





Realencyklopädie

für protestantische

Theologie und Kirche

Begründet von J. J. Herzog

In dritter verbesserter und vermehrter Auflage

unter Mitwirkung

vieler Theologen und anderer Gelehrten

herausgegeben

von

D. Albert Hauck
Professor in Leipzig

Fünfter Band

Dositheus — Felddiakonie





Leipzig
J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung
1898

K. b. Hof- u. Univ.-Buchdruckerei von Fr. Junge (Junge & Sohn), Erlangen.

Verzeichnis von Abkürzungen.

1. Biblische Bücher.

Gen	= Genesis.	Pr	= Proverbien.	Ze	= Zephania.	Rö	= Römer.
Ex	= Exodus.	Prd	= Prediger.	Hag	= Haggai.	Ko	= Korinther.
Le	= Leviticus.	HL	= Hohes Lied.	Sach	= Sacharia.	Ga	= Galater.
Nu	= Numeri.	Jes	= Jesaias.	Ma	= Maleachi.	Eph	= Epheser.
Dt	= Deuteronomium.	Jer	= Jeremias.	Jud	= Judith.	Phi	= Philipper.
Jos	= Josua.	Ez	= Ezechiel.	Wei	= Weisheit.	Kol	= Kolosser.
Ri	= Richter.	Da	= Daniel.	To	= Tobia.	Th	= Thessalonicher.
Sa	= Samuelis.	Ho	= Hosea.	Si	= Sirach.	Ti	= Timotheus.
Kg	= Könige.	Joel	= Joel.	Ba	= Baruch.	Tit	= Titus.
Chr	= Chronika.	Am	= Amos.	Mak	= Makkabäer.	Phil	= Philemon.
Esr	= Esra.	Ob	= Obadja.	Mt	= Matthäus.	Hbr	= Hebräer.
Neh	= Nehemia.	Jon	= Jona.	Mc	= Marcus.	Ja	= Jakobus.
Esth	= Esther.	Mi	= Micha.	Lc	= Lucas.	Pt	= Petrus.
Hi	= Hiob.	Na	= Nahum.	Jo	= Johannes.	Ju	= Judas.
Ps	= Psalmen.	Hab	= Habacuc.	AG	= Apostelgesch.	Apk	= Apokalypse.

2. Zeitschriften, Sammelwerke und dgl.

A. = Artikel.
ABA = Abhandlungen der Berliner Akademie.
AdB = Allgemeine deutsche Biographie.
AGG = Abhandlungen der Göttinger Gesellsch. der Wissenschaften.
ALKG = Archiv für Litteratur und Kirchengeschichte des Mittelalters.
AMA = Abhandlungen d. Münchener Akademie.
AS = Acta Sanctorum der Bollandisten.
ASB = Acta Sanctorum ordinis s. Benedicti.
ASG = Abhandlungen der Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften.
AT = Altes Testament.
Bd = Band. Bde = Bände.
BM = Bibliotheca maxima Patrum Lugdunensis.
CD = Codex diplomaticus.
CR = Corpus Reformatorum.
CSEL = Corpus scriptorum ecclesiast. lat.
DchrA = Dictionary of christian Antiquities von Smith & Cheetham.
DchrB = Dictionary of christian Biography von Smith & Wace.
DLZ = Deutsche Litteratur-Zeitung.
Du Cange = Glossarium mediae et infimae latinitatis ed. Du Cange.
DZKR = Deutsche Zeitschrift f. Kirchenrecht.
FdG = Forschungen zur deutschen Geschichte.
GgA = Göttingische gelehrte Anzeigen.
HJG = Historisches Jahrbuch d. Görresgesellsch.
HZ = Historische Zeitschrift von v. Sybel.
Jaffé = Regesta pontif. Rom. ed. Jaffé ed. II.
JdTh = Jahrbücher für deutsche Theologie.
JprTh = Jahrbücher für protestant. Theologie.
KG = Kirchengeschichte.
KO = Kirchenordnung.
LCB = Literarisches Centralblatt.
Mansi = Collectio conciliorum ed. Mansi.
Mg = Magazin.
MG = Monumenta Germaniae historica.
MSG = Patrologia ed. Migne, series graeca.
MSL = Patrologia ed. Migne, series latina.
Mt = Mitteilungen.
NA = Neues Archiv für die ältere deutsche Geschichtskunde.
NF = Neue Folge.
NJdTh = Neue Jahrbücher f. deutsche Theologie.
NkZ = Neue kirchliche Zeitschrift.
NT = Neues Testament.
PJ = Preußische Jahrbücher.
Potthast = Regesta pontificum Romanor. ed. Potthast.
RQS = Römische Quartalschrift.
SBA = Sitzungsberichte d. Berliner Akademie.
SMA = " d. Münchener "
SWA = " d. Wiener "
SS = Scriptores.
ThJB = Theologischer Jahresbericht.
ThLB = Theologisches Literaturblatt.
ThLZ = Theologische Literaturzeitung.
ThQS = Theologische Quartalschrift.
ThStK = Theologische Studien und Kritiken.
TU = Texte und Untersuchungen herausgeg. von v. Gebhardt u. Harnack.
UB = Urkundenbuch.
WW = Werke. Bei Luther:
WW EA = Werke Erlanger Ausgabe.
WW WA = Werke Weimarer Ausgabe.
ZatW = Zeitschrift für alttestamentl. Wissenschaft.
ZdA = " für deutsches Alterthum.
ZdmG = " d. deutsch. morgenl. Gesellsch.
ZdPV = " d. deutsch. Palästina Vereins.
ZhTh = " für historische Theologie.
ZKG = " für Kirchengeschichte.
ZKR = " für Kirchenrecht.
ZkTh = " für katholische Theologie.
ZkWL = " für kirchl. Wissensch. u. Leben.
ZlThK = " für luther. Theologie u. Kirche.
ZPK = " für Protestantismus u. Kirche.
ZThK = " für Theologie und Kirche.
ZwTh = " für wissenschaftl. Theologie.

Dositheos, Patriarch von Jerusalem, 1669—1707. — **Sathas**, *Νεοελληνικὴ Φιλολογία*; **Kyrillos Athanasiadis** in der Zeitschrift *Σωτήρ*, Jahrgang XIV, XV, XVI (etwas hagiographische, aber auf sicheren Quellen ruhende, treffliche Biographie); **Legrand**, Bibliographie Hellénique, Paris 1894 ff., 3 Bde; **Papadopulos Kerameſs**, *Σταχυολογία Ἱεροσολυμιτικὴ* B. II. Vgl. auch unten den Artikel Jerusalem, Synode von 1672.

Der Patriarch Dositheos von Jerusalem ist einer der bedeutendsten Männer der neueren griechischen Kirche. Sein Zeitalter nimmt die Traditionen der Kirche wieder auf, im Streben nach Reform der Kirche in Lehre und Sitten, in der Polemik gegen anders Glaubende, in der Betonung der Nationalität. Dositheos ist der größte Repräsentant seiner Zeit, in seiner Weise gelehrt, arbeitet er mit eminenter Arbeitskraft in der Theologie, ein fanatischer Polemiker, bekämpft er rücksichtslos in der Wahl seiner Mittel die fremden Kirchen ohne Unterschied, ein energischer Kirchenfürst, organisiert er die zerfallenen Verhältnisse des kirchlichen Lebens. In letzterer Hinsicht wandte er namentlich seine volle Fürsorge dem Mönchstum Palästinas zu. Er reorganisierte die Klöster durch strenges Halten auf gemeinsames Leben. Er tilgte ihre Schulden und baute Kirchen. Namentlich that er viel für das heilige Grab und verteidigte die heiligen Stätten gegen die Ansprüche der Katholiken und Armenier. Als Polemiker rottete er die durch Kyrillos Lukaris in die griechische Kirche eingedrungene protestantenfreundliche Richtung aus (vgl. darüber den oben genannten Artikel Jerusalem). Erwähnt sei dabei der weniger bekannte Streit mit Johannes Karyophyllis, dem Logotheten in Konstantinopel, der in der Abendmahlslehre calvinisch lehrte. Gegen diesen schrieb er sein *ἐγχειρίδιον* (**Athanasiadis** XV S. 260). Den Streit gegen die katholische Kirche führte er außer der Praxis durch Herausgabe von griechischen Polemikern, wie durch eigene Schriften. Solche Sammlungen sind der *Τόμος καταλλαγῆς* 1692, der *Τόμος ἀγάπης* 1699 und der *τόμος χαρᾶς* 1705, aus denen das Wichtigste in der griechischen Patrologie von Migne abgedruckt ist. In diesen Werken richtet Dositheos sein Hauptaugenmerk auf die damaligen Streitpunkte mit den Katholiken, die Union, den Ausgang des heiligen Geistes, das Thaborlicht u. a. m. Erwähnt mag werden, daß Dositheos im *Τόμος καταλλαγῆς* die Akten einer angeblich im Jahre 1540 zu Konstantinopel gehaltenen Synode bringt, die die Union verworfen habe. Diese Akten sind neuerdings als Fälschung erwiesen. Will man nicht Dositheos selbst als Verfasser annehmen, so bleibt etwa Georg Koressios über (Byzant. Zeitschr. 1896 S. 237 f.). Das Hauptwerk des Dositheos ist das nach seinem Tode von seinen Nachfolger Chrysanthos herausgegebene Riesenwerk: *Ἱστορία περὶ τῶν ἐν Ἱεροσολύμοις πατριαρχευσάντων κτλ.* Bukarest 1715 (Titel bei Sathas und Athanasiadis), das an dem Faden der Patriarchen von Jerusalem die gesamte Kirchen- und Dogmengeschichte, soweit sie die griechische Kirche angeht, unter heftigster Polemik gegen die andern Kirchen darstellt, unkritisch, aber mit einer Fülle von Stoff, wertvoll, wo Dositheos aus nur ihm zugänglichen Quellen schöpft, wenn man will, ein griechisches Gegenstück zu den Annalen des Baronius und den Magdeburger Centurien. **Ph. Meyer.**

Dositheus, der Samariter. — Walch, Historie der Ketzereien I, 182—85; Mosheim, Institt. Hist. Christ. maj. Saec. I, 376—89; De rebus Christ. ante Constantinum M. S. 188 ff.; Gieseler, K.-Gesch. I, 1 S. 62; Harnack, Gesch. der altchristl. Litteratur I. Teil S. 152 ff.; Hilgenfeld, Ketzergeschichte S. 155 ff., Judenthum und Judenchristenth. S. 67 ff.

Dositheus, ein samaritanischer falscher Messias und Sektenstifter, über den freilich noch weniger mit Sicherheit bekannt ist, als über die oft neben ihm genannten und mit ihm verwandten Samariter Simon Magus und Menander. Besonders trägt noch die Verwechselung mit einem älteren und einem jüngeren Dositheus dazu bei, die Ungewißheit und Unklarheit zu vermehren. Der von Sanherib (vgl. 2 Kg 17, 27. 28) geschickte Priester

soll nämlich auch ein R. Dosthai (דוסתאי) gewesen sein (vgl. Drusius, De tribus sectis Jud. III, 4) und der Lehrer des Sadok, des Stifters der Sadducäer. Dann kennt Sozomenus (H. Eccl. V, 11) einen Enkratiten Dositheus, der 8 Bücher zur Verteidigung der enkratitischen Praxis geschrieben hat. Die Väter machen den Dositheus ebenso wie 5 den Simon Magus zu einem christlichen Sektenstifter, was er nicht ist. Vielmehr ist er ein samaritanischer falscher Christus. Daß er Jude gewesen und vom Judentum zu den Samaritern abgefallen (vgl. Epiph., Haer. I, 13), beruht wohl auch auf jener oben genannten Verwechselung. Nach Origenes Angaben war er, was auch sonst wahrscheinlich ist, Samariter (vgl. Orig. c. Cels. I, p. 44; VI, p. 282 ed. Spencer). Sein Auf- 10 treten ist wahrscheinlich dem Christi gleichzeitig oder bald nachher zu setzen. In dieser Zeit großer religiöser Erregung und messianischer Erwartungen unter den Samaritern gab er sich für den verheißenen Propheten (Dt 18, 18, welche Stelle nach samaritischer Lehre die einzige Weissagung des Messias enthält) aus, nach Origenes auch für den Sohn Gottes (vgl. c. Cels. VI, p. 282; I, p. 44: *καὶ μετὰ τοὺς Ἰησοῦ δὲ χρόνους ἠθέ-* 15 *λησε καὶ ὁ Σαμαρεὺς Δοσίθεος πεῖσαι Σαμαρεῖς, ὅτι αὐτὸς εἴη ὁ προφητευόμενος ὑπὸ Μωυσέως Χριστός*). Über seine Lehren, die schwerlich bedeutend von den allgemein samaritanischen abwichen, läßt sich um so weniger mit Bestimmtheit sagen, als ihm die Väter teils diese allgemein samaritanischen Lehren zuschrieben, teils auch auf Grund jener Verwechslung mit dem angeblichen Lehrer des Stifters der sadducäischen Sekte sadducäische 20 Lehren. Am bestimmtesten läßt sich angeben, daß er die Vorschriften des Gesetzes schärfte (vgl. Epiph., Haer. I, 13), besonders die Vorschriften des Sabbathsgesetzes, das er wohl ganz buchstäblich faßte (vgl. Origenes, De princip. VI, 17). Doch liegt auch hier möglicherweise eine Verwechslung mit dem Enkratiten Dositheus vor (Zahn, ZKG II, 475). Photins (Bibl. 230) setzt eine Schrift des Dositheus über den Octateuch voraus. Dosi- 25 theus soll zuletzt in einer Höhle fastend verhungert sein (Epiph. Haer. I, 13). Seine Anhänger, deren wohl nie eine große Zahl war (Orig. c. Cels. VI, p. 282: *„οὐδὲ ἤκμασεν πρότερον“* — zu jener Zeit kaum dreißig — wohl etwas übertreibende Angabe, da es dem Origenes darauf ankam, die Zahl so klein als möglich anzugeben), hielten sich bis ins 6. Jahrhundert. Im 4. Jahrh. schrieb ein Perser, Theophilus, eine Streit- 30 schrift gegen sie, die leider verloren ist (Assem. Bibl. Orient. I, 42). Noch im Jahre 588 stritten Dositheaner und Samaritaner in Ägypten über Dt 18, 18 (vgl. Photius, Biblioth. cod. 230). — Die Angaben der pseudoclementinischen Schriften (vgl. Homil. I, 24; Recogn. II, 8 sqq.) gehören ganz ins Gebiet der Sage, wenn nicht gar der willkürlichen Dichtung. Ausführliche Nachrichten giebt die samaritanische, arabisch ge- 35 schriebene Chronik des Abul-Fath, von der zwei Handschriften in Berlin sich befinden. Offenbar ist der dort erwähnte Sektenstifter Dusis mit Dositheus identisch. Doch ist die Chronologie der Chronik verwirrt, und die Erzählung leidet an manchen Unklarheiten. Schahrastani (Religionsparteien übersetzt von Haarbrücker I, 358) kennt Dositheaner, die lehren, daß Lohn und Strafe schon in dieser Welt stattfinde. **G. Uhlhorn** D.

40 **Doxologie** s. Liturgische Formeln.

Drabik (Drabicius) Nikolaus, gest. 1671. — Litteratur: Lux in tenebris s. u. im Art.; [A. Comenius] historia revelationum [Amst.] 1659 4°; Bayle im dict. Artt. Drabik u. Kotter; G. Arnold, Kirchen- und Ketzerhistorie, Tl. III (Ausg. 1742 Bd 2) S. 353 ff.; P. F. Grünenberg diss. (praes. J. D. Koeler) de Nic. Drabitio neopropheta, Altorf 1721; 45 J. Ribini memorabilia Aug. conf. in regno Hungariae, Poson. 1789 T. II, p. 8 sqq.; P. Kleinert, N. Drabik ThStK 1898, IV. Vgl. auch die beim Art. Comenius (Bd IV S. 247) angegebene Litteratur.

Unter den zahlreichen prophetischen Erscheinungen, welche die Erregung des 17. Jahrhs. namentlich in den deutschen und westslavischen Landen ans Licht trieb, sind die Offenbarungen 50 des Gerbers Chr. Kotter zu Sprottau in Schlesien, der böhmischen Exulantin Chr. Poniatovia und des mährischen Exulanten N. Drabik dadurch zu weiterer Verbreitung und starkem Eindruck gelangt, daß Comenius sie 1657 in Amsterdam (ohne Nennung des Herausgebers und Druckortes) in einem stattlichen Quartband unter dem Titel Lux in tenebris herausgab und weiterhin auch mit seinem Namen deckte. Als der ansehnlichste unter den ge- 55 nannten erscheint N. Drabik schon durch den Umfang seiner Offenbarungen, von denen die zweite unter dem Titel lux e tenebris 1665 erschienene Ausgabe des Buchs mit ihren Anhängen 670 enthält. D., am 5. Dezember 1588 zu Strasnitz in Mähren als Sohn eines Ratsherrn geboren und auf der dortigen Lateinschule ein älterer Mitschüler des Comenius, wurde mit diesem zugleich 1616 für das geistliche Amt der Brüderkirche ordiniert und

dann zum Pfarrer in Drahotusch bestellt. Infolge der Austreibung der Nichtkatholiken vom Jahre 1627 begab er sich mit dem Strome der mährischen Exulanten nach Ungarn und fand dort in Lednitz, einer der ungarischen Besitzungen des Georg I. Rakoczy, nachherigen Fürsten von Siebenbürgen, Aufnahme. Im Widerspruch mit der Kirchenordnung, welche die Exulantengemeinden zusammenhielt, wandte er sich bürgerlichem Erwerb durch Tuchhandel zu und erregte durch Schwachheit gegen geistige Getränke Anstoß, so daß eine Synode ihn des geistlichen Amtes entkleidete. In jahrelangem Brüten vertiefte er sich in die Schriften der Alttest. Propheten und seiner obengenannten Vorgänger und trat, als Torstenson 1643 seinen Lauf auf Wien nahm und Georg Rakoczy ihm die Hand reichte, als Prophet auf. D.s Offenbarungen, nach einem ziemlich einfachen Schema aus Träumen und wachen Unterredungen mit einer redenden Gottesstimme zusammengesetzt, zeigen überall die Anlehnung an jene Vorgänger; ihre Eigenart aber besteht weniger in religiöser Apokalyptik, als in einem glühenden Haß gegen das Haus Österreich, dessen Untergang nahe bevorstehe und die Exulanten in die Heimat zurückführen werde. Georg Rakoczy, dem er die ungarische Königskrone verheißen, wenn er diesem göttlichen Ratschluß zu Dienste sei, schloß mit Österreich 1645 Frieden (s. d. A. Linzer Friede). Der Prophet betrachtete seinen Tod im Jahre 1647 als das Zeichen, daß er um dieses Zurückweichens willen verworfen sei, und die für ihn gegebenen Verheißungen und Aufträge auf seinen Sohn übergingen. Nach längerer Pause empfing die Prophetengabe D.s einen neuen Anstoß, als im J. 1650 Comenius von den böhmischen Exulanten in Polen zu den mährischen entsandt wurde. Auf D.s Drängen, der von dem jungen Sigmund Rakoczy das Heil der Zukunft erwartete, entsprach Comenius dem lebhaften Begehren der Fürstinmutter Susanna Lorandfi, nach Saros-patak zu kommen und dort seine pädagogischen Gedanken zum Besten der ungarischen Nation zu verwirklichen. Er erscheint von jetzt ab in D.s Offenbarungen in der Rolle eines „adjunctus“; zugleich aber zeigt sich seine eigne Einwirkung auf den Propheten in einer merklichen Erweiterung des politischen Horizonts, in Versuchen auch theologische Materien der Offenbarung einzuflechten, und in dem Hervortreten gewisser Lieblingsideen des Comenius, namentlich der Unions- und Missionsgedanken, unter welchen letztern die Übersetzung der Bibel ins Türkische eine große Rolle spielt. Sigmund Rakoczy starb schon 1652, und der erhoffte politische Einfluß des Comenius am Hofe wurde durch die Besonnenheit der Fürstin und die Gegnerschaft des Diplomaten Biesterfeld gekreuzt. Comenius begab sich 1654 nach Polen zurück; aber der mit der Thronbesteigung Karl' X. Gustav von Schweden eingetretene politische Umschwung gab seinen und D.s Aspirationen neue Stütze, so daß er, durch die Einäscherung seines Wohnorts Lissa aus Polen nach Holland getrieben, nach dem Tode des Kaisers Ferdinand und dem Aufbruch Georg II. Rakoczys gegen Polen sich von der Herausgabe der Weissagungen 1657 einen Erfolg versprechen konnte. Aber Georg wurde geschlagen und von der Pforte des Fürstentums in Siebenbürgen entsetzt; an dem Propheten und Comenius irre geworden ergriff er die durch die Vermittlung der Jesuiten angebotene Hilfe Österreichs und wagte den Krieg mit der Pforte, der ihm 1660 das Leben kostete. D., durch die Mißerfolge ungebrochen, wandte sich seinem Nachfolger Apaffi zu; seine Offenbarungen behaupten bis zur letzten (29. November 1667) die unbewegliche Zuversicht auf den baldigen Untergang Österreichs und die Heimkehr der Brüder. Man kann an der subjektiven Wahrhaftigkeit seiner Überzeugung von dem göttlichen Ursprung seiner Offenbarungen nicht zweifeln, wie er denn auch die zahlreichen zum Teil heftigen Anfechtungen aus dem Kreise auch der Exulanten selbst, denen seine Thätigkeit schwere Gefahr brachte, mit unerschütterlicher Festigkeit bestanden hat. Im Jahre 1671 ward der dreiundachtzigjährige Greis mit den Häuptern der Wesselenyischen Verschwörung — an der er übrigens nicht beteiligt war — gefänglich eingezogen und mit Hilfe seiner alten Neigung zu geistigen Getränken und der Hoffnung auf Befreiung zum Widerruf gebracht, nach dessen Unterzeichnung ihm sofort wegen Frevels an der göttlichen und irdischen Majestät das Urteil gesprochen und am 16. Juli 1671 zu Preßburg unter ausgesuchten Martern vollstreckt ward. **P. Kleinert.**

Drache zu Babel. — Über den Drachen des Apokryphon „Vom Bel und Drachen zu Babel“: Gunkel, Schöpfung und Chaos 1895, S. 320—323 (ebend. über „die Drachentraditionen“ S. 29—90). Im übrigen s. die Litteratur über das Apokryphon A. „Apokryphen des A. T.“ Bd I, S. 638 ff., wozu nachzutragen: A. Scholz, Commentar über das Buch Judith und über Bel u. Drache, 2. A. von „Judith“ 1896. Der Abschnitt: „Der Schlangencult in Babylon“ bei Wiederholt, ThQS 1872, S. 580—585 ist ungenau.

Ueber die Vorstellungen von der Schlange in semitischen Religionen: Baudissin, „Die Symbolik der Schlange im Semitismus“ in: Studien z. semit. Religionsgesch. Heft I, 1876,

S. 255—292. Theilweise gegen meine Darstellung: de Visser, De Daemonologie van het Oude Testament, Utrecht 1880, S. 104—164. — Kerber, Die religionsgeschichtliche Bedeutung der hebräischen Eigennamen des Alten Testamentes 1897, S. 33—35. — Ueber „Schlangengottheiten" bei den Phöniziern: Movers, Die Phönizier, Bd I, 1841, Cap. XIII: „Die Ophionen" S. 499—538 (s. dagegen meine Abhandlung S. 266—278). — Nöldeke, „Die Schlange nach arabischem Volksglauben" in: Zeitschr. f. Völkerpsychologie, herausgegeben von Lazarus und Steinthal Bd I, 1860, S. 412—416. — Vgl. die AA. „Drache zu Babel" von Winer in s. RW. (1847) und Schrader in Riehms HW. 2. A. 1893, auch Merx, A. „Baal" in Schenkels BL. I, 1869, S. 329 und ders., A. „Drache" ebend. Bd II, 1869.

Über die Vorstellungen von der Schlange in nichtsemitischen Religionen: J. B. Deane, The worship of the serpent traced throughout the world; attesting the temptation and fall of man by the instrumentality of a serpent tempter, 2. A. London 1833 (mir nicht zugänglich); F. L. W. Schwartz, „Die Alt-Griechischen Schlangengottheiten. Ein Beitrag zur Glaubensgeschichte der Urzeit" in dem Programm des Friedrichs-Werderschen Gymnasiums zu Berlin 1858, „neuer Abdruck" 1897 (von mir nicht eingesehen) unter dem Titel: „D. ag. Schl., ein Beispiel der Anlehnung altheidnischen Volksglaubens an die Natur"; weiter ausgeführt in desselben: Ursprung der Mythologie, dargelegt an griech. und deutscher Sage 1860: Cap. 1: „Die Schlangen- und Drachengottheiten" S. 26—159; Mähly, Die Schlange im Mythus und Cultus der classischen Völker (Gratulationsschrift), Basel 1867 (Buchdruck. C. Schultze); James Fergusson, Tree and serpent worship: or illustrations of mythology and art in India in the first and fourth centuries after Christ. From the sculptures of the Buddhist Topes at Sanchi and Amravati, London 1868 (daselbst S. 6—12: Judea, Phoenicia, Mesopotamia). — Mit Vorsicht zu benutzen: de Gubernatis, Die Thiere in der indogermanischen Mythologie (deutsche Ausg.) 1874, S. 637—662 („Die Schlange und das Wasserungeheuer"). — Vgl. auch: P. Lerch, „Ein Beitrag zu den Localsagen über Drachenkämpfe" in H. Benfeys Orient und Occident I, 4 (1862), S. 751—754 (zwei afghanische Sagen); Nagele, Der Schlangen-Cultus, Zeitschr. f. Völkerpsychologie XVII, 1887, S. 264—289; C. Staniland Wake, Serpent-worship, and other essays with a chapter on totemism, London 1888, Chapter III: The origin of serpent-worship, S. 81—106 (ohne Kritik und gründliche Kenntnisse). Manches Material bei J. G. Müller, Der Mexikanische Nationalgott Huitzilopochtli (Einladungsschrift), Basel 1847 (Druck der Schweighauserschen Universitätsbuchdruckerei), S. 41—48 („Huitzilopochtli als Schlangengott"). Noch einige andere Litteratur bei Franz Delitzsch, Genesis, 4. A. 1872, S. 540f.

1. Babylonische Anknüpfungspunkte für die Legende vom Drachen zu Babel.

Die Erzählung des Apokryphon: „Vom Bel und Drachen zu Babel", welche dem Buche Daniel in der alexandrinischen Übersetzung als vierzehntes Kapitel beigegeben ist, berichtet von einem in Babel verehrten lebenden (Theodot.: großen) δράκων. Der Prophet Daniel, vom König (Theodot.: Cyrus) zur Anbetung des Drachen aufgefordert, bringt diesen „ohne Schwert und Stecken" um, indem er ihm Kuchen aus Pech, Fett und Haaren in den Rachen wirft, so daß der Drache davon entzwei berstet.

Nach der Bedeutung von δράκων liegt es am nächsten, dabei an ein schlangenartiges Ungeheuer zu denken. Weil wir jedoch von Verehrung lebender Schlangen bei Babyloniern und Assyrern Bestimmtes nicht wissen, hat man vielfach angenommen, dieser apokryphe Zusatz sei in Ägypten geschrieben (so Fritzsche, Exeget. Handb. zu den Apokryphen 1851, S. 121) und übertrage den ägyptischen Schlangendienst ungeschichtlich auf babylonischen Boden. Schlangenkultus der Ägypter ist allerdings nachweisbar. In dem ägyptischen Theben wurden nach Herodot (II, 74) Schlangen als dem „Zeus" (Amun) heilige Tiere in dessen Tempel bestattet; nach Älian (Nat. animal. XI, 17) wurde zu Metelis in Ägypten ein Drache göttlich verehrt; vgl. XVI, 39, und ebenderselbe berichtet (XVII, 5) nach Philarchus, die Ägypter hielten Hausschlangen, welche niemand Schaden zufügten. Von heiliger Bedeutung der Schlange bei den Ägyptern berichtet auch Philo Byblius in seinem Sanchuniathon (Fragment. historic. graec. ed. C. Müller Bd III, S. 572 fr. 9); er scheint vorauszusetzen, daß sie dem Gott Kneph, d. i. Chnum, heilig war. Als das diesem Gott heilige Tier ist für die spätere Zeit die Schlange bezeugt durch ein auf den (gnostischen?) sog. Abraxasgemmen vielfach vorkommendes Schlangenbild mit der Umschrift *Χνουβις* oder *Χνουμις* (s. die Belege: Studien I, S. 269). In den ägyptischen Darstellungen erscheint die Schlange als Helmzier wie bei den Königen so auch bei den Göttern.

Allein die apokryphische Erzählung wird doch auf der Kenntnis babylonischer Vorstellungen beruhen. Schlangen und solche Wesen, die mit dem Namen δράκων bezeichnet werden könnten, spielen in der babylonisch-assyrischen Mythologie eine Rolle (s. über mythologische

Auffassung der Schlange bei den Babyloniern und Assyrern: Studien I, S. 258—266, wo jetzt manches zu berichtigen und zu ergänzen wäre, was teilweise im Folgenden geschieht).

Die Schlangen sind auf babylonisch-assyrischem Boden mehrfach deutlich als von den Göttern bekämpfte feindliche Wesen zu erkennen. Sie stehen im Dienste der urzeitlichen Tiâmat (תְּהוֹם), der Repräsentantin des Urmeeres, die von dem Lichtgott Marduk erlegt wird. Auch Tiâmat selbst wird als Schlange bezeichnet (Friedr. Delitzsch, Das babylonische Weltschöpfungsepos, ASG, philol.-hist. Cl. Bd XVII n. II, 1896, S. 96. 126. 128). Darnach haben C. J. Ball (in: Henry Wace, Apocrypha, London 1888, Bd II, S. 348) und Gunkel den Kampf Daniels mit dem Drachen angesehen als eine Nachbildung des Kampfes Marduks mit der „Schlange" Tiâmat. Aber Tiâmat als Schlange ist (so wie P. Jensen nach gefälliger Mitteilung es auffaßt) „nicht die Tiâmat der Urzeit sondern das Meer der geschichtlichen Zeit", da gleichzeitig mit dieser Tiâmat Menschen auf der Erde vorhanden sind.

Auch abgesehen von diesem Zweifel hinsichtlich der Auffassung der als eine Schlange bezeichneten Tiâmat ist schwerlich mit Recht ein Basrelief aus Nimrud, das einen mit einem Ungeheuer kämpfenden Gott darstellt, auf Marduks Kampf mit der urzeitlichen Tiâmat bezogen worden (Gunkel S. 28). Ebenso sind ähnliche Darstellungen auf Siegelcylindern gedeutet worden (de Clercq am unten angeführten Orte zu n. 315; Ball a. a. O.; Gunkel a. a. O.). Eine Abbildung des Basreliefs von Nimrud s. bei Layard, A second series of the monuments of Nineveh, London 1853, Tafel V und in: George Smith's Chaldäische Genesis, Übers. von Delitzsch 1876 zu S. 90; Abbildungen der Siegelcylinder in Collection De Clercq, Catalogue méthodique et raisonné, Bd I, Paris 1888, n. 315 ff. passim.

Der Gott des Basreliefs von Nimrud allerdings könnte vielleicht Marduk sein, obgleich dieser ursprünglich ein babylonischer, nicht ein assyrischer Gott ist. Die Abbildung zeigt den Kämpfenden in schreitender Stellung als eine bärtige Gestalt mit zwei doppelten Flügeln, in jeder Hand den Doppeldreizack des Blitzes, an der linken Seite ein Schwert, an den linken Arm eine sichelförmige Waffe gehängt. Aber das Ungeheuer ist deutlich genug als ein männliches Tier abgebildet, während Tiâmat ein Femininum ist (*γυνή* bei Berossus). Mit einer Schlange hat die Abbildung des Ungeheuers keinerlei Ähnlichkeit (vgl. v. Gutschmid, Jahrbb. für class. philol. 1876, S. 517 = Kleine Schriften Bd II, S. 26; Neue Beiträge zur Geschichte des alten Orients 1876, S. 147): es hat vier Beine, an den Füßen Krallen, ein Flügelpaar, einen Kopf ähnlich dem eines Löwen, einen Vogelschwanz und am Leibe Federn. Auf den Siegelcylindern ist ein Gott oder Held zwischen zwei Ungeheuern stehend dargestellt, mit denen er kämpft. Ähnliche Darstellungen finden sich auch sonst auf assyrischen Denkmälern. Die Gestalten der Ungeheuer sind auf den verschiedenen Cylindern und andern Denkmälern verschieden, an Löwen und andere vierfüßige Tiere erinnernd, haben aber, so viel ich sehe, nirgends etwas von einer Schlange an sich. Deshalb wird die Deutung aller dieser Abbildungen auf den Kampf des Gottes Marduk mit der „Schlange" Tiâmat oder überhaupt mit der Tiâmat aufzugeben sein.

Möglicherweise aber könnte zwischen den Abbildungen und der Daniel-Legende ein Zusammenhang bestehen; vorausgesetzt, daß das Ungeheuer der Abbildungen als *δράκων* bezeichnet werden dürfte. Die Vermutung wäre an sich nicht unannehmbar, daß die apokryphische Erzählung eine jüdische Umdeutung solcher assyrisch-babylonischer bildlichen Darstellungen sei (so Brandt, Mandäische Schriften 1893, S. 150 f. Anm. 3; vgl. ders., Mandäische Religion 1889, S. 182 Anm. 5). Der jüdische Erzähler hätte dann aus dem Gott einen Propheten und aus dem Ungeheuer einen göttlich verehrten Drachen gemacht. Andere jüdische Darstellungen bezeichnen freilich das von Daniel getötete Tier als תנין tannîn (Midrasch Rabbah de Rabbah bei Ball a. a. O., S. 344 f.), womit jenes Ungeheuer der Monumente nicht bezeichnet werden kann; denn mit tannîn „langgestreckt" wird, wo es ein wirkliches Tier, nicht ein mythologisches, bezeichnet, nur entweder eine Schlange (Ex 7, 9 f. 12; Dt 32, 33; Ps 91, 13) oder ein großes Seetier (Gen 1, 21; so wohl auch Ps 148, 7) benannt. Indessen den spätern Rabbinen war der Ursprung des *δράκων* in dem Apokryphon sicher unbekannt, und sie konnten sich darunter ein andersartiges Ungeheuer vorstellen als die ursprüngliche Legende. Aber auch das griechische *δράκων* bezeichnet wenigstens zunächst eine Art Schlange; vgl. Apk 12, 9 *δράκων* = *ὄφις*. Mit *δράκων* von *δέρκω* scheint, wie mit *ὄφις* von dem Stamm *ὀπ* „sehen", auf den leuchtenden Blick der Schlange hingewiesen zu werden (G. Curtius, Grundzüge der griechischen Etymologie, 5. A. 1879, S. 101. 134. 464). Von den LXX wird tannîn, wo sie es überhaupt übersetzt haben, durchweg mit *δράκων*

wiedergegeben (Ex 7, 9f. 12; Dt 32, 33; Jes 27, 1; Jer 51, 34; Ez 29, 3; Ps 74, 13; 91, 13; 148, 7; Hi 7, 12; Thr 4, 3; ebenso haben sie Jer 9, 10; Ez 32, 2; Mi 1, 8 für **tannîm** *δράκων, δράκοντες*); nur Gen 1, 21 übersetzen sie aus gutem Grunde *κήτη*. Der jüdische Verfasser der Drachenlegende wird bei seinem *δράκων* an irgendein entsprechendes hebräisches Wort gedacht haben; das aber kann wohl nur entweder **tannîn** oder **liwjatan** (dafür LXX *δράκων* Jes 27, 1; Ps 104, 26, Hi 40, 25) oder **nahasch** (dafür LXX *δράκων* Am 9, 3; Hi 26, 13) oder auch etwa **peten** (dafür LXX *δράκων* Hi 20, 16) gewesen sein, am wahrscheinlichsten **tannîn**. Mit keinem dieser Wörter konnte das Untier der assyrisch-babylonischen Darstellungen bezeichnet werden. Daß LXX Hi 4, 10; 38, 39 für **kĕphîr** „Löwe" und Jer 50, 8 **ăttûd** „Bock" *δράκων* haben, überall ohne Frage nicht als Übersetzung des Wortes im hebräischen Texte, kann nicht für eine andere Beurteilung in Betracht kommen.

Schwebte der ursprünglichen jüdischen Legende jene bildliche Darstellung vor, so konnte sie dabei an Schlangenverehrung nicht denken, da eben jenes Ungeheuer ganz und gar keine Schlange ist. Wenn mit dem *δράκων* ein schlangenartiges Wesen gemeint ist, was diese Bezeichnung jedenfalls wahrscheinlich macht, so müssen wir von der erwähnten Abbildung vollständig absehen. Auch dann aber würde die apokryphische Erzählung auf babylonischem Boden Anknüpfungen finden.

P. Jensen (nach privater Mitteilung) schlägt vor, etwa an die „grimme Schlange" zu denken, als deren Bezwinger „vermutlich" Bel gelte. Sie hat mit der urzeitlichen Tiâmat nichts zu thun, „da sie diesseits der Welt auftritt". Nach ihr wird ein Jahr genannt das Jahr der grimmen Schlange; deshalb sieht Jensen sie als die Personifikation einer großen Überschwemmung an. — Eine Kombination dieser Schlange mit dem Drachen von Babel kann erst dann Wahrscheinlichkeit erhalten, wenn einmal eine bestimmte Darstellung von ihrer Bekämpfung und Überwindung, woran die jüdische Legende anknüpfen könnte, vorliegen sollte.

Möglicherweise haben sich in den von Nagele a. a. O., S. 278ff. wiedergegebenen späten Legenden von einem babylonischen Drachen Erinnerungen an einen babylonischen Mythus erhalten; es kann hier aber das Apokryphon vom Drachen zu Babel der Ausgangspunkt sein.

Aber auch wenn es einen babylonischen Drachenkampfmythus nicht gegeben haben sollte, kann der Verfasser der Legende vom Drachen zu Babel dabei doch an Babylonisches gedacht haben. Jedenfalls konnte er davon wissen, daß in babylonischen Tempeln Bilder von Schlangen vorhanden waren. Für solche Bilder besitzen wir eine Reihe von Belegen. In einer assyrischen Opferdarstellung sind neben dem Altar zwei an Stäben festgebundene Schlangen zu sehen (Layard, **Nineveh and its remains**, 5. A. London 1850 Bd II, S. 469). Schon von Diodorus Siculus (II, 9) hatten wir den Bericht, daß das Bild der babylonischen „Hera" im Beltempel in der rechten Hand eine Schlange gehalten habe und daß neben dem Bilde der „Rhea" zu Babel zwei sehr große silberne Schlangen aufgestellt gewesen seien. Ein kleines assyrisches Denkmal stellt eine löwenköpfige Göttin dar, mit je einer Schlange in jeder Hand (Felix Lajard, **Recherches sur le culte de Vénus**, Paris 1837, Taf. XVII, 1). Vgl. ferner über Schlangenbilder in babylonischen Heiligtümern Gunkel S. 18. 28. 140 Anm. 1. Über die bildliche Darstellung einer riesigen Schlange s.: Münter, Religion der Babylonier, Kopenhagen 1827, Taf. II, Fig. 25 und Taf. III, dazu S. 103—105; H. Rawlinson, **The cuneiform inscriptions of Western Asia**, Bd III, London 1870, S. 45; vgl. Geo. Rawlinson, **The five great monarchies of the ancient eastern world**, 2. A., Bd I, 1871, S. 122, Bd II, 1871, S. 14f.

P. Jensen teilt mir noch mit: „Es giebt einen Schlangengott, der im Neusumerischen **Še-ra-aḫ (Šeraḫ)** heißt. Er ist der **rabiṣu**, der „„Lauerer, Aufpasser"" (רבץ לפתח) von **Ešara. Ešara** ist 1. Name eines Tempels, 2. eines Teiles des Kosmos, vermutlich der Erde. Das Sternbild der Schlange gehört der **Nin-ki-gal**, d. i. **Ereškigal**-*'Ερεσχιγαλ*-**Allatu**, der babylonischen Hel". Zu **rabiṣu** vgl. (?) רֵבֶץ von dem „großen Tannîn" Ez 29, 3.

Auch der *δράκων* der Johanneischen Apokalypse (c. 12 u. 13; 20, 2f.) ist vermutlich aus einem babylonischen Vorbild entstanden (obgleich *ὁ ὄφις ὁ ἀρχαῖος* c. 12, 9 lediglich aus Gen 3, 1 zu erklären sein wird). Er hat sieben Häupter, wie in den Keilinschriften von der „siebenköpfigen Riesenschlange" (Delitzsch ASG, S. 128) die Rede ist (vgl. Schrader a. a. O.). Auch hier haben wir keine Veranlassung zu einer Kombination mit der Tiâmat des Uranfangs.

2. Schlangen im Glauben anderer semitischen Völker.

Heilighaltung der Schlange war auch außerhalb Babyloniens den semitischen Völkern nicht fremd.

Bei den Phöniziern finden sich dafür nur unsichere Spuren. Die von Movers aufgestellten phönizischen Schlangengötter sind, etwa bis auf einen, seine eigenste Erfindung. 5 Was Philo Byblius von der Schlange oder dem *δράκων* des Taautos als bei den Phöniziern herrschende Vorstellungen berichtet (ed. C. Müller S. 572f.), mag durch ägyptische Anschauungen beeinflußt sein. Nur in der Gestalt des nach den Griechen in eine Schlange verwandelten Kadmos scheint sich ein phönizischer Schlangengott, d. h. eine Gottheit, welcher die Schlange heilig galt, erhalten zu haben. Auch verweist die Identi- 10 fizierung der *Σοφία* mit der Schlange bei den Ophiten auf nord-asiatischen, wahrscheinlich syro-phönizischen Schlangenkultus. — Zu dem von mir a. a. O. gesammelten Material über die Schlange im Glauben der Phönizier ist hinzuzufügen die Schlange als anscheinend heiliges Symbol auf Münzen von Tyrus aus der Kaiserzeit: 1. ein Baum, umwickelt von einer Schlange zwischen „den zwei großen ambrosischen Steinen" (Mionnet, De- 15 scription de médailles antiques, Supplém. Bd VIII, Paris 1837, S. 309 n. 339); 2. ein Ei, eingewickelt von einer Schlange (ebend. S. 311 n. 348); 3. eine Schlange, die einen Stein oder ein Ei umwickelt (ebend. S. 314 n. 357). Einige weitere Belege bei Pietschmann, Geschichte der Phönizier 1889, S. 227f. — Wie in der Erzählung von Kadmos die Schlange verbunden erscheint mit einem Offenbarungs- oder Orakel-Gott (Kad- 20 mos ist der Vermittler von vielerlei Kenntnissen und Künsten an die Menschen), so ist auch bei den Hebräern in der Paradieseserzählung die Schlange ein kluges Tier (vgl. Wellhausen, Reste arabischen Heidentumes 1. A. 1887, S. 147 Anm.). In der Erzählung von dem ehernen Schlangenbild Nechuschtan (Nu 21, 4—9; 2 Kg 18, 4, s. A. „Schlange, eherne") scheint sich die Erinnerung erhalten zu haben, daß die Schlange eine Gottheit 25 bezeichnete, die Heilung von Krankheit brachte. Die Heilkunst gilt anderwärts im Altertum als eine magische Kunst, die auf der Mitteilung höherer Einsicht beruht und darum von Orakelgöttern ausgeht. Die Schlange mag deshalb als Orakeltier das Zeichen des heilenden Gottes geworden sein, oder auch sie war zunächst, wofür Verschiedenes spricht, Zeichen des Lebens und als solches das des Heilgottes und dann erst des Orakelgottes. 30 Uebrigens ist es nicht notwendig, die Beziehungen der Schlange zu verschiedenen Gottheiten aus einer gemeinsamen Grundbedeutung abzuleiten. War die Schlange einmal zum Tier eines bestimmten Gottes geworden, so konnte sie dann überhaupt Gottheitszeichen sein und, ohne Rücksicht auf die Bedeutung, irgendwelchen Gottheiten beigesellt werden (Wellhausen, Reste arabischen Heidentums 2. A., 1897, S. 214). 35

Die semitischen Bezeichnungen der Schlange mit Namen, die sich von dem Stamme hawah ableiten (Nöldeke, ZdmG XLII, 1888, S. 487) könnten, wenn es statthaft ist, diesen mit hajah gleichzusetzen, mit der Bedeutung „leben" zusammenhängen (so Lajard, Culte de Vénus, S. 35f.); aber jene Namen lassen sich etwa ableiten von einer ursprünglichen Bedeutung: „sich zusammenziehen [winden]" (Fleischer, Kleinere Schriften, 40 Bd I, 1885, S. 86), so daß dann die Bewegungsart der Schlange bezeichnet wäre. Indessen, auch abgesehen von jener Etymologie, liegt die Erklärung der Schlange als eines Lebenssymbols nahe (s. unten § 4).

In der Erzählung von der Paradiesesschlange ist wohl nur die Bezeichnung der Schlange als des klugen Tieres auf hebräischem oder semitischem Boden entstanden. Die 45 Rolle, welche sie als die Urheberin der Sünde spielt, beruht, wie mir jetzt wahrscheinlich ist, auf fremdem Einfluß, auf irgendwie vermittelter Bekanntschaft mit der Schlange des bösen Prinzips bei den Persern, des Angromainjus. Dasselbe könnte der Fall sein bei einem babylonischen Mythus von der Paradiesesschlange, wenn aus der babylonischen Abbildung einer Schlange neben zwei menschlichen Figuren, die zu den Seiten eines 50 Baumes sitzen (G. Smith's Chald. Genesis, S. 87), auf einen solchen Mythus geschlossen werden darf.

Bei den Arabern ist die Schlange ein geheimnisvolles Tier, in welchem Dämonen, Dschinne, wohnend gedacht werden, die den Menschen bald Schaden, bald Gedeihen bringen. Zu arab. ḥubâb, Schlange, „Name eines Satans" s. Wellhausen, Reste[1], 55 S. 171; über Dschinne und Schlangen ebend. S. 47; 2. A. S. 152ff. — Den alten Aethiopen war die Schlange ein heiliges Tier. Die Königsreihe von Axum wird eröffnet durch den mit einer vierhundertjährigen Regierung ausgestatteten Arwê „die Schlange" (s. Ewald, ZdmG I, 1847, S. 9; Dillmann ebend. VII, 1853, S. 341). Es wäre darnach nicht unmöglich, daß, wie Nöldeke (ZdmG XLII, 1888, S. 487) und Wellhausen 60

(Reste², S. 154; vgl. auch Kerber a. a. O., S. 35) annehmen, die Hebräer die Mutter des Menschengeschlechtes nach der Schlange (hawwa = arab. ḥajja aus ḥawja) genannt hätten, wozu Wellhausen noch den Namen der Hewiter vergleicht. Ich sehe aber doch nicht ein, weshalb man nicht bei der Bedeutung „Lebensspenderin" bleiben kann, auch 5 wenn ein Stamm hawah = ḥajah durch das Phönizische nicht gesichert ist, da doch ein Wechsel dieser beiden Formen nicht ohne Analogie wäre und der biblischen Deutung des Namens Eva nicht befremdlich erschien.

3. Drachen im AT.

Dem AT ist eine mythologische Schlange bekannt als ein den Himmelslichtern feind- 10 liches Wesen. So kommt im B. Hiob eine „Schlange" vor, die das dunkle Epitheton bariaḥ führt, wofür die gewöhnliche Übersetzung „flüchtig" kaum passend ist (eine Vermutung s. bei Gunkel S. 47; das δράκοντα ἀποστάτην, womit LXX Hi 26, 13 naḥasch bariaḥ wiedergiebt, versteht „flüchtig" vom Abfall und scheint die Schlange als Symbol des Satans aufzufassen). Die Annahme, daß dabei an die verfinsternde Wolke 15 zu denken sei (Studien I, S. 284f.; ebenso Cheyne, The Prophecies of Isaiah² 1882 zu Jes 27, 1), erscheint mir jetzt zweifelhaft. Wahrscheinlicher ist, daß in jener Schlange volkstümlicherweise die Verfinsterung personifiziert wird, welche die Sonne oder den Mond wie ein Ungeheuer zu verschlingen scheint (Dillmann zu Hi 26, 13). Die Schlange wird hier eigentlich aber als Repräsentant des Himmelsoceans zu denken sein (s. unten 20 über liwjatan). Einen Zusammenhang mit babylonischen Vorstellungen vermag ich nicht nachzuweisen. Daß an die „grimme Schlange" (s. oben § 1) zu denken sei (gefälligst mitgeteilte Vermutung Jensens), ist dann ausgeschlossen, wenn in dieser zunächst und nicht etwa nur sekundärerweise eine große Überschwemmung personifiziert ist; denn eine solche könnte nichts mit den Himmelslichtern zu thun haben. Wohl aber kann die „grimme 25 Schlange", wenn sie zunächst allgemein das Meer repräsentiert, zugleich auch am Himmelsocean gedacht werden, wie beides beim Liwjatan der Fall zu sein scheint (s. unten). Die „flüchtige" Schlange ist wie am Himmel so wahrscheinlich auch im Meere zu suchen, weil sie doch wohl nichts anderes ist als die bei dem Propheten Amos (c. 9, 3) genannte Schlange (naḥasch), die auf dem Grunde des Meeres ihren Aufenthalt hat. Für die „flüchtige" 30 Schlange an eine Entlehnung aus Ägypten zu denken (so Kosters, Angelologie onder Israël, Theol. Tijdschrift 1876, S. 51ff.: = äthiop. Krokodilgott Sebak), liegt eine Veranlassung nicht vor.

Die „flüchtige" Schlange steht in engem Zusammenhang mit andern alttestamentlichen Vorstellungen. Der liwjatan des AT, das „sich Windende", ist, sofern damit nicht 35 ein wirkliches Tier, das Krokodil (Hi 40, 25—41, 26) oder anderswo etwa ein großes Seetier (Ps 104, 26, wo aber, wenn nicht nur eine haggadische Anknüpfung an Hi 40, 29 vorliegt, ein Mythus durchklingen könnte) gemeint ist, wahrscheinlich zunächst, ebenso wie die „flüchtige" Schlange, am Himmel zu suchen (Hi 3, 8; vgl. c. 26, 13 — wenn dort nicht etwa mit Gunkel S. 59 statt jôm zu lesen ist jam). Beide Namen mögen von 40 Anfang an, wie dies deutlich Jes 27, 1 der Fall ist, identisch gebraucht worden sein.

In welchem Verhältnis Liwjatan zu einem dritten Namen eines mythischen Ungeheuers, rahab, steht, ist nicht von vornherein deutlich. Dieser Name bedeutet im Hebräischen „Toben"; ob auch im Sinne des Mythus, ist zweifelhaft. In Hi 26, 12f. ist neben der am Himmel gedachten „flüchtigen Schlange" (= Liwjatan?) mit Rahab (vgl. 45 Hi 9, 13) ein Repräsentant des Meeres gemeint, ebenso wohl auch Ps 89, 10f. Da liwjatan Bezeichnung wirklicher großer Seetiere und des Krokodils entweder von Haus aus war oder doch später wurde, so stand wohl auch das damit bezeichnete mythische Ungetüm zu dem Meere (wofür bei dem Krokodil der Nil substituiert wird) in Beziehung (vgl. dazu Ps 74, 13f.; Gunkel S. 46 hält das Wort liwjatan für die Bezeichnung des die 50 Welt umgürtenden Oceans). Nach Ap. Henoch 60, 7 wohnt Leviatan im Abgrund des Meeres über den Quellen der Gewässer, und Henoch 60, 16 beschreibt das Meer als ein Ungeheuer, das vom „Geiste des Meeres" am Zaume gehalten wird. Nach 4 Esr 6, 52 hat Gott dem Leviatan die pars humida angewiesen, und nach der Apokalypse Ba 29, 4 steigt Leviatan in der letzten Zeit auf de mari. Daß Jes 27, 1 zwei Leviatane unter- 55 schieden werden: „Liwjatan, die flüchtige Schlange" und „Liwjatan, die gekrümmte Schlange", beruht schwerlich auf einer Verschiedenheit im Mythus, sondern der Verfasser der Apokalypse Jes 24—27 brauchte zwei Ungeheuer zur Bezeichnung von zwei Weltreichen und redete deshalb von zwei Leviatanen (Gunkel S. 47).

Auch der Jes 27, 1 als drittes Tier genannte „tannîn im Meere" ist vielleicht ur- 60 sprünglich vom Liwjatan nicht verschieden. Das Wort tannîn, das allerdings auch von

wirklichen Schlangen und Seetieren gebraucht wird (s. oben § 1), ist wohl, wie ebenso allem Anschein nach **liwjatan**, an erster Stelle eine mythologische Bezeichnung, möglicherweise (nach dem arabischen **tinnîn**) die „Wasser- oder Windhose" bezeichnend (de Lagarde, Übersicht über die im Aramäischen . . übliche Bildung der Nomina, AGG, Bd XXXV vom J. 1888, S. 108), obgleich auf diese spezielle Auffassung in den alttestamentlichen Angaben über einen mythischen Tannîn nichts hinweist. Ps 74, 13 f. sind „die Köpfe der Tannînîm über den Wassern" offenbar identisch mit den „Köpfen Liwjatans". Der mythische Tannîn ist Hi 7, 12 für sich allein Repräsentant des Meeres wie anderwärts Liwjatan. Nach Ps 44, 20 (statt תנים l. תנין, Gunkel S. 70 f.) ist der Tannîn von Dunkelheit bedeckt, was sich auf den Meeresgrund beziehen wird, wo bei Amos die Schlange wohnt (vgl. Ps 148, 7). Wie mit dem Liwjatan wird der Tannîn dann auch mit Rahab identisch sein. Jes 51, 9 werden Rahab und Tannîn neben einander genannt, vielleicht aber in synonymem Parallelismus. Es ist wohl möglich, daß ursprünglich der Mythus zwischen den vier Drachenbezeichnungen: Schlange, Liwjatan, Rahab, Tannîn unterschieden hat; die alttestamentlichen Schriftsteller aber zeigen kein Bewußtsein der Verschiedenheit.

Drei dieser Ungeheuer: Schlange, Liwjatan, Rahab haben gleicherweise am Himmel wie im Meer ihren Aufenthalt. Dieses Wechseln der Lokalität ist nicht befremdlich, da eine uralte Anschauung über dem Himmel Wassermassen annahm (Gen 1, 6 f.; 7, 11 f.; 2 Kg 7, 2. 19; Ps 148, 4). Liwjatan und Rahab werden im B. Hiob von Gott bekämpft, was dessen Macht über die Natur im Bild ausdrückt, aber mit einer alten Vorstellung von diesen Ungeheuern als Feinden der Gottheit zusammenhängen wird (vgl. Jes 51, 9; Ps. 74, 13 f., wo aber, am deutlichsten in der ersten Stelle [anders Duhm zu d. St., s. aber v. 10], auf die Überwindung Ägyptens angespielt wird, s. unten). Das Meer ist auch sonst im AT Bild und Repräsentant des Widergöttlichen (Studien II, 1878, S. 170 ff.). Dies trifft mit babylonischen Vorstellungen zusammen, muß aber nicht notwendig daraus entstanden sein. Die mehrfachen Köpfe des Liwjatan Ps 74, 14 erinnern allerdings an die babylonische siebenköpfige Schlange (Gunkel S. 42). Darauf, daß im B. Henoch Leviatan weiblichen Geschlechtes ist (60, 7), wird, wenn man mit Babylonischem kombinieren will, kein Gewicht zu legen sein, da die Tradition des spätern Judentums den Leviatan anderwärts männlich denkt (Gunkel S. 64 Anmerk. 4). Allerdings aber spricht die jüdische Legende von der Tötung des Drachen durch Daniel für das Vorhandensein eines babylonischen Mythus vom Kampf eines Gottes mit einem Drachen, und zwischen diesem Mythus und den alttestamentlichen Erinnerungen an einen Kampf Jahwes mit dem Drachen möchte dann wohl ein Zusammenhang bestehen, wie Gunkel dies angenommen hat, ohne aber, wie mir scheint, jenen vermuteten babylonischen Mythus sicher gefunden zu haben. Erst wenn der Zusammenhang erwiesen wäre, könnte gefragt werden, ob es sich dabei um Entlehnung auf einer von beiden Seiten oder um eine ursemitische Vorstellung handle. Dafür, daß in Palästina der Mythus von einem durch die Gottheit bekämpften Meerungeheuer bekannt war, verweist Duhm (zu Jes 51, 9) mit Recht auf den zu Joppe lokalisierten Kampf des Perseus mit dem *κῆτος*, womit weiter der Riesenfisch des Buches Jona zusammenhängen wird, da auch hier Japho die Lokalität ist.

Daß Liwjatan und Rahab ursprünglich Repräsentanten der Gewitterwolke gewesen seien, entsprechend dem Gewitterdrachen indogermanischer Mythen (Steinthal, „Die Sage von Simson", Zeitschr. f. Völkerpsychologie II, 1862, S. 156—162), vermag ich nirgends zu erkennen. In der spätern Vorstellung hingen Liwjatan und die andern Drachen gewiß mit den Sternbildern *δράκων*, *ὄφις* und *ὕδρη* (**serpens** und **anguis**) zusammen (Smend, ZatW IV, 1884, S. 212 ff. und zu Ez 32, 7 f.). Ezechiel, der c. 32, 7 vom „Auslöschen" des Pharao redet, mag dabei an das Sternbild des Drachen gedacht haben, da er v. 2 den Pharao mit dem Tannîn verglichen hatte. Als ursprüngliche Bedeutung der alttestamentlichen Drachen aber läßt sich die von Sternen nicht denken (anders Gunkel S. 25 f.).

Rahab ist im AT zum emblematischen Namen für Ägypten geworden (Jes 30, 7; Ps 87, 4; vgl. Jes 51, 9; Ps 89, 11), ebenso das Jes 51, 9 damit parallel stehende **tannîn**: Ez 29, 3; 32, 2 (im hebr. Text inkorrekt **tannîm**). Vgl. zu den Ezechielstellen Psalm. Salom. 2, 29 *δράκων* (s. Gunkel S. 79 f.). Einmal wird in einer exilischen oder eher nachexilischen Stelle auch der König von Babel mit einem **tannîn** verglichen (Jer 51, 34). Mit dem Emblem Ägyptens ist gewiß unter beiden Bezeichnungen das für dieses Land charakteristische Krokodil gemeint. Die Beziehung auf den König von Babel beruht wohl nur auf verständnisloser Nachahmung. Über haggadische Fortbildungen des mythischen Liwjatan

s. Grünbaum, Beiträge zur vergleichenden Mythologie aus der Hagada ZdmG XXXI, 1877, S. 274—276.

Mit den bisher erwähnten Aussagen über den Drachen steht in keinem unmittelbaren Zusammenhang (vgl. jedoch unten § 4) die Bezeichnung einer Quelle bei Jerusalem als „Drachenquelle", ʿên ha-tannîn (Neh 2, 13); der Name kann der Quelle von den Hebräern gegeben sein oder schon aus vorhebräischer Zeit stammen. Vgl. über Drache und Quelle: Studien II, S. 163.

4. Zusammenhang von Schlangen und Drachen.

Bei fast allen Völkern hat das geheimnisvolle Wesen der Schlange, ihr Zischeln und Schleichen, zuweilen auch die vermeintliche unaufhörliche Verjüngung durch Abstreifen der Haut, die Vorstellung erweckt, daß ein höheres Wesen darin wohne. Die Schlange gilt deshalb verschiedentlich als das kluge Tier, und Schlangenkultus findet sich auch außerhalb des Semitismus bei vielen Völkern. Mehrfach besteht dabei, neben der Vorstellung von der Schlange als einem heiligen Tier oder auch ohne sie, die andere von großen Schlangen oder Drachen als verderblichen Wesen, mit denen Götter und Menschen kämpfen. Beide Vorstellungen können in einander überfließen, wie dies vielleicht auch in der jüdischen Legende vom Drachen zu Babel der Fall ist (s. oben § 1).

Die divergierenden Vorstellungen von den Schlangen als heiligen und wohlthätigen Tieren und von großen Schlangen oder Drachen als verderblichen haben doch wohl ursprünglich eine gemeinsame Grundlage, wenn auch gewiß bei verschiedenen Völkern und in verschiedenen Ländern von wechselnder Art. Semitische Völker stellten sich wahrscheinlich die Schlange mit den Quellen der Erde in Verbindung stehend vor, wie das Schlangenungeheuer oder den Drachen mit dem Meer und vereinzelt (s. oben § 3 Schluß) auch mit Quellen. Für den Zusammenhang von Schlange (nicht: Drache) und Quelle kenne ich allerdings keine unmittelbare Bezeugung aus dem Altertum. Die von Geo. Hoffmann (Phönikische Inschriften, AGG XXXVI von den Jahren 1889 und 1890 S. 53) angegebenen inschriftlichen Belegstellen für Schlangen-Dämonen in Heilquellen reden, so viel ich sehe, nicht von Schlangen sondern nur von Dämonen. Wohl aber berichtet J. H. Mordtmann (ZdmG XXXVIII, 1884, S. 586f.) aus heutigem Glauben zu Palmyra und bei den Arabern von Schlangen (und Drachen), die in Quellen wohnen und sie sprudeln lassen. Allerdings handelt es sich anscheinend in allen Fällen speziell um Heilquellen. Aber da die Dämonen (so wenigstens bei den Arabern) überhaupt als Schlangen gedacht wurden und die Quellen von alters her als ein Aufenthalt der die Menschen beherrschenden höhern Mächte galten, so liegt eine verallgemeinernde Kombination von Schlangen und Quellen nahe (vgl. W. R. Smith, The religion of the Semites, new edition, London 1894, S. 168f.). Die Heilkraft einzelner Quellen ist nur eine Besonderung der Lebenskraft der Quellen überhaupt. Der „Schlangen (?)-Stein" (ʾeben zoḥelet, s. dazu Wellhausen, Reste², S. 146) bei Jerusalem war neben der Quelle Rogel (1 Kg 1, 9). In der auf syrophönizischem Boden entstandenen Lehre der Naassener in den Philosophumena erscheint die Schlange als Weltseele und als feuchte Substanz (*ὑγρὰ οὐσία*, s. Studien I, S. 239f.). Auch in Hinterindien kommen Schlangengötter vor als „Repräsentanten des feuchten Elements" (v. Gutschmid, Kl. Schriften III, S. 637); bei den Chinesen ist der Drachenkönig „eine Personifikation des Wassers in seinen verschiedenen Formen", und „die Schlange soll eine von den Manifestationen dieses Gottes sein" (Chantepie de la Saussaye, Religionsgeschichte² 1897, Bd I, S. 70). — Galt wirklich bei den Semiten der Dämon der belebenden Quelle als Schlange, so wäre es an sich wohl möglich, daß die Schlangennamen vom Stamme ḥawah den Begriff des Lebens (ḥajah) ausdrücken (vgl. oben § 2). Wahrscheinlicher allerdings ist aber die Kombination der Schlange als eines heiligen Tieres mit dem Wasser und dann auch ihre Bedeutung als der „lebendigen" erst sekundär.

War die Verbindung der Schlange mit dem Wasser erst einmal vollzogen, so lag es nicht ferne, auch in dem Meere, dem irdischen und dem himmlischen, Schlangen zu suchen, wozu die nicht deutlich erkennbaren Formen großer Seetiere und die Wolkenbildungen des himmlischen Oceans Veranlassung bieten mochten. Man glaubte darin wohl ins Ungeheure ausgedehnte Schlangengestalten oder Drachen zu erkennen. Als dem unfruchtbaren und verderblichen Meer angehörende Wesen wurden diese Drachen zu schreckhaften, den Göttern und Menschen feindlichen Gestalten. Daß Schlangenwesen mit den Quellen und zugleich auch mit dem Meere kombiniert wurden, ist nicht befremdlich trotz des Gegensatzes in der alttestamentlichen Auffassung der Quellen und des Meeres als des Fruchtbaren und Unfruchtbaren, der Stätte des Lebens und des Todes, als des Göttlichen und Wider-

göttlichen; denn ungeachtet dieses verschiedenen Charakters wird, so scheint es, zwischen den Quellen der Erde und dem Wasser des Meeres ein Zusammenhang angenommen. Wenn von den Segnungen der „Wassertiefe, der tĕhôm, die drunten lagert“ als einem Segen der irdischen Fruchtbarkeit die Rede ist (Gen 49, 25; Dt 33, 13), so wird dabei an die Quellen als aus dieser Wassertiefe hervorgehende gedacht. Die unterirdische tĕhôm aber 5 scheint mit dem Meer in Verbindung zu stehen, da es von der Erde heißt, daß Gott sie über Meere gegründet, über Ströme gestellt habe (Ps 24, 2). Das aus der Tiefe hervorquellende Wasser wird nur verderblich, wenn „alle Quellen der großen Wassertiefe“ außerordentlicherweise geöffnet werden, d. h. in Überfülle hervorströmen, wie bei der großen Flut (Gen 7, 11). In das Wasser des Meeres ergießen sich die Flüsse und somit die 10 befruchtenden Quellen; es erhält den Charakter des Unerquicklichen und Unfruchtbaren, überhaupt der Verderblichkeit, nur durch seine Massenhaftigkeit, wie auch die reißenden Ströme im AT Bild des Verderbens sind (Studien II, S. 172). Deshalb sind die das Meer repräsentierenden Drachen nicht auf das Meer beschränkt, sondern hausen auch in Quellen (s. oben § 3), und andererseits sind die Gottheiten der Fruchtbarkeit, die als solche 15 von Haus aus zu dem feuchten Element, dem Tau und Regen oder auch den Quellen, in Beziehung stehen, zu Meergöttern geworden: Astarte-Aphrodite wird aus dem Schaume des Meeres geboren (s. A. Atargatis Bd I, S. 174f.), und auch der Gott des Landbaus, Dagon, ist vielleicht in einen Fischgott umgewandelt (s. A. Dagon, Bd IV, S. 426f.) und dann doch wahrscheinlich von den Bewohnern der philistäischen Meeresküste als meer- 20 beherrschender Gott gedacht worden.

Ist durch dies alles die Verbindung von Schlangen und Drachen mit den Quellen und dem Meer im Glauben der Hebräer und anderer Semiten wohl außer Zweifel gestellt, so bleibt doch zunächst rätselhaft, weshalb gerade die Schlange, die doch kein Wassertier ist, zu dem Element des Wassers in Beziehung gesetzt wurde. Schwer- 25 lich läßt es sich daraus erklären, daß bestimmte Schlangenarten sich gern an feuchten Orten aufhalten; denn dies ist nicht den Schlangen überhaupt charakteristisch. Besondere Eigentümlichkeit der Schlange ist dagegen, daß sie am Erdboden kriecht, aus Erdhöhlen hervorkommt oder hervorzukommen scheint; sie ist ein chthonisches Tier. Auf dem richtigen Wege der Erklärung ist, wie mir scheint Lippert (Der Seelencult in 30 seinen Beziehungen zur althebräischen Religion 1881, S. 111f.), der die Anschauung der Hebräer und der Semiten überhaupt von der Schlange als eine Form des „Seelencultus“ erklärt. Dafür läßt sich (was L. nicht thut) auf den äthiopischen Arwê und vielleicht auch auf die hebräische Eva (s. oben § 2) verweisen. Auf griechischem Boden treten Heroen und andere Abgeschiedene sehr häufig in Schlangengestalt auf (s. viele Be- 35 lege bei Rohde, Psyche: Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen [2] 1898, Bd I in den Abschnitten: Höhlengötter, Heroen, Seelencult). Lippert (a. a. O., S. 37ff.), giebt verschiedene Erklärungsversuche aus den Anschauungen vieler Völker dafür an, wie man dazu kam, gerade Schlangen mit „Seelen“ zu identifizieren oder, besser gesagt, die Abgeschiedenen in Schlangen erscheinend zu denken. Es mögen in der That verschiedene Beobachtungen 40 zusammengewirkt haben. Auf griechischem Boden kommt die Schlange zu jener Bedeutung anscheinend vorzugsweise als das chthonische Tier; die Seelen der Abgeschiedenen wohnen unter der Erde. Nach derselben Anschauungsweise ist wahrscheinlich auch bei semitischen Völkern der als Eidolon unter der Erde weilende Tote mit der Schlange identifiziert worden. Daher dann die Bedeutung der Schlange als mantisches oder „kluges“ 45 Tier, weil den Toten Wissen um die Zukunft zugeschrieben und durch Totenbeschwörung gewahrsagt wurde; daher dann wohl auch die Schlange als Tier des Heilgottes, weil seine Kunst mit der Mantik zusammenhängend gedacht wurde. Eben daraus wird es wenigstens zum Teile zu erklären sein, daß die Schlange bei semitischen Völkern das dämonische Tier katexochen ist, weil Totenerscheinungen und Dämonen in einander über- 50 fließen, diese offenbar vielfach aus jenen entstanden sind (s. A. Feldgeister § II). Als das chthonische Tier scheint nun weiter die Schlange bei semitischen Völkern die Quellen zu repräsentieren, die aus der Erde hervorkommen, und ebenso die große Wassermasse, die unter der Erde lagert. Es ist nicht, wie es zunächst den Anschein hat, undenkbar, daß die Schlange die Toten darstellt und zugleich das belebende Element. Bei den Griechen 55 sind die Gottheiten der Unterwelt vielfach zugleich Gottheiten des Landbaus und der Fruchtbarkeit; sie sind es, weil die Gewächse aus der Erde hervorsprossen (Rohde a. a. O., S. 204ff.). Ebenso werden die der Erde angehörenden und deshalb mit den „Geistern“ der Toten identifizierten Schlangen bei den Semiten zu Tieren der lebenerzeugenden Quellen, weil diese aus der Erde hervorsprudeln. 60

Es soll keineswegs behauptet oder auch nur vermutet werden, daß überall bei den semitischen Völkern die Heiligkeit oder Bedeutsamkeit der Schlange auf dem eben angegebenen Weg entstanden sei. Es ist sehr wahrscheinlich, daß bei den Semiten wie anderwärts verschiedene Beobachtungen an der Schlange unabhängig von einander dazu geführt haben, in ihr ein heiliges Tier zu erkennen. Aber der Umstand, daß die Drachen nach altsemitischem Volksglauben vorzugsweise im Meere hausen und daß sie, wie auch Schlangen, mit Quellen in Verbindung gebracht werden, verweist auf einen Zusammenhang eben dieser Vorstellungsreihe. Wenigstens einzelne andere Aussagen von der Schlange, die sich nicht unmittelbar auf Quelle und Wasser beziehen, lassen sich mit jenen Vorstellungen doch in Verbindung bringen. **Wolf Baudissin.**

Draconites, Johannes, gest. 1566. — Quellen u. Litteratur. Die ältere Litt. verzeichnet und verarbeitet Moller in Cimbria litterata II, 167—173. Reichhaltiger G. Th. Strobel, Neue Beiträge zur Litteratur 4. Bd 1. Stück, Nürnb. 1793 S. 1—136. Ein kurzes Lebensbild gab G. Kawerau in Beiträge z. bayer. KG. III (1897) 247 (dort die Quellenbelege für den nachstehenden Abriß). Ueber sein Leben in Erfurt: C. Krause, Helius Eobanus Hessus I, Gotha 1879; G. Oergel, Beiträge zur Gesch. des Erfurter Humanismus, 1892; in Miltenberg: O. Albrecht, Die evang. Gem. Miltenberg und ihr erster Prediger, Halle 1896; in Waltershausen: C. Polack, J. Drach in Z. Verein f. thüring. Gesch. VII (1870) S. 211 ff.; in Marburg: K. W. H. Hochhuth, Theob. Thamer und Landgraf Philipp in ZhTh 1861 S. 165 ff.; Strieder, Hess. Gelehrtengeschichte III, S. 194 ff.; v. Dommer, Die ältesten Drucke aus Marburg 1892; in Rostock: O. Krabbe, Die Univ. Rostock, 1854 S. 501; ders., David Chyträus, Rostock 1870 S. 59 f.; J. Wiggers, Til. Heshusius und J. Draconites in Jbb. Verein f. mecklenb. Gesch. XIX (1854) S. 65—137; für die letzte Lebenszeit: J. Voigt, Briefe der berühmtesten Gelehrten mit Herzog Albrecht, Königsb. 1841 S. 216—234. Seine Gedichte in Carminum liber, Lübeck 1549. Gedichte an ihn in den Sammlungen des Euric. Cordus, Eob. Hessus, Petrus Lotichius. Ueber Dr. als Ausleger des ATs s. L. Diestel, Gesch. des AT in der christl. Kirche, Jena 1869. Bilder des Dr. in Unsch. Nachr. 1730 u. 1734 sowie bei J. J. Boissard, Bibliotheca chalcographica.

Johannes Drach (Trach, lat. Draco, seit etwa 1526 gewöhnlich Draconites genannt), war 1494 in der unterfränkischen Stadt Carlstadt am Main geboren. Über seine Familienverhältnisse fehlen nähere Nachrichten. Als Waise bezog er 1509 die Erfurter Hochschule, wurde hier 1512 Bakkal., 1514 Magister. Er wurde ein reges und hervorragendes Glied in dem Freundeskreise, der sich um Eobanus Hessus als Haupt und König („Rex") sammelte. C. Krause (s. d. Litt.) hat uns ein anschauliches und anmutendes Bild von den Interessen und dem fröhlichen, geistig angeregten Treiben der Erfurter Poetenschar gezeichnet. Draco selbst hat später nach dem Tode Eobans die wertvolle Sammlung der Epistolae familiares Eob. Hessi Marb. 1543 veranstaltet, die das Hauptmaterial für diese Zeit seines Lebens bietet. Manche Erinnerungen an jene Erfurter Zeit bietet auch des Camerarius Narratio de Helio Eob. Hesso 1553 (Neudruck von Kreyßig, Meißen 1843).

1520 zog Dr. gleich andern Erfurtern nach den Niederlanden, um Erasmus zu sehen; schon im Frühjahr 1519 hatte er brieflich dem Gefeierten die Ergebenheit der ganzen Schule ausgesprochen und beglückt eine Antwort von ihm erhalten. Aber bald kam die Zeit, daß jener Erfurter Kreis von einem andern Namen als dem des Erasmus angezogen wurde: seit der Leipziger Disputation und Mosellans Besuch in Erfurt wuchs das Interesse für Luther. Luthers Aufenthalt in Erfurt am 6.—8. April 1521 brachte die Begeisterung für ihn in helle Flammen; auch Draco und Jonas, die beide Kanoniker am Severi-Stifte waren, machten aus ihrer Zustimmung keinen Hehl. Jonas entschloß sich, Luther auf dem Zuge nach Worms zu begleiten; so entlud sich der Groll der Stiftsherren über dem Haupte seines Genossen Draco. Als dieser am 9. April die Stiftskirche zum Chordienst betrat, wies ihn der Dechant Doliatoris in beschimpfender Weise als dem Banne verfallen aus dem Chore. Noch an demselben Abend geschahen die ersten Zusammenrottungen von Volk und Studenten gegen die Stiftsherren, infolge deren Doliatoris ihn wieder in seine Ehren einsetzte. Das „Pfaffenstürmen" vom 10.—12. Juni folgte, als dessen Anstifter ein späterer Bericht ihn, entgegen dem Zeugnis der offiziellen Berichte, hinstellen möchte, und mit diesen Gewaltthätigkeiten die scharfe Scheidung an der Universität und unter den Geistlichen zwischen der evangelischen und katholischen Partei. Die Ende Juni ausbrechende Pest trieb Draconites aus Erfurt. Er ging zunächst nach Nordhausen, dann nach Wittenberg, wohin Jonas bereits übergesiedelt war. Hier scheint er sich zuerst dem Studium der hebräischen Sprache zugewendet zu haben, die er nach eigner Angabe bei dem Juden Rabbi Jakob erlernte, demselben, der in der Taufe den

Namen Bernhard erhielt und sich mit Carlstadts Magd 1522 verheiratete. Aber bald wurde er abgerufen. Durch Vermittlung seines Verwandten, des kurmainzischen Amtmanns Friedrich Weygand (des Verfassers der „Reformation Kaiser Friedrichs III."? vgl. M. Thomas, Markgraf Kasimir im Bauernkriege, Gotha 1897 S. 76ff.), erhielt er im Frühjahr 1522 einen Ruf nach Miltenberg am Main als erster Pfarrer der dort eben 5 begründeten selbstständigen, von der Inkorporierung nach Bürgstadt abgelösten städtischen Pfarre. Draconites zog im Juni 1523 noch einmal nach Wittenberg, um zum Doktor der Theologie unter dem Dekanat des Freundes Jonas zu promovieren (die Thesen Unschuldige Nachrichten 1712 S. 631, die man für die Promotionsthesen hält, werden auf 1522 oder erst auf 1524 zu datieren sein). Bald nach seiner Rückkehr nach Milten- 10 berg im September brach die Katastrophe herein, die der Stadt ihren ersten evang. Prediger raubte. Schon 1522 hatte Joh. Cochleus 14 ketzerische Artikel des Dr. gesammelt, um deren willen man ihm den Prozeß machen wollte. Sie zeigen das Reformprogramm der Lutherischen in Bezug auf Gottesdienst, Messe, Kelchentziehung, Cölibat u. s. w. Die Mehrzahl der Bürgerschaft stand zu Dr., auch sein Kaplan, während die 12 Altaristen der 15 Stiftskirche seine Gegner waren, deren Feindschaft aber bei den offenkundigen Gebrechen ihres Lebenswandels der Ausbreitung der Reformation eher förderlich als hinderlich wurde. Der Kommissar des Erzbischofs, Kanonikus Rucker in Aschaffenburg, citierte Dr. wiederholt vor sein Gericht; da dieser nicht erschien, wurde er exkommuniziert. Ein Altarist verlas am 8. September die Urkunde beim Gottesdienst — nur mit Mühe vermochte Dr. ihn 20 vor der Volkswut zu schützen. Vergeblich petitionierte die Stadt für ihren Prediger in Mainz. Da nur ungnädiger Bescheid erfolgte, bewog ihn die Bürgerschaft, der drohenden Gewalt sich zu entziehen: er floh nach Wertheim, aber auch die Altaristen verließen aus Angst vor der erregten Bürgerschaft die Stadt. Diese wurde am 20. Oktober mit Militärmacht und Bauernaufgebot von Domherren überrumpelt, die Führer der Evangelischen 25 und der Kaplan wurden verhaftet, einige Bürger sollen sogar hingerichtet worden sein; der katholische Gottesdienst wurde wieder hergestellt. Dr. hatte von Wertheim aus sofort ein Sendschreiben seiner Gemeinde zugehen lassen. Von Nürnberg aus, wohin er weitergezogen, ließ er als „Dr. Joh. Carlstadt" eine Bittschrift für die Gefangenen an Albrecht von Mainz nachfolgen. (Beide Schriften sind gedruckt in seiner „Epistel an die Gemeyn 30 zu Miltenberg" 1523.) Um Weihnachten war er in Erfurt, von wo er der Gemeinde einen zweiten Trostbrief sandte (Weller Nr. 2831). Der Erfurter Rat erhielt jetzt von Mainz her Befehl, ihn zu verhaften, aber er hatte schon eben die Stadt verlassen und war nach Wittenberg gezogen. Hier berichtete er Luther von der Drangsal der Miltenberger. Dieser ließ darauf im Februar 1524 seinen schönen „Trostbrief" (EA 41, 115ff.) 35 ausgehen; auch Dr. verfaßte ein 3. Sendschreiben (Weller Nr. 2833). Er selbst nahm einstweilen wieder seinen Aufenthalt in Wittenberg.

Trauernd meldete jetzt der alternde Mutian an Erasmus: „Jonas, Schalbus, Draco, Cordus a nostra sodalitate defecerunt ad Lutheranos". Zu Anfang des nächsten Jahres fand sich für Dr. eine Pfarrstelle in Waltershausen bei Gotha. Hier verheiratete 40 er sich (1525 oder 1526?). Aber die noch allzu jugendliche Ehefrau erlag den Nöten des ersten Wochenbettes. Im Frühjahr 1526 finden wir Dr. mit Myconius zusammen als Visitator der Pfarrer im Amte Tenneberg. Sein Pfarramt brachte viel Verdruß — mit dem Schulmeister, mit der Bürgerschaft, mit den Kalandsbrüdern. Er führte bei Luther Klage, der auch in seinem Interesse die Hilfe des Kurfürsten anrief, aber zugleich ihn 45 selbst zur Geduld mahnte. Als er aber auch ferner 1528 in geringfügigem Hader das Eingreifen des Hofes begehrte, wiesen ihn die Wittenberger zur Ruhe. Da gab Dr. verstimmt sein Pfarramt auf und zog sich privatisierend nach Eisenach zurück. Es kam eine kritische Zeit für ihn: bei dem Kurfürsten wurde er wegen Aufgabe der Pfarre, und daß er jetzt vom Abendmahl fern bleibe, verklagt. Er wurde von den Visitatoren wegen 50 Lässigkeit im Gebrauch des Abendmahls verwarnt. Auch sein großes Projekt einer viersprachigen Bibelausgabe, dem er seine Muße widmete, fand bei den alten Freunden wenig Verständnis. Georg Witzel beschuldigt Draconites' Erfurter Genossen, Justus Jonas, damals auch diesen mit Verdächtigungen verfolgt zu haben — mit wie viel Recht, vermögen wir nicht zu entscheiden. Jedenfalls sah sich Dr. veranlaßt, 1532 in Erfurt ein „Be- 55 kenntnis des Glaubens und der Lehre" erscheinen zu lassen. Doch bezog er in seiner litterarischen Muße eine feste Einnahme, wie es scheint, aus einer Eisenacher Pfründe. Unermüdlich arbeitete er jetzt 5 Jahre hindurch an seinem Polyglottenwerke. Zum Drucke gelangte die Arbeit damals noch nicht. Witzel, ein alter Erfurter Bekannter, der stellenlos und mit dem Luthertum zerfallen, in dem benachbarten Vacha lebte, machte sich ange- 60

legentlich an ihn heran, hetzte ihn gegen die Evangelischen auf und suchte ihn auf seine Seite herüberzuziehen. Aber Dr. behielt, trotz seiner Verstimmung, die dankbare Verehrung für Luther und widerstand der Versuchung.

Schon 1533 war ihm ein Kirchenamt in Memmingen angeboten worden, er hatte aber wegen des dort einflußreichen Zwinglianismus Bedenken getragen, dem Rufe zu folgen. Als aber Schnepf von Marburg nach Württemberg berufen wurde, faßte er Dr. als Nachfolger in der Professur und im Predigtamt ins Auge. Im Herbst 1534 trat Dr. sein neues Amt an. Er habe dort, schreibt er später, 14 Jahre lang alle Wochen fünfmal in der Kirche gepredigt und fünfmal in der Schule gelesen. Auch litterarisch war er jetzt eifrig thätig. Es erschienen Kommentare zu den Psalmen, zu Obadja, Daniel, einigen Kapiteln der Genesis; Auslegungen der Sonntagsevangelien und der Passion, einzelne Predigten und Erbauungsschriften. Mit seinem Freunde Eobanus hier wieder vereinigt, blieb er diesem in Freundschaft und überschwenglicher Bewunderung zugethan. Er hielt auch dem Freunde nach dessen Abscheiden (4. Okt. 1540) die Leichenrede und veranstaltete die Sammlung seiner Briefe (s. o.), in die er nicht allein zahlreiche Briefe, die Eobanus an ihn selbst gerichtet hatte, aufnahm, sondern auch Briefe anderer an ihn, so des Erasmus, Euric. Cordus, Jonas, Urbanus, Adam Kraft, Camerarius, Joh. Spangenberg, Ant. Corvinus. Bei seinen Kenntnissen im Hebräischen suchte er mit Erfolg Juden zur Taufe zu bewegen; in mehreren Schriften erstattet er von solchen Konversionen Bericht, auch noch in seiner Ausgabe der Genesis, Wittenb. 1563. An dem Bundestage in Frankfurt, April 1536, nahm er teil; das hessische Bedenken wegen des Konzils trägt auch seine Unterschrift. Die Versammlung in Schmalkalden 1537 besuchte er und unterzeichnete die Schmalkaldischen Artikel. Zum Regensburger Gespräch 1541 wurde er entsendet. Hier dedicierte er auf eigne Hand seine Auslegung des 117. Psalms Kämmerer und Rat der Stadt Regensburg mit dem Wunsch und der Aufforderung, die Stadt möge nunmehr der „Lehre, so man jtzt Lutherisch nennt", die aber „nichts anders, denn das lebendig wort Gottes, so Paulus geprediget hat", sich ergeben. Granvella erhob darüber bei den hessischen Räten Beschwerde, die Draconites schleunigst nach Marburg zurückschickten, während der Drucker Hans Kohl gefangen gesetzt und nur gegen 100 fl. Strafe wieder frei gelassen wurde. Am 11. März 1546 hielt er vor der versammelten Universität eine warm empfundene, in dem was sie rühmt und wie sie charakterisiert, interessante Rede auf Luthers Tod (Neudruck in Beiträge zur bayer. KG III, 263 ff.). Seine Predigtweise, von der Bucer schon 1540 klagte, daß er neben dem Evangelium zu wenig Buße predige, brachte ihn schließlich in Konflikt mit Theobald Thamer, der 1543 an die Universität berufen worden war (s. d. A.). Zwar bei einem bald entstandenen Streit zwischen Thamer und Andr. Hyperius konnte Dr., der damals gerade (1. Juli bis ult. Dezember 1544) Rektor war, noch vermittelnd und beschwichtigend eingreifen. Als aber Thamer die Notwendigkeit der Buße als Vorbedingung des Glaubens und den Glauben, der durch die Liebe thätig ist, im Gegensatz zum „sola fide" predigte, erhob sich Dr. scharf gegen ihn: dafür bekam er nun vom Gegner das Scheltwort „Antinomer" zu hören. Der Superintendent Adam Kraft suchte zu beschwichtigen; die Kasseler Regierung wollte beide auf Grund der Confessio Augustana vergleichen. Thamer, mit diesem Bekenntnis offenbar schon innerlich zerfallen, wurde durch die Gunst des jungen Landgrafen Wilhelm IV. noch festgehalten. Da nahm Dr. seine Entlassung und verabschiedete sich am 25. Oktober 1547 von den Marburgern mit einem „Bekenntnis meines Glaubens". Neben dem Verdruß über Thamer und die kurzsichtige Begünstigung, die diesem bei Hofe zu teil wurde, wirkten zu diesem Entschluß seine litterarischen Projekte mit. Außer seiner Polyglotte beschäftigte ihn der Plan, alle messianischen Texte des AT zu behandeln und somit ein Arsenal des Zeugnisses von Christo aus dem AT dem Judentum gegenüber und zur Glaubensstärkung für die Christgläubigen fertig zu stellen. Schon hatte er in Marburg über viele dieser Texte gepredigt; aber jetzt bedurfte er der Muße, die Predigten druckfertig zu machen, auch suchte er eine leistungsfähige Druckerei.

Über Nordhausen und Braunschweig wanderte er nach Lübeck, wo sein Marburger Kollege Joh. Rudel jetzt Syndikus war. H. Bonnus, der Lübecker Superintendent, nahm sich seiner freundlichst an, empfahl ihn besonders auch den Lübecker Druckern Richolf und Joh. Balhorn. Er hielt hier öffentliche Vorlesungen über den Propheten Haggai, die dann auch gedruckt erschienen (Lübeck, 1. Juli 1549 bei Balhorn); vor allem aber begann er die Veröffentlichung seines Weissagungswerkes, dessen 1. Teil unter dem Titel „Gottes Verheißungen von Christo Jesu" 1549, der 2. unter dem veränderten „Gottes Verheißungen, Figuren, Gesichte von Christo und der Christenheit" 1550 ans Licht kam. Im Herbst

1551 erfolgte seine Berufung an die Rostocker Universität — galt er doch unbezweifelt als Autorität für die Wissenschaft des Hebräischen. Er bekleidete hier im S.-S. 1553, im W.-S. 1553/4 und im W.-S. 1556/57 das Rektorat. 1557 geriet der Rat mit Heshusen und Eggerdes in Konflikt wegen eines von beiden Predigern erlassenen Verbotes der Sonntagshochzeiten, die eine Entheiligung des „Sabbaths" seien; beide griffen im Verlauf des Streites den Bürgermeister mit öffentlichem Bann an und wurden dafür vom Rat ausgewiesen; die Stadtgeistlichen aber nahmen fast ausnahmslos für die Vertriebenen Partei. Da suchte sich der Rat durch Ernennung des Dr. zum Stadtsuperintendenten an diesem einen Bundesgenossen gegen die Geistlichen zu schaffen. Dr. betonte diesen neuen „Sabbathariern" gegenüber scharf die evangelische Freiheit vom Sabbathsgesetze — das trug ihm aufs Neue den Vorwurf ein, „Antinomer" zu sein. Auch daß er wegen Zulassung zum Abendmahl weniger rigoros verfuhr als die übrigen Geistlichen, machte ihn verdächtig. Seine Predigten wurden im Kampfe immer mehr Selbstverteidigungen und Anklagen der Gegenpartei wegen eines neuen „Pharisäertums". Auch eine akademische Rede (1559) benutzte er lediglich zu diesem Parteikampf. Andererseits fiel Heshusen mit der ganzen Derbheit und Zügellosigkeit seiner Polemik über den „höllischen Drachen" her; auch Joh. Freder, damals Superintendent in Wismar, griff wider ihn zur Feder. Endlich griff eine fürstliche Kommission entscheidend ein (18. Februar 1560). Sie verweigerte Dr. die Anerkennung und Bestätigung als Stadtsuperintendent, und gab auch sachlich den Pastoren recht. Mit Freuden nahm Dr. daher eine gerade zu rechter Stunde an ihn gelangende Berufung Herzog Albrechts von Preußen als Präsident des Bistums Pomesanien an. Im September 1560 ist er in Danzig, im Oktober in Königsberg, und tritt darauf sein neues Amt in Marienwerder an. Aber sein altes Projekt einer Polyglotten-Bibel ließ ihm keine Ruhe. Er wußte dem Herzog plausibel zu machen, daß er für diese Arbeit eine Zeit lang nach Wittenberg übersiedeln müsse, und erhielt dafür längeren Urlaub. Die Einkünfte seines Kirchenamtes in Preußen sollten der Edition des Werkes dienen. Der Urlaub verstrich, aber Dr. kehrte nicht zurück. Er erhielt zwar noch eine neue Frist, als er aber auch dann nicht kam, dagegen ziemlich schroff seine Einkünfte aus Marienwerder reklamierte, löste der Herzog schließlich in großer Ungnade die Beziehungen zu ihm (September 1564). Er brachte inzwischen unter den größten Geldopfern und Geldnöten wenigstens einzelne Teile seiner mühsamen Arbeit — es war eine Biblia pentapla geworden — in Wittenberg und Leipzig, wohin er zeitweise übersiedelte, zum Druck. Es erschienen Genesis 1—5 (1563), Psalterium (1563), Jesajas (1563), Proverbia (1564), Malachias (1564), Joel (1565), Zacharias (1565), Micheas (1565). Unter einem mit sehr großen Lettern gedruckten, aber wenig korrekten hebräischen Text bietet er unter jedem Wort in je vier Zeilen die entsprechenden Worte der chaldäischen, griechischen, lateinischen und deutschen Bibel. Zu diesem Zwecke aber ändert er die Texte der LXX, der Wittenberger verbesserten Vulgata und der Lutherbibel so weit, als es eine solche Gegenübersetzung von Wort zu Wort erfordert. Er vertritt dabei — ziemlich naiv — die Meinung, die griechische Bibel sei „multis in locis prodigiose depravata" auf uns gekommen und bedürfe daher einer solchen „restitutio". Alle Stellen, die er für messianisch ansieht, hebt er durch Rotdruck hervor. Sprachliche und dogmatische Erläuterungen sind dem Text beigefügt. Aus dieser Riesenarbeit, der er sein ehrenvolles Amt, sein Vermögen und seine Gesundheit opferte, der er aber doch wissenschaftlich nicht gewachsen war, rief ihn am 18. April 1566 der Tod ab. In der Wittenberger Stadtpfarrkirche fand er sein Grab; die Grabschrift s. bei Moller, Cimbria litterata II, 169. Eine Fortsetzung der Arbeit, für die man sich anfangs in Wittenberg und am sächsischen Hofe interessierte, erwies sich als unthunlich; sie blieb ein Torso. Die Wittenberger theologische Fakultät stellte dem Verstorbenen in Rückschau auf sein bewegtes Leben ein glänzendes Zeugnis seiner wissenschaftlichen Begabung und seiner Bekenntnistreue aus. Allerdings ist erstaunlich, mit welcher Zähigkeit und Energie er seine wissenschaftlichen Projekte von 1528—1566 fest im Auge behalten hat. Aber sie haben ihn auch wiederholt in Konflikt mit seinen nächsten Berufsaufgaben gebracht. Das giebt seinem Lebenswege so viel Störungen. Und der früh Verwitwete, auch in zweiter Ehe kinderlos Gebliebene ist im späteren Leben ein eigenwilliger, schwer umgänglicher Mann geworden, dem die Anmut des alten Erfurter Humanisten und Poeten kaum noch anzumerken ist. **G. Kawerau.**

Dracontius, Blossius Aemilius. — Litteratur. 1. Handschriften: Bruxell. 10722 s. XII (daraus Vatic. 3853. 5884. Urb. 352. Rhedig. 59, alle aus dem 15. Jahrhundert) und (nur eine Auswahl bietend) Berlin. Meerm. 1824 s. IX (De laud. Dei.). —

Vatic. Reg. 508 s. X/XI (Satisfactio). Die kleineren Gedichte sind aus einem neapolit. Kodex (Ende des XV. s. aus dem Kloster Bobbio) 1873 zuerst abgedruckt. — 2. **Ausgaben** der Satisfactio in der von Engenius verballhornten Form von J. Sirmond, Paris 1619 u. f.; J. B. Curpzow 1794; Migne 87, 383—388. — Beste, grundlegende Ausg. des echten Textes von Arevalo, Rom 1791, 4°, p. 367—402 (daraus Migne 60, 901—932). Von der Handschrift, die Arevalo benutzte, veröffentlichte eine neue Kollation F. de Duhn in seinem Werke Dracontii carmina minora, Lips. 1873 p. 80—90. — Hexaemeron (in der Rez. von Eugenius) ist in zahlreichen Ausgaben erschienen (bei Migne 87, 371—384. 388). In echtem Texte erschienen die Laudes Dei zuerst von Arevalo: Dracontii carmina rec. Faustinus Arevalus, Rom 1791, p. 117—366. Daraus Migne 60, 679—902. — Die beiden letzten Bücher gab C. E. Gläser in 2 Programmen des Friedr.-Gymn. zu Breslau 1843 und 1847 heraus (ex cod. Rhedigerano). Dracontii carmina minora plurima inedita ex cod. neapolitano ed. F. de Duhn, Leipzig 1873. — Raptus Helenae: ed. princeps in der Appendix ad opera edita ab Ang. Maio, Rom 1871. 3. **Ueber Dracontius**: W. Meyer, Die Berliner Centones der Laudes Dei des Dracontius (SBprA der Wissensch. zu Berlin, Jahrgang 1890 S. 257—296). — Kritisches von Bährens PLM. 5, 126 J. J. 107, 69. 265 vgl. 647. 852. J. B. 1873, 224; F. Bücheler, Rh. M. 27, 477; O. Ribbeck ebd. 28, 461, Geschichte der röm. Trag. S. 91; M. Schmidt, Rh. M. 29, 202. 362; K. Schenkl, ZföG 24, 485; G. Löwe, act. phil., Leipzig 2, 483; R. Ellis, journ. of phil. 5, 252; Roßberg in Dr. carmm. minora ex Orestis tragoedia obss., Stade 1878; J. J. 119, 475; 135, 833; Arch. f. lat. Lexicogr. u. Gr. IV, 1 (1887); Gedichte des Dracontius in der lat. Anthologie (Fleckeisen, Z. f. Ph. u. Päd. 133, 10); Commentationes Woelfflinianae 1891, Leipz. 8°, p. 63—68; B. Westhoff, quaest. gramm. ad Drac. carm. min. et Orestis tragoediam, Münster 1884; B. Barwinski, quaest. ad Dr. et Or. trag. I de genere dicendi, Göttingen 1887, II de rerum mythicarum tractatione. Dt. Krone 1888; Rh. M. 43, 310; H. Hagen, anecd. Helv. 236. Phil. 27, 167; J. P. Pitra, Analecta sacra et classica, Paris 1888; Pars I, p. 176—180; A. Ebert, Allg. Gesch. der Litt. des Mittelalters, Bd I, 2. A. S. 386 Anm. 3; Teuffel-Schwabe, Gesch. der röm. Litt., 5. Aufl., S. 1220—1224.

Blossius Aemilius Dracontius gehört der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts nach Christo an. Sein Vaterland ist Afrika. Von Haus aus begütert wandte er sich, nachdem er die grammatisch-rhetorische Bildung sich angeeignet hatte, der juristischen Laufbahn zu. Unter der Regierung des Gotenkönigs Gunthamund (484—496) beging er die Thorheit, ein Loblied auf einen auswärtigen Herrscher (wahrscheinlich den oströmischen Kaiser) zu veröffentlichen. Darüber entbrannte des Gotenkönigs Zorn, dem Dracontius wurden seine Güter eingezogen und er selbst ins Gefängnis geworfen. Vergeblich war des Dichters Versuch, durch seine Elegie Satisfactio (158 Distichen) des Königs Herz mild zu stimmen. Es ist ein Lobpreis der Güte und Milde Gottes, und im Anschluß daran ist die Bitte ausgesprochen, der König möge Gott nachahmen in der Bereitwilligkeit, Unrecht zu vergeben. Auch aus dem Gefängnisse stammt die zweite größere Dichtung: De laudibus Dei. Der Erfolg derselben ist nicht bekannt. Das Werk zerfällt in drei Bücher. Das erste handelt von der Schöpfung der Welt und der in diesem Werke sich offenbarenden Gnade Gottes. Die Erhaltung der Welt und die Erlösung in Christo bilden den Inhalt des zweiten Buches, das somit von der Bewährung und Vollendung der Gnade handelt. Im dritten Buche wird vom Menschen die Gegenliebe Gottes gefordert.

Außer diesen beiden Schriften besitzen wir, wahrscheinlich aus der Jugendzeit und der Zeit vor der Gefangenschaft, eine Reihe weltlicher Gedichte, kleine Epen, die Stoffe der alten griechischen Sage behandeln (Hylas, Medea, Raptus, Helenae) und rhetorische Stilübungen (Verba Herculis, Deliberativa Achillis, Controversia de statua viri fortis) und zwei Hochzeitsgesänge.

Auch haben neuere Forschungen ihm ein anonymes Buch zugesprochen: Orestis tragoedia. Es ist keine Dichtung in dramatischer Form, sondern heißt tragoedia um des traurigen Inhalts der Schicksale des Orest willen. Mähly, Schenkl, Barwinski und Roßberg haben aber die volle, sprachliche, metrische und sachliche Übereinstimmung dieser tragoedia mit den Dichtungen des Dracontius in überzeugendster Weise nachgewiesen.

In den beiden auf spezifisch christlichem Boden stehenden Dichtungen zeigt der Dichter eine nicht gewöhnliche Gewandtheit in der Sprache und im Versbau und überrascht geradezu durch die zahlreichen aus der Bibel und aus der Profanlitteratur entnommenen Beispiele für seine religiösen und ethischen Sätze und durch die Anwendung der letzteren auch auf seine persönliche damalige Lage. Diese Färbung des Ganzen durch persönliche Beziehungen mischt der lehrhaften Darstellung nicht selten und nicht zum Nachteile lyrische Töne bei.

Von dem Hauptwerke Laudes Dei ist frühzeitig der erste Teil besonders abgeschrieben und unter dem Titel Hexaëmeron creationis mundi verbreitet worden. Bischof Eugenius II. von Toledo besorgte diese Ausgabe zuerst, und Isid. Hisp. kennt in seinem patrist. Werke de vir. ill. (vgl. c. 24) nur diesen Teil des Dracontischen Werkes. Eugenius hat auch die Satisfactio auf Wunsch des Westgotenkönigs Chindaswinth (642—649) durchgearbeitet und in ästhetischer und theologischer, vielleicht auch in politischer Hinsicht à la Ballhorn verändert. Die Rezension des Eugenius führt den Namen Elegia und ist oft gedruckt worden. Erst Arevalo hat uns den authentischen Text der Satisfactio vermittelt. **K. Leimbach.**

Dränborf, Johannes von, gest. 1425. — Johann Erhard Kapp, Kleine Nachlese einiger . . . sonderlich zur Erläuterung der Reformations-Geschichte nützlicher Urkunden, Tl III, Lpz. 1730, S. 1—60; Veesenmeyer, Noch etwas von Joh. von Draendorf, in den ThStK Bd I (1828) S. 399—402; Krummel, Johannes Dränborf, ebenda, Jahrgang 42 (1869), S. 130—144; H. Haupt, Husitische Propaganda in Deutschland, im Historischen Taschenbuch, 6. Folge, Bd VII, S. 263—266; ders., Waldenserthum und Inquisition im südöstl. Deutschland, Freib. i. B. 1890, S. 68—71; Hartmann, Johannes Dränborf, ein Vorkämpfer für Weinsbergs Recht 1425, in Württembergisch Franken, NF, Bd V (1894) S. 32—47. Für den folgenden Artikel konnte außerdem das bisher unbekannt gebliebene Inquisitionsurteil gegen Johannes von Dränborf, das demnächst nach der Handschrift II (Lat.), 1, Fol. 129 der Fürstlich-Wallersteinischen Fideikommiß-Bibliothek veröffentlicht werden soll, benutzt werden.

Johannes Dränborf, Abkömmling eines, noch in unserem Jahrhundert blühenden, meißnischen adeligen Geschlechtes, war um 1390 zu Schlieben (südöstlich von Wittenberg) geboren, machte seine ersten Studien zu Aken bei Magdeburg und besuchte dann die Kreuzschule zu Dresden. Hier wurden die Magister Peter von Dresden und Friedrich von Dresden seine Lehrer, von denen der Erste um 1412 wegen Verbreitung von (waldensischen oder wiclifitischen?) Ketzereien nach Prag flüchten mußte und auf die Herausbildung einer radikalen Partei aus dem Kreise der Prager Wiclifiten von bestimmendem Einflusse gewesen ist. Wohl in Begleitung seiner Dresdener Lehrer wendete sich Dränborf, der inzwischen noch die neugegründete Universität Leipzig besucht hatte, nach Prag, um dort seine Studien fortzusetzen. Um 1417 empfing er von dem Prager Weihbischof Hermann Eurab, Bischof von Nikopolis, der nachmals wegen des massenhaften Weihens von utraquistischen Geistlichen abgesetzt wurde, die Priesterweihe und war drei Jahre lang in Prag und in dem in der Geschichte des böhmischen Waldensertums mehrfach bedeutsam hervortretenden Neuhaus im südlichen Böhmen als Prediger thätig; dort hatte er 1421 seinen Aufenthalt. Obwohl reich begütert, entschloß sich doch Dränborf zur Nachfolge des armen Lebens Christi und begab sich zu Anfang der zwanziger Jahre des 15. Jahrhunderts nach vorübergehendem Aufenthalt in Sachsen, Meißen und Vogtland nach dem südwestlichen Deutschland, um dort, wie er vor dem Inquisitionsgericht angab, nach Klerikern zu suchen, die nach der Regel Christi lebten; wir dürfen wohl annehmen, daß es für ihn sich hierbei zunächst um Anknüpfung von Beziehungen zu den Anhängern des Waldensertums gehandelt hat. Nachdem er in den Diöcesen Basel und Straßburg den kirchlichen Lehren entgegengetreten war, finden wir ihn in Speier zu längerem Aufenthalt und eng verbunden mit dem dortigen Schulrektor Peter Turnow von Tolkemit (s. d. A.), dessen Bekanntschaft Dränborf bereits an der Prager Universität gemacht hatte. In Speier, dessen Bürgerschaft damals der dortigen Geistlichkeit in leidenschaftlicher Feindseligkeit gegenüberstand, arbeiteten beide eine Manifest aus, das sich in heftiger Weise gegen den von der Geistlichkeit geforderten blinden Gehorsam, gegen deren frivole Exkommunikationen und gegen die weltliche Herrschaft des Klerus richtete und dazu aufforderte, die Ketten, in die die Hierarchie die Christenheit geschlagen, zu zerbrechen. Als gleichzeitig die Reichsstadt Weinsberg einen verzweifelten Kampf um ihre durch den gehaßten Städtefeind Konrad von Weinsberg bedrohte Reichsstandschaft zu führen hatte, trat Dränborf mit den mit der Reichsacht und dem Interdikt belegten Weinsbergern in Verbindung, ohne Frage, um diese für eine bewaffnete Erhebung gegen den deutschen Klerus zu gewinnen. Die von Dränborf an die Weinsberger gerichteten Briefe beantwortete der Rat in verbindlicher Weise und forderte Dränborf auf, selbst nach Weinsberg zu kommen; von Weinsberg aus fanden Dränborfs Manifeste auch in den mit Weinsberg verbündeten Reichsstädten Heilbronn und Wimpfen Verbreitung. Schon hatte Dränborf sich auf die Reise nach Weinsberg aufgemacht und eine Anzahl von Gesinnungsgenossen gleichfalls dahin entboten, als seine hochfliegenden Pläne durch die Verhaftung des in Speier zurückgebliebenen Peter Turnow und die Beschlagnahme von dessen Papieren zunichte gemacht wurden. Dränborf selbst

wurde im Laufe des Januar 1425 in Heilbronn, offenbar auf Veranlassung des glauben eifrigen Pfalzgrafen Ludwig, des Schutzherrn der Reichsstadt, gefangen gesetzt; auf d Pfalzgrafen Antrag wurde auch am 2. Februar von dem Würzburger Bischof Johann I zu dessen Sprengel Heilbronn gehörte, Dränborfs Überführung nach Heidelberg und sei
5 Aburteilung durch den Bischof von Worms und eine Anzahl von Heidelberger Professor verfügt. Am 13. Februar begann Dränborfs Verhör, dessen Protokolle leider nur unvo ständig erhalten geblieben sind, uns aber doch erkennen lassen, daß Dränborf mit b wundernswerter und unbeugsamer Treue an seinen religiösen Überzeugungen festgehalt hat. Rückhaltlos erklärte er seine Verwerfung des Eides, des Ablasses, der Unfel
10 barkeit der Konzilien, der Ceremonien der Messe, des blinden kirchlichen Gehorsam der Grade und Titel an den Universitäten, der Ausübung weltlicher Gerichtsbark durch Kleriker, des päpstlichen Primats, der Bettelorden, der Exkommunikationen u der weltlichen Herrschaft der Geistlichkeit und bekannte sich ebenso freimütig als A hänger der utraquistischen Lehre von der Kommunion; alle Versuche, ihn zum Wide
15 ruf zu bestimmen, blieben erfolglos. Dem bisher noch unbekannt gebliebenen, etn am 15. Februar erlassenen, Inquisitionsurteile gegen Dränborf zufolge hat man sei Hinrichtung aus Furcht vor weiterem Umsichgreifen hussitischer Lehren in ungewöhnlich Weise beschleunigt; am 17. Februar ist er in Heidelberg — nicht in Worms, wie bish allgemein angenommen wurde — auf dem Scheiterhaufen gestorben. — So tiefgehe
20 die Einflüsse auch erscheinen, die die taboritischen Ideen auf Dränborf ausgeübt habe so wird er doch keinesfalls schlechtweg als taboritischer Parteigänger gelten dürfen. V seinen Richtern hat er wiederholt erklärt, daß er seine Lehre den Dresdener Magiste Petrus und Friedrich verdanke; daß er deren religiöse Gedanken mit denen des Hussitism keineswegs idenfizierte, zeigt seine Angabe, daß Friedrich von Dresden der hussitischen Sel
25 nie beigetreten sei. Aller Wahrscheinlichkeit nach wird man Dränborfs religiöses Syste als die Frucht einer Verbindung von waldensischen und wiclifitisch-taboritischen Gedank zu betrachten haben. Von Luther (Sendschreiben an Hartmuth von Kronberg von 152 EA, Bd 53, 128) und Melanchthon (Fragstück von kaiserlicher und päpstlicher Gewalt, Mel.s Opera Vol. IX, 887; vgl. Responsiones ad impios articulos Bavaric
30 inquisitionis, 1559, Bogen B, 3b) ist Dränborf als Märtyrer der evangelischen Leh und Vorläufer der Reformation gefeiert worden. **H. Haupt.**

Dräseke, Joh. Heinr. Bernh., gest. 1849. — Hallische Jahrbb. 1838 S. 609 Blätter für litterar. Unterh. 1851 n. 133f.; AdB 5. Bd S. 373ff.

Joh. Heinr. Bernh. Dräseke ist geboren in Braunschweig am 18. Januar 1774 a
35 Sohn eines subalternen, viel beschäftigten und daher um seinen Sohn wenig bekümmert Beamten und einer frommen Mutter, deren er sich besonders dankbar erinnerte. J Jahre 1792 bezog er die Universität Helmstedt, in welcher damals Henke die herv ragendste Größe war. Es war weniger der positive Lehrgehalt des Rationalismus, v dem er angezogen wurde, als die humanistische Atmosphäre, die unter seiner Mitwirku
40 zur Herrschaft kam. Dräseke ergab sich mit schwärmerischer Liebe der neuen Richtung d Litteratur, namentlich dem Theater. Schon damals verfaßte er ein Drama, das in Brau schweig zur Aufführung kam, und noch 1817 vertrat er in der Schrift: „Das Heili auf der Bühne", die Einführung religiöser Sujets in die Bühnenwelt; nur die Kreuzigu Jesu und die Gesetzgebung auf Sinai sind als „zu kolossal für die Bühne" ausgenomme
45 Schon als 21jähriger Jüngling wird er zum Diakonus in das lauenburgische Lan städtchen Mölln berufen, erhält drei Jahre später die Hauptpredigerstelle und wird 18 Pastor in Ratzeburg. Hier erscheinen von ihm seine „Predigten für denkende Verehr Jesu", 1804—1812, 5 Bde, 1813 seine katechetische Schrift: „Glaube, Liebe und Ho nung". Schon hier war das Vaterland ein Gegenstand so innigen Interesses, und e
50 regten seine politischen Predigten ein solches Aufsehen bei dem französischen Feinde, d 1806 ein Detachement abgeschickt wurde, um ihn aufzuheben. Nur durch die Flucht entz er sich, seine Wohnung wurde geplündert, und erst nach dem Abzug der Franzosen kehr er wieder zu seiner Familie zurück.

Im Jahre 1814 wurde er auf einen größeren Schauplatz berufen, in eine Sta
55 welche unter wenigen der Zeit das Evangelium noch in Ehren hielt: nach Bremen. I diese Periode fallen seine vornehmsten Leistungen: „Die Predigten über Deutschlands Wiede geburt", 3 Bde 1814, „Predigt-Entwürfe über freie Texte", 2 Bde 1815, „Ueber d letzten Schicksale unseres Herrn", 2 Bde 1816, „Ueber frei gewählte Abschnitte der he Schrift", 4 Bde 1817—1818, „Christus an das Geschlecht dieser Zeit", 1819, „Gemäl

aus der heil. Schrift", 4 Sammlungen 1821—1828, „Vom Reich Gottes, Betrachtungen nach der heil. Schrift", 3 Bde 1830. Von den großartigen patriotischen Hoffnungen der Besseren der damaligen Zeit erfüllt, nahmen auch Dräsekes Predigten von dem Antritte dieses seines neuen Amtes an vorzüglich die Richtung auf Reformation des Staatslebens: die Predigten über Deutschlands Wiedergeburt sind gänzlich diesem Thema gewidmet. Die hier vorgetragenen Anschauungen und Grundsätze erinnern an die Ideale eines Klopstock, Stolberg, Claudius am Anfange der neunziger Jahre. „Möchtet ihr alle," heißt es in einer Predigt über Ga 4, 6. 7, „die ihr berufen seit, den Völkern voranzugehen, dahin trachten, daß man bald mit Wahrheit zeugen könne: Nun ist hie kein Knecht mehr. Wir sind eurer nicht müde, aber mündig möchten wir werden, um euch desto verständiger zu ehren. Wir begehren nicht, eurer Leitung uns zu entwinden, aber das wissen wir, daß gute Fürsten wie gute Erzieher ihr Hauptaugenmerk darauf richten, ihren Pflegebefohlenen immer entbehrlicher zu werden" (II, S. 104). — Eine solche Sprache konnte nicht lange ungeahndet bleiben, es erging vom Bundestage ein Dekret an den Senat, entweder solche politische Predigten zu verhindern oder den Prediger zu entfernen. Dräseke schwieg, und fing sein Schweigen in einer männlichen, energischen Predigt über den Text an: „Ich will schweigen und meinen Mund nicht aufthun, Gott wirds wohl machen".

Es waren besonders die Predigten vom Reiche Gottes, durch welche Friedrich Wilhelms III. Blicke auf Dräseke gerichtet wurden, als im Jahre 1832 Westermeier, der Bischof der Provinz Sachsen, gestorben war; auch eine Schrift zu Gunsten der Union von 1817 „über den Konfessionsunterschied der protestantischen Kirchen" hatte dem Könige wohlgefallen. Auf dem neuen Schauplatze seiner Thätigkeit gewann Dräsekes Name diejenige Bedeutung, welche ihn in der Geschichte des preußischen Kirchenwesens auf die Nachwelt bringen wird. Wer in der Provinz Sachsen dessen Zeuge gewesen, wird gestehen, daß in diesem Jahrhunderte wenigstens, und vielleicht überhaupt seit Jahrhunderten, noch kein Kirchenfürst aufgetreten war, welchem ein solches Maß der Bewunderung und eine solche Allgemeinheit der Teilnahme zu teil geworden. Fragen wir nach dem Grunde, so wird das Hauptgewicht auf die Gabe der Beredsamkeit gelegt werden müssen. Doch war es diese keineswegs allein, es war die Freiheit von jedweder Parteistellung, die Humanität des Charakters, und das Imponierende der äußeren Erscheinung. Aber auch die besondere Krisis der Periode trug das ihrige dazu bei. Man hatte angefangen, des Rationalismus müde zu werden, es war ein Verlangen nach Christus und Christentum erwacht. Die ungeheure Schmach zu teilen, welche damals auf dem Pietistennamen ruhte, hatten wenige den Mut. Hier nun trat ein Bischof auf mit begeistertem Zeugnis für das Evangelium und doch in seinen persönlichen Beziehungen in den freundschaftlichsten und verehrungsvollsten Verhältnissen zu allen denjenigen, gegen welche der Pietismus als gegen Feinde Christi Front zu machen für Gewissenspflicht erachtete. Auch waren die Zumutungen, welche hier das Evangelium machte, so mild und liberal gehalten, so fern vom Rigorismus der Pietisten! Kein Wunder, daß so viele auf diese Bedingungen hin dem neuen glanzvollen Meteor sich anschlossen, welche dem Bußrufe der Pietisten aufs entschiedenste sich entgegenstellten. In diesem Glanze, in diesem Glorienschein, unter diesem allgemeinen Applaus durchzog der sächsische Bischof Städte und Dörfer der Provinz Sachsen, predigte jetzt vor den Landgemeinden, dann wieder in der königlichen Schloßkapelle zu Berlin, bis — zum Jahre 1840. Es war dies das verhängnisvolle Jahr, in welchem der Mann, der über allen Parteien zu schweben wünschte, selbst zu einer Parteistellung genötigt wurde, und damit den verborgenen Feind auf den offenen Schauplatz rief. — Der Pastor Sintenis war in einem Zeitungsartikel gegen die Anbetung Christi als gegen einen verwerflichen Aberglauben aufgetreten. Dräseke konnte hierzu nicht schweigen, er hat bald darauf eine Predigt mit den Worten begonnen: „So umringen wir dich mit unserem Festliebe, Weltheiland, du Erretter von allem Übel, du Erbarmer in jeglicher Not" — gerade diejenigen Worte, gegen welche Sintenis seinen Angriff gerichtet hatte. Aber auch in amtlicher Weise konnte der Bischof nicht schweigen. Das Konsistorium erließ zwei Reskripte an Sintenis, der Bischof legte in seinem Auftrage ihm einen Widerruf vor, und als der Angeschuldigte sich weigerte, äußerte er: „So können Sie nicht länger evangelischer Prediger bleiben, ich kann Sie als Amtsbruder nicht mehr begrüßen". Das bischöfliche Urteil war hiermit gesprochen. Gemäß dem damaligen Protestmanöver erfolgt nun zunächst ein Protest des Kirchenvorstandes an das Konsistorium, dann des Magistrats an das Ministerium. Gemäß der diplomatischen Halbheit der damaligen Regierungsmaximen wurde der Oberhirte mit seiner Drohung fallengelassen und Vermittelung empfohlen. Die so energisch aufgenommene Anklage endigte mit einer zahmen Verwarnung. So war der den

Rationalisten drohende Stachel im kritischen Augenblicke wieder zurückgezogen worden Von da an hatte der Rationalismus mit dem bewunderten Manne gebrochen. Der lang verhaltene dumpfe Groll erhielt Worte in der pseudonymen Schrift des Pfarrers König von Anderbeck: „Der Bischof Dräseke und sein achtjähriges Wirken im preußischen Staate" 1840. Mit der hämischen Kritik, welche dem Rationalismus jener Zeit eigen war, wird das Wirken Dräsekes vom Standpunkte einer kalten Geschäftspragmatik aus durch die Hechel gezogen; der Geist dieses Wirkens blieb unverstanden und unberührt, desto schneidender aber traf die Kritik die mancherlei persönlichen Schwächen und die Vergehen gegen amtliche Geschäftsordnung. Hier nun sollte die Schwäche des sonst so ehrungswürdigen Mannes offenbar werden. Gegen diesen verhältnismäßig so leichten Lanzenstich fehlt seiner Brust der Panzer. Von der Zeit an verlangte Dräseke den Abschied von dem Amte, für welches ihm, wie er in seiner Kleinmütigkeit meinte, der Boden entzogen sei Im Jahre 1843 willigte endlich der König ein: Dräseke wurde unter der Bedingung entlassen, in der Nähe des Königs bei Potsdam seinen Wohnsitz zu nehmen. Hierher zog er sich zurück, und neben fortgesetzten Studien widmete er seine Kräfte nur noch einzelnen Predigten vor dem ihn so hoch ehrenden Monarchen. Nur noch einmal trat sein Name vor die Öffentlichkeit im Jahre 1845 bei dem Proteste von Sydow, Jonas und Konsorten gegen die evangelische Kirchenzeitung, den er mitunterzeichnete. — In den Stürmen des Jahres 1848 werden die alten liberalen Hoffnungen in ihm wieder wach, er schreib im April dieses Jahres an einen Freund: „Der europäische Weltacker ist aufgerissen, um Gott gebe es, ein Garten zu werden mit lauter Pflanzen, die der himmlische Vater gepflanzt. Die Hoffnungen, denen sich ein vertrauendes Herz hingiebt, sind schön, wenn gleich viel tausend Herzen, durch welche mittenhin die gewaltige Pflugschar gegangen, an tiefen Wunden bluten — oft will der gute Mut schon ein anderes im Keime sehen" Er starb am 8. Dezember 1849.

Richten wir den Blick auf Dräseke als theologischen Charakter. Bis in die zwanziger Jahre ist es der Herdersche Humanismus mit Pelagianischer Grundlage, welcher in seinen litterarischen Produkten herrscht. Das Christentum ist von ihm erfaßt als die höchste Erscheinung des wahrhaft Menschlichen, doch ohne Erkenntnis des „schwarzen Pfefferkorns im Herzen". Von der Buße schweigt die Predigt, wie ernst sie auch — und ernster als Herder — die Pflichten christlicher Sittlichkeit ans Herz legt. Noch sind ihm seine Zuhörer „die Edeln", die „Besseren". Viel ist noch die Rede von den abstrakten Idealen „des Lichts, der Kraft, der Wahrheit", dennoch tritt bei ihm markierter als bei Herder die persönliche Erscheinung Christi, wenn auch nur als „des angebeteten Meisters", „des Edelsten unter den Edlen", „des göttlichen Dulders" als Mittelpunkt des Christentums in den Vordergrund. Das Sentimentale bricht nur hier und da durch, überwiegend ist der sittliche Ernst. Glockentöne und Blütenduft enthält nur seine Schrift für die Jugend „Glaube, Liebe und Hoffnung", von jambischem Versmaß getragen. Dennoch dürfen wir nicht vergessen, daß auch dieses Maß von Christentum für die damalige Zeit noch zu groß war und den Vorwurf der Frömmelei zu befürchten hatte, weshalb die Ermahnung an seine Zuhörer, denselben nicht zu scheuen. Ein reicheres Maß christlicher Einsicht und Vertiefung tritt uns in den Predigten über das Reich Gottes entgegen. Selbst das Bekenntnis zu der Lehre vom Satan wird hier nicht mehr gescheut; er spricht gegen diejenigen, „welche kein wirkliches Vorhandensein eines Reiches der Finsternis annehmen, vielmehr den Teufel samt seinen Werken der Finsternis leugnen (III, S. 47). Noch energischer werden die positiven Bekenntnisse in den Magdeburger Predigten; gewaltig läßt er die Fragen an die Brust der Zuhörer dringen: „Was dünket euch von Christo, wessen Sohn ist er" (1832), „wer ist ein Lügner, ohne der da leugnet, daß Jesus der Christ sei" (1838). Auch der Blick in die Tiefen der Menschen fängt an mehr auf den Grund zu schauen. Nach einem Richtmaß kirchlicher Rechtgläubigkeit beurteilt zu werden, lehnt indes auch in seiner spätesten Periode der Redner ab. Für die Einheit der Gläubigen kennt er kein anderes Band als die Schrift. Es konnte nicht fehlen, daß, als der Bischof einen Sintenis durch die Verweisung auf die Agende und die Bekenntnisse der Kirche schrecken wollte, er an seine eigenen Aussprüche erinnert wurde (König, 30 Fragen an die Fakultäten zc. 1841). Auch noch später richtete Dräseke an Schreiber dieses die Frage: „Ob wohl die Kirche je größeres Unglück erlitten, als durch den Vorwitz der Menschen, der in Konzilien und vorgeschriebenen Bekenntnissen unfaßliche Geheimnisse zur festen Satzung habe machen wollen". Mit solchen Ansichten über die Bekenntnisse ließ sich denn freilich ein kirchliches Disziplinaramt schwer verbinden und die Ausbrüche subjektiven Affekts, in denen Dräseke in seinem Gutachten über Sintenis denselben als einen Judas

und Giftmischer bezeichnet, erschienen den Gegnern eben nur als subjektive und daher unberechtigte Aufwallungen.

Was den homiletischen Charakter des großen Redners betrifft, so kann darüber nur eine Stimme sein — daß ihm unter den ersten der deutschen Kanzelredner eine Stelle anzuweisen sei. An seinen frühesten homiletischen Produkten möchte sich die Volksmäßigkeit noch sehr vermissen lassen. Er will „zu denkenden Verehrern Jesu" reden und erklärt in der Vorrede zu dieser Predigtsammlung ausdrücklich: „ich schließe hierdurch alle diejenigen, welche nicht denken mögen, von der Lesung meines Buches aus . . durch eine Popularität, welche in der Art und dem Maße, wie man sie hin und wieder empfehlen will, offenbar zur Gemeinheit herabsinkt, dürfte dem religiösen Kultus in unseren Tagen nicht abgeholfen werden". Er hat die höheren Stände vor Augen gehabt, hat teilweise nur diese ansprechende Themata behandelt, und dies in jener mehr reflektierenden Form, wie sie damals die herrschende geworden war. Schon in den Predigten „über freigewählte Abschnitte" 1819 fängt indes die Reflexion mehr zurückzutreten an. Je länger je mehr nimmt die Verständlichkeit und Volksmäßigkeit zu. Bei aller Phantasiefülle doch keine Ueberladung; kurze Sätze, geistreiche Schlagworte, Innigkeit und Herzlichkeit. Er gewann diejenige Sprache, welche, während sie den Gebildeten fesselt und beschäftigt, dem gemeinen Manne zu Herzen spricht. Auch in der Formation von Thema und Teilen wurde er allmählich kanzelgerechter. Die bloßen Überschriften: „über die Kirchenregister dieses Jahres", „Frühlingspredigt", „Christus die Bruthenne" u. s. w. verlieren sich, doch war er auch schon früher in dieser Hinsicht nicht einem bestimmten Schematismus gefolgt. Auch manches geistreiche Thema in Form des Urteils enthalten die früheren Predigten; wir wollen nur des einen trefflich gewählten gedenken über AG 2: „das Christentum ist die Muttersprache der Menschheit" — „im Christentum hört jeder die Sprache, darin er geboren ist", daher es sich nie überleben kann. Auffallend sind bei dem ästhetisch so tief Gebildeten auch noch in späterer Zeit einzelne Geschmacklosigkeiten. In den späteren Visitationspredigten waren es namentlich die Etymologisierungen der Personen- und Ortsnamen, welche, während sie prätendierten, geistreich zu sein, selbst im Volke lächerlich wurden. Zur Zeit seines Auftretens in der Provinz Sachsen war für viele Prediger noch Reinhard das mustergiltige Vorbild, andere hatten von dem Hallischen Professor der Homiletik Marx sich die homiletische Schnürbrust anlegen lassen: solchen Schematisten mußte die freiere Bewegung Dräsekes als Gesetzlosigkeit erscheinen, auch hierauf war daher ein Teil der Angriffe gerichtet. Noch größeren Anstoß gab das große Heer der jungen Nachtreter und Nachbeter.

Der magdeburgischen Periode gehören noch zahlreiche einzeln gedruckte Predigten an und seine „nachgelassenen Schriften", herausgegeben von Tim. Dräseke, 2 Tle., 1850. Den Vorzug vor allen anderen möchten wir den „biblischen Gemälden" geben, diesen Meisterstücken biblischer Kleinmalerei.

Mit Dräsekes Abtreten war auch seine Zeit vorüber. Während der Zeit seines Wirkens ist jedoch unleugbar eine anregende Kraft von ihm ausgegangen, wie in dieser Ausdehnung von wenigen. So sollte denn der Provinz Sachsen sein Andenken unvergeßlich bleiben: bei mancherlei menschlicher Schwäche war doch sicherlich eine Kraft des hl. Geistes darin.

Tholuck †.

Dragonaden s. Nîmes, Edikt von.

Drei-Kapitelstreit. — Quellen: Die meisten Aktenstücke, namentlich die zur 5. allgemeinen Synode im 9. Bande von Mansi, Conc. Coll. ampliss. Liberatus, Breviarium causae Nestorianorum et Eutychianorum cp. 24 (MSL 68, 1049 f.); Victor Tunnun. Chron. ed. Th. Mommsen (Chron. Min. 2, Berol. 1894) p. 200—203 (MSL 68, 956—960); Facundus Hermian. pro defens. trium capit. ll. XII in MSL 67, 521—852; Liber contra Mocianum Scholasticum 853—868 und Epistula fidei catholicae 867—878; Fulgentius Ferrandus, Epistola (ad Pelagium et Anatolium) pro tribus capp. (adv. Acephalos) in MSL 67, 921—928; Rusticus Diaconus, etc. Acephalos Disputatio in MSL 67, 1167—1254. — Litteratur: H. Norisii Dissertatio hist. de synodo quinta, verbunden mit der Hist. Pelag., Patav. 1673 u. ö., besonders in den Opp. Nor. ed. Ballerini 1, Veron. 1729, 550—820 (vgl. auch die defensio des N. gegenüber Garnier in Opp. 4, 985 sqq.); J. Garnerius (Garnier), Diss. de syn. V, hinter seiner Ausgabe des Liberatus MSL 68, 1051—1096, umgearbeitet im Auctarium opp. Theodoreti, ed. J. L. Schulze 5, Hal. 1774, 512—607 (MSG 84, 455—548); Chr. W. F. Walch, Entw. einer vollst. Hist. d. Ketzereien u. s. w. 8, Leipzig 1778, 4—468; J. M. Schroeckh, Christl. KG 18, Leipzig 1793, 570—608; C. J. v. Hefele, Conciliengesch.[2] 2, Frb. 1875, 798—924; A. Dobroklonskij, Die Schrift des Facundus, Bischofs von Hermiane: pro defensione trium capp., Moskau 1880 (russ.). S. dazu A. Harnack in ThLZ 5, 1880, 632—635; A. Harnack, Lehrbuch d. DG[3] 2,

Frb. 1894, 392—399; J. Schwane, DG d. patrist. Zeit, Freib. 1895, 374—378; A. Knecht, Die Religionspolitik Kaiser Justinians I., Würzb. 1896, 125—140; H. Hutton, the Church of the sixth Century, Lond. 1897, 162—179.

Der Drei-Kapitelstreit, eine der wichtigsten, wenn auch unerquicklichsten Episoden in 5 der byzantinischen Kirchenregierung Justinians, hängt eng mit den monophysitischen Bewegungen zusammen. Die Verhältnisse legten den Wunsch nahe, die mächtige monophysitische Partei womöglich noch für die Reichskirche zu erhalten durch Zugeständnisse, doch ohne ausdrückliche Preisgebung der ihnen entgegenstehenden Synode von Chalcedon (451). Theodorus Ascidas, seit 537 Bischof von Cäsarea in Kappadocien, eifriger Origenist, hatte 10 die Verdammung der origenistischen Irrtümer durch die Synode von Konstantinopel unter Menas (544) erleben müssen; um die Aufmerksamkeit des ihm persönlich gewogenen Kaisers durch eine Diversion hiervon abzulenken (so Domitian von Ancyra bei Fac. Herm. pro def. etc. IV, 4 vgl. I, 2 [MSL 67, 627 vgl. 532], etwas anders Liber., brev. c. 24), soll er die Gewinnung vieler Monophysiten in Aussicht gestellt haben, wenn gegen die 15 Hauptvertreter der antiochenischen (nestorianischen) Dogmatik, welche dem Cyrill soviel zu schaffen gemacht hatte und dann doch nur durch einen Kompromiß unschädlich gemacht worden war, ein Schlag geführt werde. Auf diese Anregung erließ Justinian noch 544 ein Edikt, worin die Verdammung der sogenannten drei Kapitel ausgesprochen war, nämlich 1. der Person und Schriften des großen, schon in den früheren Kämpfen stark angefoch- 20 tenen Theodor von Mopsvestia, 2. der Schriften Theodorets für Nestorius und gegen Cyrill, 3. des Briefs, welchen Ibas von Edessa an den Perser Maris „geschrieben haben solle" (*κεφάλαια*, capitula eigentlich formulierte Sätze — häufig verdammende —, dann die durch sie bezeichneten Gegenstände oder Punkte, ja geradezu die durch sie bezeichneten Personen oder Schriften; so in der 5. ökumenischen Synode: wir verdammen die drei 25 Kapitel d. i. den gottlosen Theodor ꝛc.). Theodor, der vielgehaßte, war seiner Zeit doch von Theodosius II., als im Frieden der Kirche gestorben, in Schutz genommen worden, Theodoret, Ibas und dessen Brief waren zu Chalcedon ausdrücklich als rechtgläubig anerkannt. Die Konzession an die Monophysiten erschien trotz aller gegenteiligen Verwarnung notwendig als Untergrabung der Autorität des 4. allgemeinen Konzils. Und dies 30 durch ein kaiserliches Edikt, das einfach die Zustimmung der Bischöfe forderte! Das Widerstreben in der griechischen Kirche war gleichwohl nicht nachhaltig; Menas, der Patriarch von Konstantinopel, der anfangs widerstrebte, übte nachher selbst im Sinne des Kaisers starken Druck auf seinen Klerus aus. Zäher dagegen war der Widerstand der lateinischen Kirche, schwankend aber und hinterhaltig das Verhalten des zwischen die Rück- 35 sicht auf den Kaiser und auf die Stimmung der lateinischen Kirche gestellten römischen Bischofs Vigilius (für das Einzelne s. d. A.). Auf der kirchlichen Versammlung zu Konstantinopel unter Vigilius (548) reichten die genugsam bearbeiteten Bischöfe schriftliche Vota für die Verdammung der drei Kapitel ein, Vigilius that im Judicatum vom 11. April 548 dasselbe, wenn auch unter Wahrung des Ansehens der chalcedonensischen Synode. 40 Der im Abendland allgemeine Widerspruch fand besonders durch Bischof Facundus von Hermiane (pro defensione trium capitul., bald nach Erscheinen des Judikatums vollendet; hier noch nicht direkte Polemik gegen Vigilius, wie in der späteren Schrift c. Mocianum) schriftstellerischen Ausdruck; eine Synode zu Karthago unter Reparatus schloß den römischen Bischof von der Kirchengemeinschaft aus. Vigilius erlangte vom Kaiser 45 Zurückstellung seines Judikatums und Zusage einer herbeizuführenden synodalen Entscheidung, aber nur gegen seine geheime eidliche Zusage, sich für eine Entscheidung im Sinne des Kaisers zu bemühen. Die von Justinian zur Synode geladenen illyrischen Bischöfe lehnten ab zu erscheinen; von den nordafrikanischen kam Reparatus mit einigen Gesinnungsgenossen, um zu widerstehen und unter dem Vorwand politischer Beschuldigungen 50 abgesetzt und verbannt zu werden. Da der Kaiser jetzt wieder die Sache durchkreuzte durch ein zweites an die ganze Christenheit gerichtetes Edikt voll kaiserlicher Dogmatik (*ὁμολογία πίστεως* bei Mansi IX, 537—582; MSG 86, 1, 993—1035), ermannte sich Vigilius zu entschiedener Verwerfung der Verdammung der drei Kapitel und mußte vor dem Zorne des Kaisers wiederholt an heiliger Stätte Schutz suchen. Vergeblich suchte der 55 Kaiser auch durch beruhigende dogmatische Erklärungen seiner Theologen auf Vigilius zu wirken, er verweigerte die Teilnahme an der im Mai 553 unter Vorsitz des Eutychius von Konstantinopel (s. d. A.) zusammentretenden Synode (5. ökumenische), welche sich mit den Ketzereien Theodors und der Schriften Theodorets beschäftigte und nachzuweisen suchte, nur einzelne Teilnehmer, nicht aber das Konzil von Chalcedon als solches habe den Brief 60 des Ibas gebilligt. Während dessen setzte Vigilius sein Constitutum de tribus capi-

tulis (14. Mai 553, von einer Anzahl abendländischer Bischöfe mitunterschrieben) auf, welches seine Verwerfung vieler irriger Sätze Theodors erklärte, aber doch nachdrücklich gegen die Verdammung der drei Kapitel protestierte. Der Kaiser nahm aber die Schrift nicht an und parierte den Streich dadurch, daß er der Synode alle früheren Äußerungen des Vigilius, wodurch dieser sich insgeheim den Absichten des Kaisers verpflichtet hatte, 5 mitteilte. Die weitläufige Schlußsentenz des Konzils mit ihren 14 Anathematismen kam in der 8. Sitzung vom 2. Juni 553 im Sinne des Kaisers zu stande. Ohne erheblichen Widerstand gelangten ihre Beschlüsse in der griechischen Kirche zur Annahme, freilich auch ohne daß dadurch die Monophysiten wären gewonnen worden; dagegen bewirkten sie in der lateinischen Kirche tiefgehende Spaltungen. Der Widerstand des Vigilius wurde bald 10 gebrochen (seine nachgebenden Erklärungen vom 8. Dezember 553 und 23. Februar 554). Die am meisten ins Gewicht fallende Opposition der afrikanischen Kirche wurde seit 559 durch die Bemühungen des Primasius von Karthago überwunden. Dagegen trennten sich wegen der Anerkennung der 5. Synode durch Vigilius und seinen Nachfolger Pelagius die oberitalienischen Kirchen, an ihrer Spitze Aquileja und Mailand, von Rom. Vergeblich 15 stellte nach Justinians Tode ein beschwichtigendes Edikt Justins II. den Streit als unerheblich dar. Die Kirchenspaltung zwischen Rom und Oberitalien dauerte unter den durch die Eroberung der Longobarden eigentümlich sich verwickelnden Verhältnissen trotz wiederholter Bemühungen fort, bis es Gregor dem Großen gelang, Mailand und die vom dortigen Erzbischof beeinflußte Königin Theodelinde zu gewinnen, freilich nur durch völliges 20 Inschattenstellen (eigentlich Verleugnen) der 5. Synode und geflissentliche Hervorhebung der chalcedonensischen. Was Istrien betrifft, so ging zwar das wegen der Longobarden von Aquileja nach Grado verlegte Patriarchat unter griechischer Herrschaft bald nach Gregors Tode Kirchengemeinschaft mit Rom ein; aber ihm stellten die katholischen Bischöfe unter der Herrschaft der Longobarden und des Herzogs von Friaul ein eigenes Patriarchat 25 Aquileja gegenüber, das noch bis gegen Ende des 7. Jahrhunderts von Rom getrennt blieb. Im übrigen hat das Abendland von dieser fünften allgemeinen Synode nur wenig Notiz genommen. **W. Möller † (G. Krüger).**

Dresden, Konvent von 1623 s. Kenosis.

Droste-Vischering, Clemens August, Freiherr von, Erzbischof von Köln, 30 gest. 1845. — G. F. H. Rheinwald, Allgemeines Repertorium für die theologische Litteratur und die kirchliche Statistik registriert sorgfältig die ausgedehnte zeitgenössische Litteratur über das „Kölner Ereignis" in fünf Artikeln: 22. Bd Berlin 1838 S. 229—247: 24 Schriften; 23. Bd 1838 S. 25—50: 7; 24. Bd 1839 S. 36—51: 20; 25. Bd 1839 S. 139—159: 18; 27. Bd 1839 S. 214—236: 21; 29. Bd 1840 S. 222—250: 21; 31. Bd 1840 S. 135—157: 35 12; und in Nachträgen: 35. Bd 1841 S. 212—238: 30; 36. Bd 1842 S. 242—249: 12; 37. Bd 1842 S. 38—70: 25, insgesamt also 190 Schriften; derselbe, Acta Historico-ecclesiastica seculi XIX, Jahrgang 1836, Hamburg 1839 S. 318—358; Jahrgang 1837, 1840 S. 379—585 (wertvolle Zusammenstellung des wichtigsten urkundl. Materiales zur Gesch. des Kölner Kirchenstreites); A. v. Roskovány, De matrimoniis mixtis inter catholicos et pro- 40 testantes tom. II, Quinque-Ecclesiis 1842; Christian Carl Josias Freiherr v. Bunsen. Aus seinen Briefen und nach eigener Erinnerung geschildert von seiner Witwe. Deutsche Ausgabe, durch neue Mitteilungen vermehrt v. Fr. Nippold 1. Bd, Lpzg. 1868 S. 454 ff. 547 ff.; Briefe an Bunsen von römischen Kardinälen und Prälaten, deutschen Bischöfen und anderen Katholiken aus den Jahren 1818 bis 1837 mit Erläuterungen herausgegeben von Fr. Heinr. Reusch, 45 Leipzig 1897; L. von Ranke, Aus dem Briefwechsel Wilhelms IV. mit Bunsen, Leipz. 1873, S. 34 ff.; Diplomatische Korrespondenz über die Berufung des Bischofs Johannes von Geissel von Speyer zum Coadjutor des Erzbischofs Clemens August Freiherrn von Droste zu Vischering von Köln herausg. von K. Th. Dumont, Freiburg i. B. 1880.

J. v. Görres, Athanasius, Regensbg. 1837; H. Fr. Jacobson, Ueber die gemischten Ehen 50 in Deutschland u. insbesondere in Preußen, Lpzg. 1838; K. A. Hase, Die beiden Erzbischöfe. Ein Fragment aus der neuesten Kirchengeschichte, Leipzig 1839; derselbe, Kirchengeschichte auf der Grundlage akademischer Vorlesungen 3. Tl., 2. Abt. 2, 2, § 328, Leipzig 1892; E. Raßmann, Nachrichten von dem Leben und den Schriften münsterländischer Schriftsteller des achtzehnten und neunzehnten Jahrhunderts, Münster 1866, S. 89—92; A. Eichhorn, Die Aus- 55 führung der Bulle de salute animarum in den einzelnen Diöcesen des preußischen Staates durch den Fürstbischof von Ermland, Prinz Joseph von Hohenzollern: Zeitschrift für die Geschichte und Altertumskunde Ermlands (1870) 5. Bd S. 1—130; O. Mejer, Zur Geschichte der römisch-deutschen Frage Tl. 1—3, 1 Rostock 1871—74, Tl. 3, 2 Freiburg i. B. 1885; H. Schmid, Geschichte der katholischen Kirche Deutschlands von der Mitte des achtzehnten 60 Jahrhunderts bis in die Gegenwart, München 1872—74; E. Friedberg, Die Grenzen

zwischen Staat u. Kirche u. die Garantien gegen deren Verletzung, Tübingen 1872, S. 337 ff.; derselbe, Die Grundlagen der preußischen Kirchenpolitik unter König Friedrich Wilhelm IV., Leipzig 1882; W. Maurenbrecher, Die preußische Kirchenpolitik und der Kölner Kirchenstreit, Stuttgart 1881; H. v. Sybel, Klerikale Politik im 19. Jahrhundert, Bonn 1874; Ennen, Clemens August von Droste-Vischering: AdB 5. Bd, Leipzig 1877, S. 420—431; Marx, Cl. Aug. v. Dr.-Visch., Kirchenlexikon 3. Bd, Freiburg i. B. 1884 S. 2073—2081; Fr. Nippold, Handbuch der neuesten Kirchengeschichte 3. Aufl. 2. Bd (Geschichte des Katholicismus seit der Restauration des Papsttums), Elberfeld 1883, § 55 S. 678 ff., S. 837 ff.; derselbe, Die verschiedenen Stadien des sogenannten preuß. Kirchenstreites, PJ 23, 325 ff.; 24, 381 ff.; J. Hergenröther, Handbuch der allgemeinen Kirchengeschichte, 3. Bd 3. Aufl., Freiburg i. B. 1886, S. 807 ff.; H. Brück, Geschichte der katholischen Kirche im 19. Jahrhundert, Bd 2 (Geschichte der katholischen Kirche in Deutschland II), Mainz 1889, S. 268 ff.; H. von Treitschke, Deutsche Geschichte im 19. Jahrhundert, 4. Teil, Leipzig 1889, S. 683 ff. 5. Teil 1894 S. 276 ff.; Tibus, Münster, Kirchenlexikon 8. Bd (1893) S. 1998 ff.; O. Pfülf S.J., Cardinal von Geissel. Aus seinem handschriftlichen Nachlaß geschildert, 2 Bände, Freiburg i. B. 1895. 96.

1. **Bis zum Abschluß der ersten Periode seiner öffentlichen Wirksamkeit 1820.** — Clemens August entstammte der alten reichsfreiherrlichen Familie der Erbdrosten zu Vischering, wurde am 21. Jan. 1773 zu Münster geboren und hat hier auch seine Ausbildung erhalten. Der Umstand, daß auch zwei seiner Brüder dem geistlichen Stande sich gewidmet haben, zeigt, welcher Geist in dem Elternhaus herrschte. Dazu kamen dann noch starke geistliche Anregungen von dem Kreise bedeutender Persönlichkeiten, welchen die Fürstin von Gallitzin († 27. April 1806) seit 1779 hier um sich zu versammeln wußte. Schon 1791 empfing Clemens August eine Dom-Präbende in Münster, unternahm dann mit seinem Bruder Franz Otto (geb. 13. Sept. 1771, gest. als Domherr in Münster 26. Febr. 1826) in den Jahren 1795—97 in Begleitung ihres Hauslehrers J. Th. H. Katerkamp, des späteren, durch seine kirchenhistorischen Arbeiten bekannten Professors und Dombechanten (gest. 1834), Reisen durch Deutschland, die Schweiz und Italien, mit längerem Aufenthalt in Rom, und wurde nach seiner Rückkehr von seinem Bruder Caspar Maximilian (geb. 9. Juli 1770), der 1795 in Münster Weihbischof geworden war, ebendaselbst am 14. Mai 1798 zum Priester ordiniert. Nun folgten zunächst einige Jahre stiller Berufsthätigkeit, in welchen seine Persönlichkeit ausreifen und seine Überzeugungen sich befestigen konnten; dann rief man ihn auf einen bedeutungsvollen Posten.

Als durch den Reichsdeputationshauptschluß vom 25. Februar 1803 Münster unter preußische Herrschaft kam, war der dortige Bischofsstuhl seit dem Ableben des Maximilian Franz von Österreich (27. Juli 1801), welcher zugleich Erzbischof von Köln gewesen, noch vakant, da der zum Nachfolger gewählte (9. Sept., 7. Okt. 1801) Erzherzog Anton Victor durch Preußen nicht anerkannt worden war. Fürstenberg, der Generalvikar des letzten Fürstbischofs, war daher zum Bistumsverweser erwählt worden und hatte bis zu seiner Erkrankung am Anfang des Jahres 1807 die Verwaltung der Diöcese ausgeübt. Dann wurde der Domkapitular Clemens August von Droste-Vischering auf seinen Wunsch am 18. Januar ihm als Koadjutor bestellt und nach seinem Tode 16. September 1810 zu seinem Amtsnachfolger gewählt. In der Zwischenzeit wechselten die Landesherren; durch den Frieden zu Tilsit (9. Juli 1807) fiel Münster an das Königreich Westfalen, am 10. Dezember 1810 wurde es dem französischen Kaiserreich einverleibt. Im folgenden Jahr wurden sämtliche Kapitel, Klöster und geistliche Korporationen, auch das Domkapitel, durch kaiserliches Dekret aufgehoben, später aber durch Verfügung vom 24. August 1812 das Domkapitel wieder hergestellt, freilich in stark veränderter Form. Denn nicht nur sollte die Zahl seiner Mitglieder (40) auf elf beschränkt werden, sondern es sollten auch alle diejenigen ausgeschlossen werden, welche außerhalb des Reiches lebten oder nicht dem Priesterstande angehörten. Da bei diesem Verfahren nur 6 Domherren in ihren Stellen bleiben konnten, wurden durch den Kaiser (1. Mai 1813) weitere 5 Mitglieder ernannt. Auf Grund des Konkordates von 1801, welches aber für Münster keine Geltung hatte, schritt Napoleon nunmehr dazu fort, den erledigten Bischofsstuhl zu besetzen, und entschied sich für den westfälischen Grafen Ferdinand August Spiegel (geb. 25. Dezember 1764), welcher seit dem Jahre 1799 die Würde des Dombechanten in Münster bekleidete. Derselbe erhielt die Nachricht von der erfolgten kaiserlichen Ernennung (14. April) durch den französischen Präfekten und wurde zur sofortigen Reise nach Paris gezwungen, um dort vor der Kaiserin Marie Luise am 27. Juni den Eid zu leisten. Der Befehl des Kaisers ging dahin, die Verwaltung der Diöcese sofort anzutreten, und zwar bis zu der, von dem Papst Pius VII. zunächst versagten, kanonischen Institution in der Stellung als Kapitular-

vikar. Dieses Amt aber hatte seit mehreren Jahren inne — Droste-Vischering! Schließlich einigten sich die beiden in einem geheim gehaltenen Ausgleich (31. August) dahin, daß Spiegel in einem Revers zugab, als Substitut Drostes zu amtieren, und dafür von diesem als zweiter Kapitularvikar anerkannt wurde; an demselben Tag übernahm Spiegel die Diöcesanverwaltung als „Kapitularvikar und ernannter Bischof". Als nun aber wenige Monate später im November desselben Jahres Münster unter die preußische Herrschaft zurückkehrte, wollte Droste diese Abmachung, welche er nur als Provisorium, unter dem Druck der Verhältnisse abgerungen, betrachtete, sofort wieder aufheben. Spiegel aber beurteilte dieselbe als ein Definitivum, verweigerte daher den Rücktritt und fand bei dieser Haltung Unterstützung seitens des Oberpräsidenten von Vincke. Erst die 1814 unternommene Reise Drostes nach Rom machte der Unsicherheit ein Ende; der Papst verwarf den Vertrag. Unter dem 31. März 1815 widerrief Droste nunmehr seine Substitution, übernahm wieder die Leitung des Bistums, erklärte zugleich auf Befehl Pius VII. das napoleonische Domkapitel für unrechtmäßig und restituierte das alte. Trotz der Gutachten des Theologen Hermes und des Kanonisten Cordes (Reusch XVI Anm. 1) trat Spiegel jetzt in seine frühere Stellung als Domdechant zurück.

Der längere Aufenthalt in Rom scheint Droste aggressiv gestimmt zu haben und der Umstand, daß Münster nun dauernd einem ketzerischen Regenten unterstellt wurde, mochte seine polemischen Neigungen noch verstärken, jedenfalls stand diese zweite Phase seines Vikariates von Anfang an unter dem Zeichen des Kampfes. — Die ihn leitenden Grundsätze über das Verhältnis von Kirche und Staat zeigte in dankenswerter Offenheit die Schrift „Über die Religionsfreiheit der Katholiken bei Gelegenheit der von den Protestanten in dem laufenden Jahr zu begehenden Jubelfeier" (Okt. 1817 Münster): I. „Zur Religionsfreiheit der Katholiken ist erforderlich, daß die Staaten faktisch die Freiheit, die Unabhängigkeit der katholischen Kirche und ihrer Gewalt anerkennen. Denn sonst könnte diese Kirche als eine Gesellschaft, die anerkannt oder nicht anerkannt, mithin auch unter Bedingungen anerkannt werden könnte, angesehen und betrachtet werden; und bei solcher Ansicht wird das Recht behauptet, alle Handlungen der Kirchengewalt durch Placet oder Veto vorläufig zu genehmigen oder zu beaufsichtigen. Nach der Lehre der katholischen Kirche ist die gesetzgebende, richterliche und ausführende, überhaupt die Kirchengewalt nach allen ihren Zweigen, in ihrer Art die höchste, in ihrem Umfang die einzige, und die Kirche selbst ist ein selbstständiges, von den Staaten unabhängiges Universalreich, das sichtbare Reich Gottes, das Himmelreich auf Erden". II. „Zur Religionsfreiheit der Katholiken ist ferner erforderlich, daß die weltliche Gewalt auch die Unabhängigkeit der katholischen Kirche in Hinsicht des Verkehrs im Kirchlichen zwischen dem Oberhaupte der Kirche, den Kirchen-Oberen, und sonstigen Mitgliedern, und die Einheit der Kirche faktisch anerkenne." Im Namen der Religionsfreiheit wird dann über die geringe Zahl der Bischöfe und Priester geklagt (III) und die Notwendigkeit weltlicher Güter für die Kirche behauptet (IV). Dann heißt es V. „Die Religionsfreiheit der Katholiken fordert, daß die geistliche Obrigkeit an der Anstellung und Entlassung der Kirchspiels-Schullehrer und Lehrerinnen, und an der Aufsicht über ihre Lehre und ihren Wandel sowie an der Aufsicht über die Anstalten zur Bildung der Schullehrer und Lehrerinnen, an der Anstellung und Entlassung der Lehrer bei diesen Anstalten den Hauptanteil habe; daß die geistliche Obrigkeit bei Anstellung, Entlassung, Aufsicht über Lehre und Wandel der Gymnasiallehrer teils ausschließlich, insofern von der Aufsicht über die Religionslehre die Rede ist, teils vorzüglichen Anteil habe; daß die geistliche Obrigkeit ebenfalls an der Aufsicht über die ganze Gymnasialbildung vorzüglichen Anhalt habe; daß die Anstellung der Lehrer der Theologie (Kirchenrecht), ihre Entlassung, wo es nötig, die Aufsicht über ihre Lehre und ihren Wandel, die Aufsicht über die Theologen; die Aufsicht über das Seminar mit allem, was dazu gehört, ausschließlich Sache der geistlichen Obrigkeit sei" vgl. Irenäus (Gieseler), Über die cölnische Angelegenheit, Leipzig 1838, S. 82—85. — Eine Ergänzung bot die Schrift: „Über förmliche Wahrheit und kirchliche Freiheit" Frankfurt a. M. 1818 (anonym).

Der Versuch, diese Prinzipien zu verwirklichen, führte Droste in Konflikte mit der preußischen Regierung, zunächst in der Mischehenfrage (Litt.: E. Friedberg, Kirchenrecht 4. Aufl. p. 392). Aus der grundsätzlichen Verwerfung der Ehen zwischen Katholiken und Ketzern hatte die römische Kirche nur in den Staaten, wo sie die herrschende war, die praktischen Konsequenzen voll zu ziehen vermocht, so beispielsweise in Polen im 18. Jahrhundert. In allen Ländern mit konfessionell gemischter Bevölkerung dagegen war sie im Lauf der Zeit gezwungen worden, Milderungen eintreten zu lassen (Friedberg S. 394/5). Die Kurie überließ den Bischöfen die Erteilung des Dispenses für den katholischen Teil (Benedikt XIV

Breve 12. Sept. 1750 an den Fürstbischof von Breslau), verzichtete auf die tridentinische Eheschließungsform als absolut notwendige (Benedikt XIV. **Declaratio de matrimoniis in Hollandia et Belgia contractis et contrahendis**, 1741; sie wurde später auf zahlreiche andere Länder ausgedehnt) und begnügte sich mit der Forderung der Erziehung der Kinder im katholischen Glauben (Breve Pius VI. an den Erzbischof von Mecheln 1782), verzichtete aber selbst auf diese, wenn nur eine Teilung der konfessionellen Erziehung der Kinder nach dem Geschlecht erreichbar war (das Preußische Reglement für Schlesien 8. Aug. 1750 wurde mit dem Breslauer Fürstbischof vereinbart). Am Ende des 18. Jahrhunderts in der Zeit der Toleranz ging man noch einen Schritt weiter zurück, denn eine Entscheidung der **Rota Romana** für die Diöcesen Mainz, Culm, Ermland, Constanz beschränkte sich auf die Forderung, daß beide Teile getauft seien. Diese Geschichte der römischen Forderungen ist von hoher Wichtigkeit, weil sie den schlagenden Beweis liefert, daß Opportunitätsgesichtspunkte für die Geltendmachung eines scharfen oder milden Standpunkts maßgebend sind, daß es sich mithin hier nicht um **jus divinum** handelt. Am Anfang des 19. Jahrhunderts war die Praxis in der Behandlung der gemischten Ehen in den verschiedenen Territorien Deutschlands entsprechend dem Herkommen und der Landesgesetzgebung außerordentlich mannigfaltig, aber es herrschten friedliche Verhältnisse. Dieser Zustand nahm nach den Freiheitskriegen ein Ende, als durch das Aufkommen des Ultramontanismus die interkonfessionellen Beziehungen die bekannte Verschärfung erfuhren, und die Papstkirche, von den schweren Niederlagen am Ende des 18. und am Beginn des 19. Jahrhunderts sich erholend, mit Energie und Konsequenz in die Bahnen zurücklenkte, in welchen die großen mittelalterlichen Päpste gewandelt waren. — Über die Sachlage im Bistum Münster orientiert der Bericht jenes Bistumsverwesers Fürstenberg an die preußische Regierung vom 9. November 1804, in welchem erklärt wird: „wie die alten kanonischen Gesetze sich unbedingt auf Deutschland nicht anwenden ließen, die katholischen Pfarrer, wenn ein Katholik einem Protestanten die Ehe versprochen, es geschehen lassen müßten, wenn es auch mit Erziehung der Kinder nicht so gehe wie man es wünsche, oder wenn er nicht bewirken könne, daß die Kopulation von einem katholischen Pfarrer geschehe; daß auch die Pastoralklugheit Mittel an die Hand gebe, aller Kollision mit der Landesverfassung auszuweichen, ohne seinem Gewissen zu nahe zu treten; daß man namentlich **Proclamationes** vornehmen, **Dimissoriales** erteilen könne, sogar wo nach seiner Kirche Grundsätzen gar keine Dispensation möglich ist, nur im letzten Fall keine Kopulation" (Irenäus S. 189 f.). Und von Droste selbst liegt ein Bericht an die bergische Regierung vom 16. Mai 1809 (Irenäus S. 64) vor, in welchem er schreibt: „Die Pfarrer der hiesigen Diöcese haben wir auf ihr Anfragen, wie sie sich bei den gemischten Ehen zu verhalten hätten, dahin beschieden, in den Fällen, wo der akatholische Bräutigam nicht versprechen wollte, alle Kinder in der katholischen Religion erziehen zu lassen, dem Ehekontrakt als **testis ad valorem matrimonii in ratione contractus requisitus**, ohne allen Kirchen-Ornat und **absque benedictionibus** zu assistieren". Der Geistliche wurde also in diesem letzteren Fall zur sogenannten **assistentia passiva** verpflichtet, darin lag aber zugleich, daß im Fall der Leistung jenes Versprechens eine solenne Einsegnung der Ehe gestattet war. In schroffem Widerspruch zu diesem Verfahren stand das Verfahren, zu welchem Droste 10 Jahre später unter preußischer (!) Herrschaft überging. Denn jetzt verlangte er unbedingt das Versprechen katholischer Kindererziehung, versagte, wenn es nicht gegeben wurde, die kirchliche Trauung und nahm (Schreiben an die preußische Regierung in Münster 15. Januar 1819, Irenäus S. 71) für diese Anweisungen „das Recht der Gewissensfreiheit als katholische Kirchen-Obrigkeit in Anspruch".

Zu einem anderen Konflikt führten die Ansprüche Drostes auf dem Gebiet des Unterrichtswesens. Für die römisch-katholische Fakultät an der neu gegründeten (1818) Universität Bonn hatte die preußische Regierung neben anderen den Professor Hermes von der Akademie zu Münster zu gewinnen gewußt; bei Beginn des Sommersemesters 1820 hatte derselbe mit großem Erfolg seine Vorlesungen dort begonnen. Als nun eine große Zahl der in Münster studierenden Theologen sich anschickte, dem beliebten Lehrer nach Bonn zu folgen, erließ Droste von sich aus, ohne mit der Regierung sich zu verständigen, am 18. Februar die Verfügung, daß keiner von ihnen ohne seine Erlaubnis anderswo als in Münster irgend einen Zweig der Theologie hören dürfe, und daß er keinem, welcher ohne seine Erlaubnis solches thun würde, die heiligen Weihen erteilen lassen werde. Mochte der persönliche Gegensatz gegen Hermes bei dieser exorbitanten Maßregel mit im Spiele sein oder das Mißtrauen gegen die Theologie dieses Mannes oder der Eifer für die Blüte der

Münsterschen Anstalt, oder mochten alle diese Motive zusammengewirkt haben, für die Staatsregierung kam nur das Verbot als solches in Betracht, und zwar als Versuch der Ächtung einer ihrer öffentlichen Lehranstalten. Als daher Droste zur Zurücknahme seines Erlasses nicht zu bewegen war, machte die Regierung denselben dadurch gegenstandslos, daß sie am 19. April die theologische Fakultät zu Münster suspendierte (wiedereröffnet am 26. Oktober). Während der vorangegangenen Verhandlungen hatte Droste am 21. März an den Minister von Altenstein ein Schreiben gerichtet (Irenäus S. 74—79), welches für die provozierende Schroffheit, mit welcher dieser kampfeslustige Prälat der Regierung begegnete, außerordentlich bezeichnend ist. Er klagt hier über die schwere Verletzung der Religionsfreiheit der Katholiken, charakterisiert die amtliche Unterordnung der theologischen Fakultät unter den Oberpräsidenten v. Vincke als den Versuch, die Aufsicht über die katholische Glaubens- und Sittenlehre einem protestantischen Kuratorium zu überweisen „und den Katholiken dieser Diöcese die in dem Bischoftum durch des Gottmenschen Stiftung ihnen verliehene Sicherheit der Aufrechthaltung der reinen Lehre zu nehmen", und bezeichnet es als eine Verletzung des „von dem heiligen Geist ihm gewordenen Auftrags, wenn er hinsichtlich jener Verfügung an die Theologen vorher bei dem Kurator angefragt hätte". Schon im Jahr vorher hatte Droste in jenem Schreiben (15. Januar 1819) an die Regierung ausdrücklich sich dagegen verwahrt, als wolle er sich vor derselben verantworten, denn „wo ich in Religionsangelegenheiten als Kirchen-Obrigkeit handle, bin ich nur der höheren Kirchen-Obrigkeit Verantwortung schuldig".

Diesen verwickelten Verhältnissen entzog sich Droste durch die freiwillige Niederlegung seines Vikariates im Sommer 1820; im folgenden Jahr wurde am 7. Juli Ferdinand Freiherr von Lüning (geb. 15. Februar 1755 in Köln, Fürstbischof von Corvey 1795 bis 1802, zum Bischof von Münster ernannt 1817) inthronisiert (vgl. AdB 19, 641).

2. Die nächsten 15 Jahre (1820—1835) hat Clemens August von Droste in großer Zurückgezogenheit gelebt, wesentlich im Dienst asketischer Bestrebungen. Er widmete sich ganz der Leitung der Genossenschaft der barmherzigen Schwestern, welche er schon 1808 ins Leben gerufen hatte, kaum daß er daneben einige kleinere Schriften charitativen und erbaulichen Inhalts (Über die Genossenschaften der barmherzigen Schwestern, Münster 1833; Versuch zur Erleichterung des inneren Gebets, ebend. 1833) veröffentlichte. Sein Bruder Caspar Max war während der Sedisvakanz in Münster 1801—1821 kirchenpolitisch zwar wenig hervorgetreten, aber hat als Weihbischof (1795—1826) mehr als 30 Jahre hindurch eine bedeutende innerkirchliche Wirksamkeit ausgeübt, denn 2244 Priester nicht nur der Diöcese Münster, sondern zahlreicher Bistümer Westdeutschlands und Hollands haben durch ihn die Weihen empfangen. Eine gewisse Berühmtheit erlangte er 1810, als er auf der durch Napoleon nach Paris berufenen Nationalsynode den Antrag stellte, bei dem Kaiser die Freilassung des gefangenen Papstes Pius VII. zu befürworten. Dann mußte er, als Bischof Ferdinand von Lüning schon im Oktober 1821 aus Kränklichkeit von der Verwaltung der Diöcese sich zurückzog, dieselbe übernehmen und nach dem Tode Lünings (19. März 1825) die Nachfolge im Bistum Münster antreten (Stein beurteilte ihn als einen nicht bedeutenden aber treuen und frommen Mann vgl. G. H. Pertz, Das Leben des Ministers Freiherrn vom Stein, Bd 6, 1 p. 68. 144. 153; bei der Feier seines 50jährigen Bischofsjubiläums 6. September 1845 wurde er von Friedrich Wilhelm IV. hochgeehrt; er starb den 3. August 1846). Clemens August von Droste ist nun von diesem Bruder im Jahre 1827 als Titularbischof von Calama (Numidien) zum Münsterschen Weihbischof geweiht worden; wurde 1830 außerdem zum Domdechanten gewählt. In seiner weltabgekehrten Lebensweise haben ihn diese Auszeichnungen nicht gestört, auf die zuletzt erhaltene hat er noch am Ende desselben Jahres resigniert.

3. Die kirchliche Lage im Jahre 1835. — Jenes Nebeneinander einer strengen und milden Praxis in der Behandlung der Mischehen enthielt für das Verhältnis der beiden Konfessionen so offenbare Gefahren, daß die preußische Regierung einzugreifen für nötig erachtete. Nun hatte bereits eine königliche Deklaration vom 21. Nov. 1803 (Rheinwald 419f.) für den Osten der Monarchie die Vorschrift des Allgemeinen Landrechts, nach welcher bei Ehen zwischen Personen verschiedenen Glaubensbekenntnisses die Söhne in der Religion des Vaters, die Töchter aber in dem Glaubensbekenntnisse der Mutter bis nach zurückgelegtem 14. Jahre unterrichtet werden sollten, außer Kraft gesetzt und statt dessen verfügt, daß eheliche Kinder jedesmal in der Religion des Vaters unterrichtet werden sollten, und daß zu Abweichungen dieser gesetzlichen Vorschrift kein Ehegatte den andern durch Verträge verpflichten dürfe, daß aber die Bestimmung des allgemeinen Landrechts in Geltung bleibe, nach welcher niemand ein Recht hat, den Eltern zu widersprechen, so lange sie über den

ihren Kindern zu erteilenden Religionsunterricht einig sind. Durch Kabinettsorder vom 17. August 1825 (Rheinwald S. 420) wurde dieses Gesetz auf die Rheinprovinz und Westfalen ausgedehnt, gleichzeitig dem Versprechen der Verlobten über die Erziehung der Kinder die rechtliche Giltigkeit abgesprochen und dem Geistlichen untersagt, dasselbe als 5 Bedingung der Trauung zu fordern. Aber der römischkatholische Klerus wußte dieses Gesetz dadurch zu umgehen, daß er zwar nicht mehr jenes Versprechen forderte, aber die Trauung ohne Angabe von Gründen verweigerte, wenn es nicht freiwillig geleistet wurde. Als nun darüber aufs neue Klagen an die Regierung gelangten, wandte sich dieselbe an die zuständigen Bischöfe, d. h. die von Köln, Trier, Paderborn und Münster. — Diese Würde 10 bekleidete damals in Köln jener Graf von Spiegel. Derselbe hatte 1817 das Bistum Breslau abgelehnt, war zu den Beratungen über die Ausführung der Bulle **de salute animarum** in Berlin herangezogen worden, hatte das Vertrauen der preußischen Regierung, speziell des Freiherrn von Stein, in großem Maße sich erworben und auch in Rom die gegen ihn bestehende ungünstige Meinung zu überwinden gewußt. Für Köln in 15 Aussicht genommen, hatte er längere Zeit geschwankt, weil er vor den Schwierigkeiten zurückschreckte, die Selbstständigkeit der katholischen Kirche Deutschlands gegenüber der Kurie wie gegenüber den weltlichen Regierungen zu behaupten (Reusch p. XVIII), gab aber dann nach und wurde am 11. Juni 1825 in Köln konsekriert. In Trier war Joseph von Hommer (geb. 4. April 1760 in Coblenz, gest. 11. Nov. 1836, vgl. AdB 13, 59) 20 1824 Bischof geworden; die durch die neue Zirkumskription wesentlich vergrößerte Diöcese Paderborn war dem Hildesheimer Domherrn Friedrich Clemens Freiherrn von Ledebur (geb. 22. Okt. 1770, gest. 30. Aug. 1841 vgl. AdB 18, 112 f.) 1825 zugefallen, und in demselben Jahr hatte Caspar Max von Droste (vgl. oben) die Leitung von Münster übernommen. Diese Bischöfe zeigten sich insofern entgegenkommend als sie nach der späteren Darstellung 25 der Regierung (Rheinwald 385) nicht in Abrede stellten, daß die Macht der Weltbegebenheiten und Verhältnisse jene nicht ausschließlich katholischen Landesteile wesentlich in dieselbe Lage versetzt hätten, durch welche sich in den benachbarten Landstrichen die mildere Sitte früher gebildet, erklärten aber zugleich, daß die auf Grund dieser Gleichheit beanspruchte Gleichstellung der kirchlichen Behandlung eines ähnlichen päpstlichen Erlasses bedürfen würde 30 wie die Ausdehnung der von Benedikt XIV. für Holland eingeräumten Statthaftigkeit der sogenannten passiven Assistenz des katholischen Pfarrers bei gemischten Ehen auf Jülich, Kleve und Berg durch Pius VI. (15. Juni 1793). Nach diesen Erklärungen wurden auf den Rat Bunsens die Bischöfe durch ein königliches Schreiben vom 28. Februar 1828 aufgefordert, sich an den Papst zu wenden (vgl. Schmedding an Bunsen 10. Mai 1828, 35 Reusch p. 211 ff.; Denkschrift Bunsens vom 4. Februar 1828, Leben B. I, 547 ff.). Dies geschah und nun erfolgten längere Unterhandlungen in Rom zwischen Bunsen auf der einen und dem Kardinal Capellari auf der anderen Seite, welche schließlich zur Ausstellung des Breves Pius VIII. vom 25. März 1830 (Rheinwald 420—23) an jene Bischöfe geführt haben. Für die Behandlung gemischter Ehen seitens der katholischen Geistlichen 40 wurden hier folgende Bestimmungen gegeben: 1. Der Katholik, welcher eine gemischte Ehe eingeht, sündigt dadurch; daher sollen insbesondere katholische Frauenzimmer vor solchen Verbindungen dringend gewarnt werden. 2. Die Katholiken, welche dennoch solche Ehen eingehen, sollen nicht durch namentlich gegen sie ausgesprochene Censuren bestraft werden. 3. Der Priester aber soll sich jedes Zeichens der Billigung dieser Ehen enthalten und 45 namentlich bei der Schließung derselben nur eine passive Assistenz leisten. 4. Von jetzt an sollen auch die gemischten Ehen, welche nicht vor einem katholischen Geistlichen geschlossen werden, für giltig erachtet werden; die schon früher geschlossenen sollen von den Bischöfen nachträglich legitimiert werden (Irenäus S. 192 f.). Unter dem 27. März erging außerdem an die Bischöfe eine Instruktion des Kardinals Albani (Rheinwald S. 423—27), 50 daß in dem Breve die früher bei Dispensationen üblichen Bedingungen nicht aufgegeben seien. — Diese Entscheidung des päpstlichen Stuhles, d. h. die Ausdehnung der Benediktinischen Deklaration auf die 4 Bistümer und die Anerkennung der von Protestanten eingesegneten Ehen, war zweifellos ein Entgegenkommen, aber sie war in echt kurialer Weise nicht klipp und klar formuliert und gab vor allem keine Anweisung, wie es mit dem 55 Versprechen der Erziehung der Kinder gehalten werden sollte d. h. umging den eigentlichen Streitpunkt. Die preußische Regierung war mit diesem Ergebnis nicht zufrieden, denn sie nahm daran Anstoß, daß die katholischen Frauen vor Eingehung der gemischten Ehe belehrt und verwarnt werden müßten, sowie daran, daß dem katholischen Pfarrer ausdrücklich verboten sein sollte, eine gemischte Ehe einzusegnen. Deshalb erhielt Bunsen den Befehl, das 60 Breve zurückzugeben (Kabinettsorder v. 27. Febr. 1831, Bunsens Leben 1. Bd 412). Die aufs

neue in Rom angeknüpften Unterhandlungen hatten aber nur wenig Erfolg, da eben jener Capellari als Papst Gregor XVI. nicht mehr konzedieren wollte wie als Kardinal, auch die Stimmung in manchen kirchlichen Kreisen herrschte, als sei schon zuviel gewährt worden. Bunsen mußte schließlich froh sein, daß es ihm gelang, in einer Privataudienz beim Papste am 8. März 1834 von diesem selbst das Anerbieten zu erhalten, er möge das Breve Pius VIII. wieder mit nach Berlin nehmen (Bunsens Leben 1. Bd S. 415). 5

Diese Wiedererlangung des Breves war von Bedeutung, weil dasselbe inzwischen die Grundlage anderer wichtiger Verhandlungen geworden war. Geheimrat Schmedding hatte schon in einem an Bunsen gerichteten Brief vom 1. März 1832 (Reusch p. 228) den Gedanken angeregt, mit den rheinisch-westfälischen Bischöfen direkt in Verhandlungen, aber 10 durchaus konfidentieller Natur, einzutreten. Der erste von Schmedding selbst unternommene Versuch war freilich wenig befriedigend ausgefallen (Nippold, Bunsen 1. Bd S. 414). Dagegen reichte Graf Spiegel ein vom 17. Oktober 1832 datiertes Gutachten seines Domkapitulars München ein (Auszug: PJ 23, 443), welches den Versuch machte, die Ansprüche des Staates mit der kanonischen Auslegung des Breve in Einklang 15 zu bringen. Aber die Regierung gab dieser Anregung zunächst keine Folge, — dies ist auf das persönliche Übelwollen Schmeddings gegen Spiegel zurückgeführt worden (Nippold, Bunsen 415) — und hat erst im Sommer 1834 die Verhandlungen wieder aufgenommen. Damals war es Bunsen, welcher dieselben mit dem zu diesem Zweck nach Berlin berufenen Erzbischof von Köln zu führen hatte. Die Konferenzen vom 15.—19. Juni genügten zur 20 Verständigung, ihr Resultat war die bedeutungsvolle Konvention vom 19. Juni (Rheinwald S. 428—432, vgl. die Bunsensche Denkschrift über die Unterhandlungen Nippold 1, S. 551—556). Nach erfolgter königlicher Genehmigung (30. Juni) wurde Spiegel beauftragt, mit seinen Suffragan-Bischöfen zu verhandeln. Und es gelang demselben (vgl. die Briefe an Bunsen, Reusch S. 134f., Nippold 424f.), im Laufe des Juli ihre Unter- 25 schriften zu erhalten (die Zustimmungserklärungen: Rheinwald S. 432f.). — In dieser Einigung war ausgemacht, daß das Breve Pius VIII. in der üblichen Form eines Pastoralschreibens allen Pfarrern mitgeteilt werden sollte (art. 1 abgedruckt: Rheinwald S. 433f.), aber zugleich sollten die Dekane in einem besonderen Schreiben angewiesen werden, den Pfarrern die größte Vorsicht hinsichtlich dieser Mitteilung anzuempfehlen (art. 4). Um 30 eine volle Gleichmäßigkeit in der praktischen Behandlung der Mischehen zu erzielen, sollte endlich eine gleichmäßige Instruktion an die Generalvikariate ergehen (art. 6, abgedruckt ib. p. 434ff.). Für die Festsetzungen selbst stellte man den Grundsatz auf, daß alles das zugelassen sei, was in dem Breve nicht ausdrücklich untersagt oder als zu beachten bestimmt angegeben worden (art. 6). Auf eine Bekanntmachung jener nur für die Bischöfe 35 bestimmten Instruktion vom 27. März 1830 wurde verzichtet und für ihre Auslegung die Norm hingestellt, daß sie über den Inhalt des päpstlichen Breve nicht hinausgehen könne. Die Praxis selbst aber sollte sich in der Weise vollziehen, daß von dem Versprechen der Erziehung der Kinder in der Religion des einen oder des andern Eheteils ganz Abstand genommen wurde, daß in der Regel der Abschluß gemischter Ehen unter 40 den üblichen kirchlichen Feierlichkeiten (d. h. der Einsegnung) erfolgte und daß nur im Ausnahmefall der Pfarrer auf die assistentia passiva sich beschränken sollte, nämlich dann, „wenn der katholische Teil von der akath. Erziehung der Kinder gewiß ist und bei dieser Gewißheit zugleich eine sträfliche Leichtfertigkeit aus Gleichgiltigkeit gegen sein Religionsbekenntnis und seine künftigen religiösen Elternpflichten bei Eingehung der ehelichen Verbindung 45 an den Tag giebt" (S. 435). — In dieser Abmachung war ein Ausgleich geschaffen, welcher der Mischung der Bevölkerung und der daraus sich ergebenden Sitte häufiger gemischter Ehen in durchaus paritätischer Weise Rechnung trug. Für die preußische Regierung war derselbe ein Erfolg, weil die Kabinettsorder von 1825 dadurch in den westlichen Provinzen der Monarchie die beanspruchte Geltung erhielt und eben das hier erreicht worden war, 50 was man in den Verhandlungen mit der Kurie ohne Erfolg erstrebt hatte. Auf der anderen Seite haftete dem Vertrag die große Schwäche an, daß er ohne Mitwirkung der Kurie zu stande gekommen war, ja nur ohne deren Vorwissen hatte abgeschlossen werden können, da der apostolische Stuhl das Maß von Konzessionen, welche er gewähren wollte, bereits in jenem Breve fixiert hatte. Sobald daher der Papst von dieser Konvention 55 Kenntnis erhielt, war ihre Fortexistenz davon abhängig, ob der rheinisch-westfälische Episkopat gewillt war, nationale Erwägungen den mit Sicherheit zu erwartenden Forderungen der Kurie überzuordnen. Daß aber die kirchlichen Verhältnisse nach dem Jahre 1814 einer Geltendmachung episkopalistischer Wünsche nicht günstig waren, konnten die Unterzeichner des Vertrages sich kaum verhehlen. Abgesehen von diesen Schwierigkeiten, war die Gel- 60

tung des Vertrages dadurch eine beschränkte, daß er seiner Natur nach nur die damaligen Inhaber jener vier Bischofsstühle verpflichtete, durch jede Neubesetzung mithin gefährdet werden konnte.

Mit den späteren Kämpfen über diese Abmachung hat sich der Streit über das Recht der Theologie des oben genannten Hermes (vgl. den A.) in verhängnisvoller Weise verquickt. Auch in der Geschichte des Hermesianismus hat Graf Spiegel eine große Rolle gespielt. Freundliche persönliche Beziehungen bestanden zwischen beiden Männern schon in der Zeit ihres gemeinsamen Aufenthaltes in Münster. Als Erzbischof von Köln hat dann Spiegel den berühmten Theologen, welcher durch seine hervorragende Lehrthätigkeit wie durch seine schriftstellerischen Leistungen allgemein anerkannte Verdienste sich erwarb, auch seinerseits ausgezeichnet, indem er ihn zum Kölner Domkapitular, geistlichen Rat und Synodalexaminator ernannte. Als sich aber die Hermes'sche Theologie in Deutschland außerordentlich verbreitete, regte sich auch der Widerspruch, man verdächtigte ihre Rechtgläubigkeit. Hermes selbst wurde freilich nicht mehr behelligt, aber nach seinem Tode (26. Mai 1831) wuchs die Opposition gegen seine Lehre und die seiner Schüler. In diesem Stadium des Streites war es Spiegel, welcher die Angegriffenen in Rom gedeckt hat und für die Orthodoxie der hermesianischen Theologie bei Gregor XVI. sich verbürgte. Aber er hat nicht verhindern können, daß das einmal geweckte Mißtrauen fortwucherte und dem Urteil anderer Vertrauensmänner dann größeres Gewicht beigelegt wurde; unter dem 26. Sept. 1835 erfolgte durch die Bulle Dum acerbissimas (Rheinwald, Acta 1835 S. 11—14, vgl. den Erlaß der Indexkongregation vom 7. Januar 1836 ebend. 1836 S. 3 f.) die Verdammung der Lehre des Hermes. — Am 2. August 1835 starb Graf Spiegel.

4. Die Wahl Drostes zum Erzbischof von Köln. — Da der Prozeß des Hineinwachsens der Rheinlande in den preußischen Staatsverband durch die Aufregung konfessioneller Reibungen leicht gefährdet werden konnte, hatte die Neubesetzung des erledigten Erzbistums eine hervorragend politische Bedeutung. An dem Fortbestand des mühsam hergestellten Friedens war das Staatsinteresse so stark beteiligt, daß für den wichtigen Posten überhaupt nur solche Persönlichkeiten in Betracht kommen konnten, welche geneigt und befähigt waren, in dem Geist des verstorbenen Erzbischofs das Regiment zu führen. Daß nun der Weihbischof Clemens August von Droste-Vischering das Erbe Spiegels antrat, ist auf den ausdrücklichen Wunsch der preußischen Regierung geschehen. — In Rom urteilte man über diesen Mann so, daß der Kardinalstaatssekretär Lambruschini auf die Mitteilung Bunsens von der Absicht des Königs, Droste auf den Kölner Stuhl zu berufen, in die Worte ausbrach: „Ist Ihre Regierung toll?" (Nippold, Bunsen 1. Bd S. 458 Nr. 2). Und als Generalvikar hatte er (vgl. oben) durch sein anmaßendes Auftreten, seine Intoleranz in der Behandlung der Mischehenfrage wie durch seine Übergriffe in die Rechte des Staates bei Gelegenheit seines Vorgehens gegen die Bonner Lehranstalt eben dieser Regierung sich in einer Weise bemerklich gemacht, daß ihr nunmehriges Verhalten das größte Aufsehen erregen mußte. Überraschend schnell haben die nachfolgenden Ereignisse gezeigt, daß dieses Eintreten für Droste zu den schwersten Mißgriffen (vgl. den Brief des Oberpräsidenten v. Bodelschwingh o. D., Nippold, Bunsen 1. Bd S. 483) gehört, welche die preußische Kirchenpolitik in diesem Jahrhundert zu verzeichnen hat. Ausreichende Erklärungen hat auch die offizielle Darlegung ihrer Handlungsweise (Rheinwald 1837 S. 379 ff.) nicht dargeboten, wenigstens nicht ausreichende, um dem Vorwurf übergroßer Vertrauensseligkeit den Boden zu entziehen. — Drostes Wunsch, mit der Verwaltung eines Bistums betraut zu werden, war bereits 1834 durch Spiegel dem Minister v. Altenstein mitgeteilt worden (AdB 5 S. 425). Als dann Köln vakant wurde (2. August 1835), hat man in Berlin sofort seine Kandidatur ins Auge gefaßt. Schon am 29. August richtete Altenstein an den Domherrn Schmülling (AdB 32 S. 64 f.) in Münster ein vertrauliches Schreiben (Rheinwald 1836 S. 318—320), um Droste zu sondieren und speziell die Frage vorzulegen, ob er als künftiger Bischof das Abkommen vom 19. Juni 1834 „nicht angreifen oder umstoßen, sondern vielmehr solches aufrecht erhalten, und nach dem Geiste der Versöhnung, der es eingegeben hat, anzuwenden bereit und beflissen sein werde." Das Resultat der Verhandlungen wurde von Droste in einem an Schmülling gerichteten Brief vom 5. September (Rheinwald 1836 S. 320 f.) niedergelegt, in welchem er die Bedenken wegen seiner früheren Differenzen mit staatlichen Behörden und seiner angeblichen Streitlust durch den Hinweis auf seine große Friedensliebe zerstreute und dann erklärte: „Was die gemischten Ehen betrifft, so habe ich schon lange her sehnlich gewünscht, es möge sich ein Weg finden lassen, diesen so überaus schwierigen Gegenstand zu beseitigen, habe daher

mit Freuden die Erfüllung meines Wunsches vernommen, und Ew. Hochwürden wollen so gütig sein, Sr. Exzellenz den Herrn Minister zu versichern, daß ich mich wohl hüten werde, jene, gemäß dem Breve vom Papste Pius VIII. darüber getroffene und in den benannten vier Sprengeln zur Vollziehung gekommene Vereinbarung nicht aufrecht zu halten, oder gar, wenn solches thunlich wäre, anzugreifen oder umzustoßen, und daß ich dieselbe nach dem Geiste der Liebe, der Friedfertigkeit anwenden werde." Diese Erklärung hat Droste das Erzbistum Köln verschafft. Schmedding erschien im Auftrag des Ministers in Köln, verkündigte dem Domkapitel den Wunsch des Königs, am 1. Dezember 1835 wurde Droste gewählt. Am 31. Dezember erfolgte die landesherrliche Bestätigung unter der Bedingung, daß er „Gesinnungen der Treue und Anhänglichkeit gegen Unsere Regierung, und der Verträglichkeit unter Unseren Unterthanen verschiedener Konfession einzuflößen und zu unterhalten beflissen sein soll". Am 26. Mai 1836 leistete er dem König den Eid vor dem Oberpräsidenten, am 29. Mai wurde er inthronisiert. — Über die Gründe, welche die preußische Regierung zu diesem Verhalten bestimmt haben, giebt jene Denkschrift (Rheinwald 1837 S. 392 ff.) folgende Auskunft: „Die Regierung ging von dem Wunsche aus, dem großen und wichtigen Erzstifte einen durch streng religiöse Grundsätze, persönliche Frömmigkeit und kirchliche Erfahrung anerkannt hochgestellten Geistlichen zu geben. Der Weihbischof von Münster schien dazu in mancher Hinsicht vorzugsweise geeignet. Seine Bemühungen für Förderung der frommen Anstalten der barmherzigen Schwestern, und seine persönliche Frömmigkeit mußten ihn empfehlenswert für das erste katholische Bistum der westlichen Monarchie erscheinen lassen .... Wohl entging es ihr nicht, daß dieser Prälat früher Beweise von Eigensinn und priesterlicher Anmaßung gegeben ... Dagegen stellte sich die gegründete Annahme, es lasse ein gereiftes Alter, praktische Frömmigkeit und Übung christlicher Liebe hoffen, daß er sich jetzt im Amte weniger starr und befangen benehmen werde". Daß man in Berlin in diesem Fall asketische Richtung so hoch eingeschätzt hat, wird durch die große Vorliebe des damaligen Kronprinzen für Droste (Nippold, Bunsen 1, S. 466) verständlicher. Auch die Hoffnung, den katholischen Adel in Rheinland und Westfalen zu gewinnen, scheint bei der Erhebung dieses Mannes sekundär witgewirkt zu haben.

5. Droste im Kampf mit der preußischen Regierung über die Behandlung der Mischehen. — Vom ersten Tag an erregte die Schroffheit des neuen Erzbischofs peinliches Aufsehen. Konnte die gesuchte Einfachheit seiner ganzen Lebenshaltung noch als die Eigenart eines Asketen gelten, so ließ die überhastete Entfernung der von seinem Amtsvorgänger der Kathedrale vermachten Bibliothek nur Erklärungen zu, welche wenig günstig lauteten. Die Ignorierung der Formen des gesellschaftlichen Lebens trieb er so weit, daß er selbst für den Oberpräsidenten, der zu seiner Einführung nach Köln kam, nicht zu sprechen war und es eines starken Druckes bedurfte, ihn zur Erwiderung des Besuches zu veranlassen. Nur wenige erhielten Zutritt zu ihm, sagt der Bericht des Kölner Domkapitels an den Papst vom 22. Nov. 1837 (Rheinwald S. 555—571 f.), in welchem ein wenig freundliches Bild von der Wirksamkeit Drostes gezeichnet wird. Der Starrsinn und die Beschränktheit des Fanatikers charakterisiert auch sein öffentliches Wirken.

Die gemischten Ehen waren seit dem März 1834 nicht mehr Gegenstand von Verhandlungen mit dem apostolischen Stuhl gewesen. Die preußische Regierung hatte jene Konvention in Rom nicht mitgeteilt und auch keinerlei Schritte gethan, um eine nachträgliche Zustimmung der Kurie zu erlangen, wie Spiegel gehofft hatte (Nippold, Bunsen 1. Bd S. 427). Am Anfang des Jahres 1836 erhielt nun die Kurie Kunde von Abmachungen der preußischen Regierung, ebenso auch eine Abschrift jener Instruktion der Bischöfe an die Generalvikariate, freilich in einem nicht genauen Text und unter der falschen Bezeichnung einer geheimen Instruktion des Erzbischofs Spiegel an die anderen Bischöfe (Hase S. 52). Lambruschini machte unter dem 15. März 1836 Bunsen davon Mitteilung in einer vertraulichen Note (Rheinwald 1836 S. 321—330), welche die Widersprüche zwischen dem päpstlichen Breve von 1830 und der angeblichen Instruktion Spiegels hervorhob. Bunsens Antwort vom 15. April (ib. S. 331—342) suchte die Verlegenheit, in welche diese Anfrage ihn bringen mußte, hinter einer stolzen Sprache zu verdecken. Unter Benutzung des Irrtums, daß der Staatssekretär von einer Instruktion des Erzbischofs an die Bischöfe gesprochen, gab er die Versicherung ab, „daß die Bischöfe eine solche nicht empfangen haben und daß das Dokument, welches man unter diesem Titel hinterbracht hat, nicht existiert außer in der Einbildung oder in der Bosheit des Angebers". Dabei verschwieg er aber das Vorhandensein jener Konvention und der auf Grund derselben erlassenen Instruktion für die Generalvikariate, welche wesentlich das enthielt, was

den Anstoß der Kurie erregt hatte; zugleich verwies er auf die noch ausstehenden Berichte der Bischöfe über die Ausführung des Breves. Der Minister von Altenstein deckte dem preußischen Gesandten nunmehr den Rücken, indem er Schmedding durch Instruktion vom 29. August (Rheinwald 1836 S. 349 f.) beauftragte, „um das durch irrige Nachrichten 5 und boshafte Zuträgereien aufgeregte Gemüt des Papstes, wo möglich, zu beruhigen", mit den Bischöfen persönlich zu verhandeln und sie zur Abfassung entsprechender Schreiben zu veranlassen. Es gelang ihm, denn er brachte vier Schriftstücke nach Berlin zurück (Brief des Clemens August von Köln 23. Sept. 1836, des Bischofs Kaspar Maximilian von Münster 15. September, des Bischofs Friedrich Clemens von Paderborn 10. Oktober, 10 des Bischofs von Trier, Joseph von Hommer, 1. Oktober, vgl. Rheinwald 1836 S. 350—354), welche in der That dem von der Regierung beabsichtigten Zweck zu genügen schienen, indem von jener identischen Instruktion an die Generalvikariate nicht die Rede war und die Übereinkunft, und zwar nicht einmal von allen, nur nebenher erwähnt wurde. Mit einer Note vom 15. Januar 1837 übersandte Bunsen die vier Schreiben dem Kardinal 15 Lambruschini (Römische Staatsschrift, Beilage 13) und erklärte darin mit pomphaften Worten, daß die Angelegenheit der gemischten Ehen niemals wieder Gegenstand neuer Erörterungen mit dem heiligen Stuhle bilden könne. Inzwischen aber war man in Rom über den wahren Sachverhalt vollständig aufgeklärt worden. Bischof Hommer von Trier hatte am 10. November 1836, am Tage vor seinem Tode, angeblich auf Zureden 20 des Domherrn und späteren Bischofs Arnoldi, ein zweites Schreiben an den Papst gerichtet (Rheinwald S. 355 f.), welches die Geschichte der Konvention berichtete und das Geständnis enthielt, daß durch dieselbe „die kanonischen Satzungen und Grundsätze der katholischen Kirche verletzt" worden. Zugleich wurde eine Abschrift der Instruktion an das Generalvikariat nach Rom übersandt. Dieses Material stellte jetzt, am 3. Februar 1837, Lam- 25 bruschini dem preußischen Gesandten zur Verfügung unter Wiederholung seiner früheren Beschwerden. Mit der Antwort Bunsens vom 14. Februar (Röm. Staatsschrift Beilage 15) fand dieser, für Preußen wenig glückliche, Schriftenwechsel ein Ende, aber nicht der Streit selbst. Vielmehr trat derselbe jetzt in ein neues bedeutungsvolles Stadium.

Schon im Sommer 1836 begannen die Klagen darüber, daß in der Diöcese Köln 30 im Widerspruch zu der über die gemischten Ehen 1834 getroffenen Vereinbarung Brautpaare gemischter Konfession, welche das Versprechen katholischer Kindererziehung nicht geben wollten, von den Pfarrern zurückgewiesen, und katholische Wöchnerinnen, welche in solchen Ehen lebten, nicht ausgesegnet würden. Erzbischof Droste, welcher vor seiner Wahl die Übereinkunft ausdrücklich anerkannt hatte (vgl. oben), hielt zunächst an seiner 35 Zusage fest. Dies beweist das erwähnte Schreiben an den Papst vom 23. September 1836, in welchem er die Angelegenheit der gemischten Ehen als glücklich geordnet bezeichnete und versprach, den Vorschriften des Breve zu genügen, soweit es die Umstände erlauben. Als dann der Oberpräsident v. Bodelschwingh aus Anlaß der laut gewordenen Klagen über die entgegenstehende Praxis bei ihm vorstellig wurde, hat er in der Ver- 40 fügung an den Dompropst Claessen in Aachen vom 25. Dezember 1836 (Rheinwald 1836 S. 356—358) die „in Gemäßheit des Breves und zur Erleichterung der Ausführung desselben" abgeschlossene Übereinkunft und die nachfolgende Instruktion ebenfalls noch als Normen anerkannt und nur einige Punkte anders als der Oberpräsident ausgelegt wissen wollen. Nun aber erfolgte in den Anschauungen des Erzbischofs ein vollständiger Um- 45 schwung. Vielleicht hat der Widerruf Hommers ihn stutzig gemacht, vielleicht auch die Haltung der Kurie, jedenfalls gebührt auch dem emporkommenden Ultramontanismus ein wesentlicher Anteil. Von Belgien aus drang derselbe in das westliche Deutschland ein und bewies sofort seine Meisterschaft in der Erregung von Unzufriedenheit. Nach dem Tode Spiegels erschien unter dem harmlosen Titel „Beiträge zur Kirchengeschichte des 19. Jahr- 50 hunderts in Deutschland", Augsburg 1835, in der Regel (nach dem roten Umschlag) das „rote Buch" genannt, eine Schrift von revolutionären Tendenzen, deren Verfasser (einer derselben war der erwähnte Claessen vgl. Reusch S. 155 Anm. 1) offenbar bezweckten, Verwirrung und Mißtrauen hervorzurufen, speziell die Aufregung über die gemischten Ehen noch zu steigern (vgl. den Brief Münchens an Bunsen 6. November 1835, Reusch S. 153; 55 Nippold, Bunsen 1. Bd S. 433). In der gleichen Richtung arbeitete das im Rheinland verbreitete Journal historique et littéraire, welches in Lüttich erschien. Das rote Buch und diese Zeitschrift wurden nun zwar in Preußen verboten (vgl. das Ausschreiben des Bistumsverwesers Hüsgen an die Dechanten von Aachen und Umgegend 11. Dezember 1835, Rheinwald 1835 S. 316), aber ihre Wirkung vermochte man dadurch 60 nicht abzuschwächen. Erwähnt sei noch, daß Erzbischof Reisach von München (gest. 27. No-

vember 1869) sich zu rühmen pflegte, gelegentlich eines Besuches in Köln bei einer „Pfeife Taback“ den Erzbischof Droste zum Vorgehen gegen die Regierung bestimmt zu haben (J. Friedrich, Geschichte des vatikanischen Konzils, Bonn 1877, 1. Bd S. 202). — Der neue Standpunkt, welchen Droste jetzt vertrat, war kurz gesagt der, daß er bei Ablegung jenes Versprechens, die Vereinbarung festzuhalten, dieselbe nicht gekannt und nur der Versicherung des Ministers geglaubt habe, daß sie in Gemäßheit des Breve Pius VIII. abgefaßt sei. Das erste Zeichen der vollzogenen Schwenkung enthielt der Brief Drostes vom 1. März 1837 (Rheinwald S. 397), welches ein vertrauliches Schreiben v. Altensteins beantwortete, worin derselbe ihn zum Frieden ermahnt hatte. Aber noch hielt sich der Erzbischof an die Übereinkunft gebunden und behauptete, derselben entsprechend verfahren zu sein. Eben das letztere bestritt freilich die Erwiderung des Ministers (13. März 1837, Rheinwald S. 436 f.), welcher in der Versagung der Aussegnung an katholische Frauen in gemischter Ehe eine Censur erblickte, die durch das Breve ausdrücklich untersagt worden; zugleich erklärte er jedoch, auf die Gewissenhaftigkeit des Erzbischofs in der Ausführung seines Versprechens sich verlassen zu wollen. — Aber die Beschwerden der Behörden verstummten nicht und die ultramontane Presse schlug einen immer keckeren Ton an. Jenes Lütticher Journal erklärte geradezu: die Gläubigen sollten unbesorgt sein; der Erzbischof habe das Ministerium hintergangen und dieses sei in seinen eigenen Netzen gefangen (Rheinwald S. 398). Auch die deutsche Publizistik erörterte den Streitfall in ähnlichem Sinne. Die Regierung erkannte die Notwendigkeit, eine Entscheidung herbeizuführen. — Mitte September erschien in ihrem Auftrag der mit Droste befreundete, damalige Regierungspräsident zu Düsseldorf, Graf zu Stolberg, in Begleitung Bunsens in Köln, um mit dem Erzbischof persönlich zu verhandeln. In zwei Konferenzen (Nippold, Bunsen 1. Bd S. 475—479, Rheinwald S. 400 ff. 437 ff.) am 17. und 18. September geschah dies und, wie es einige Zeit schien, mit Aussicht auf Verständigung. Aber die Kommissare mußten darauf bestehen, daß er die Instruktion von 1834 rückhaltlos anerkenne, und eben diese unumwundene Anerkennung glaubte er versagen zu müssen. Seine definitive Ablehnung erfolgte durch das Schreiben vom 18. September (Rheinwald S. 441). „Zwei Normen meiner Handlungsweise liegen vor: erstens das Breve, zweitens die Übereinkunft, als deren Teil die Instruktion zu betrachten ist. Die Übereinkunft resp. Instruktion hat den Zweck, die Ausführung des päpstlichen Breve zu erleichtern, aber nicht den, das päpstliche Breve unwirksam zu machen. Ich befolge demnach soviel möglich beide Normen, wo aber die Instruktion nicht in Einklang zu bringen ist mit dem Breve, da richte ich mich nach dem Breve. Dieses und nichts anderes verstehe ich unter den Worten „gemäß dem Breve und der Instruktion“. Damit waren die Unterhandlungen abgebrochen.

6. **Der Streit Drostes mit der Regierung wegen seines Vorgehens gegen die Hermesianer** (vgl. d. A. Hermes). — Als Droste sein Amt antrat, war Hermes bereits verurteilt (vgl. p. 30,20 ff.), aber die Verdammung war auf Grund eines Breve erfolgt, welches von der Kurie der preußischen Regierung nicht vorgelegt wurde, daher das königliche Placet nicht empfing, mithin für den Umkreis dieses Staates keine rechtliche Geltung besaß. Trotzdem that die Regierung Schritte, um möglichen Konflikten vorzubeugen. Schon vor Eröffnung der Vorlesungen des Sommerhalbjahres 1836 ließ sie den Professoren der römisch-katholischen Fakultäten die Erwartung aussprechen, daß sie in ihren Vorträgen alles vermeiden würden, was dem offenkundigen Verdammungsurteile des Oberhauptes ihrer Kirche entgegen sei. Dem entsprachen sämtliche von Hermes gebildete Lehrer und die Hermesschen Schriften verschwanden aus den Vorlesungen. Darüber, daß diese Männer dennoch, durch den Inhalt ihrer Vorlesungen dem Verbot des Breve entgegengehandelt hätten, kam der Regierung von keiner bischöflichen Behörde die geringste Beschwerde zu, auch nicht von seiten des Erzbischofs Droste (Darlegung, Rheinwald 1837 S. 405). Nach einjähriger Amtsführung brach derselbe aber plötzlich sein Stillschweigen und eröffnete einen Vernichtungskrieg gegen den Hermesianismus in seiner Diöcese.

Die Stütze dieser Richtung war die theologische Fakultät zu Bonn. Bei ihrer Begründung hatte dieselbe Statuten (Rheinwald 1835 S. 297—304) empfangen, welche dem Erzbischof von Köln als dem kirchlichen Oberen große Rechte einräumten, vor allem die Befugnis zugestanden, gegen die Anstellung von Professoren eine auf Gründe gestützte Einsprache zu erheben, gegen die im Amt befindlichen auf die Einstellung ihrer Wirksamkeit oder ihre Absetzung beim Minister zu beantragen, die gesamte Thätigkeit der Fakultät zu beaufsichtigen, die Lektionsverzeichnisse zu prüfen, auch den einzelnen Mitgliedern der Fakultät in ihrer Eigenschaft als katholische Geistliche Zurechtweisungen zu erteilen. — Die erste Maßregel gegen die Bonner Fakultät erfolgte im November 1836. Nach dem Er-

scheinen des 20. Heftes der von Mitgliedern derselben herausgegebenen Zeitschrift für Ph
losophie und katholische Theologie belangte Droste Verleger und Redakteur wegen Ur
gehung der Censur und drohte mit den Tridentinum Sess. IV angegebenen Strafe
mit Bann und Geldbußen. Ohne Erfolg erhoben die Angeklagten die berechtigte Ei
rede, daß dort nur die Herausgabe der heil. Schrift mit Erklärungen und anonym
Schriften der bischöflichen Censur unterstellt würden (Irenäus S. 123 f.). Als gleichzeit
der Bonner Theologe Braun eine Übersetzung von Muratoris Buch de ingeniorum m
deratione in religionis negotio veranstaltet hatte, übte der Erzbischof eine so durc
greifende Censur, daß der Herausgeber es vorzog, seine Arbeit außerhalb der Köln
Diöcese zu publizieren. Mit den Approbationen von 6 deutschen Bischöfen versehen, e
schien sie dann in Koblenz (Irenäus S. 125). — Ernsterer Natur war der Angriff dur
das Rundschreiben an die Beichtväter der Stadt Bonn vom 12. Januar 1837 (Rhei
wald S. 442), in welchem dieselben angewiesen wurden, Fragen wegen der Hermesisch
Bücher dahin zu beantworten, daß niemand sie lesen und kein Theologe Vorlesungen b
suchen dürfe, welche mit ihnen übereinstimmten. Erregte dieser Erlaß schwere Bedenke
weil er das päpstliche Breve als verpflichtend anführte, obwohl es (vgl. oben) keine gese
liche Geltung besaß, so nicht minder seine praktische Durchführung (Rheinwald S. 40
Irenäus S. 133). — Als bald darauf dem Erzbischof das Verzeichnis der Vorlesung
für das Sommersemester vorgelegt wurde, äußerte er bei der Rücksendung am 31. Janu
1837 nur in Bezug auf Professor Scholz, der übrigens kein Hermesianer war: „er kön
dessen Vorlesungen nicht approbieren, weil er das hl. Wort Gottes nicht immer, wed
mit der gebührenden Ehrerbietung noch in Gleichförmigkeit mit dem Dogma behandl
(Rheinwald S. 408, Irenäus S. 134). Betreffs der übrigen erging er sich nur in a
gemeinen verdächtigenden Wendungen. Da die Regierung nur auf Grund einer Anzei
gegen ihre Beamten vorgehen konnte, wurde der Kurator der Universität, Herr von Rehfue
beauftragt, mit dem Erzbischof in Verhandlung zu treten. In der am 19. März stat
gefundenen Konferenz wurde demselben vorgeschlagen: entweder die verdächtigen Professor
vor sich kommen zu lassen, damit er sich die Überzeugung von ihrer echt katholischen Gesinnun
oder dem Gegenteile verschaffen könne; oder eine schriftliche Erklärung derselben über ih
Lehre anzunehmen; oder ihre Vorlesungen durch Kommissarien beaufsichtigen zu lassen un
ein zuverlässiges Lehrbuch anzugeben. Alle diese Vorschläge wurden abgelehnt (Rheinwal
S. 408 f.), auch eine Namhaftmachung der Punkte, in welchen die Rechtgläubigkeit der Pr
fessoren verdächtig sei, erfolgte nicht, selbst das Anerbieten einiger derselben, ihre Hefte z
Einsicht vorzulegen, fand keine Beachtung. Noch einen letzten Schritt des Entgegenkommen
that jetzt die Regierung, indem sie die sämtlichen theologischen und einige andere beteilig
Lehrer am 21. April in einer schriftlichen Erklärung (Rheinwald S. 442—4, vgl. 40
Hase 91) verpflichtete, jede Erwähnung der Schriften des Hermes und der dieselben b
treffenden päpstlichen Censuren sowie alles Polemisieren für oder wider das Hermesisch
System oder einzelne Lehrsätze desselben zu vermeiden. Dagegen hatte der Erzbischof im
geheim die Theologiestudierenden angewiesen, keine andern Vorlesungen als die der Pr
fessoren Klee und Walter zu hören. Die Alumnen des Konviktoriums, einer aus Mittel
des Staates und des Erzstiftes gegründeten Anstalt (Rheinw. S. 403. 409 f.), haben die Koste
dieses Konflikts zahlen müssen, von siebzig traten nach und nach mehr als sechzig aus. Al
sogar das Priesterseminar in Köln (Rheinwald S. 467—503) sich infiziert zeigte, ließ Drof
hier den Unterricht einstellen, wurde aber durch den Oberpräsidenten daran verhindert (il
S. 501), dafür einen anderweitigen Lehrkursus in der erzbischöflichen Kurie zu eröffne
Diese auf die Zerstörung von Lehranstalten gerichteten Bemühungen fanden ihre Er
gänzung in den berühmten 18 Thesen (Rheinwald S. 461—64) des Erzbischofs vom Ma
desselben Jahres, welche den neu geweihten Priestern wie anderen (für den Beichtstuhl z
approbierenden) zur Unterschrift vorgelegt werden sollten (Irenäus S. 136 ff., Hase S. 90
Die ersten 16 Sätze sollten offenbar jene Zusammenstellung gefährdeter Lehrpunkte sein, wurde
aber weder der Regierung noch den verdächtigten Bonner Professoren vorgelegt; inhaltlic
stellen sie sich dar als ein Glaubensbekenntnis antihermesianischen Charakters. War di
Frage, ob Droste kompetent war, ein solches aufzustellen, eine innerkatholische Angelegen
heit, so war die 18. These; „Ich verspreche und gelobe meinem Erzbischof in allem, wa
Lehre und Disziplin betrifft, Ehrerbietung und Gehorsam, ohne jeden Vorbehalt; und be
kenne, daß ich von dem Urteil meines Erzbischofs nach der Ordnung der katholische
Hierarchie an niemand als an den Papst, das Haupt der ganzen Kirche, appellieren kann un
darf", ein dreister Angriff auf das Recht des Staates (vgl. Darlegung, Rheinwald S. 411
Appellationen gegen den Mißbrauch geistlicher Gewalt entgegenzunehmen. Gerade di

eigene Amtsführung Drostes (Irenäus S. 141 ff.) lieferte den Beweis der Unentbehrlichkeit eines solchen neutralen Gerichtshofes.

Der Gegensatz gegen die Hermesianer hatte den Erzbischof zu offenbaren Verletzungen der Gesetze (über die Motive seines Verhaltens vgl. Darlegung, Rheinwald S. 410; Hase S. 93 ff.) fortgerissen, welche die Staatsgewalt auf die Dauer nicht hingehen lassen konnte. 5 Einem letzten Versuch zu friedlicher Verständigung auch in dieser Angelegenheit diente jene Sendung des Grafen Stolberg (ob. p. 33, 21 ff. Über die Verhandlungen Capaccinis mit Droste vgl. Nippold, Bunsen 1. Bd S. 474, Reusch S. 46 ff.) Mitte September. Man kam hier schließlich darin überein (Darlegung, Rheinw. S. 412), daß der Erzbischof das Verbot des Besuchs der Vorlesungen der in der Hermesschen Schule gebildeten Lehrer zurückziehen 10 und die Unterschrift der Thesen nicht mehr verlangen solle; daß andererseits die Regierung es zulasse, daß die in dem Breve enthaltene Verdammung der Hermesschen Schriften dieselbe verpflichtende Giltigkeit innerhalb der Monarchie habe, als wenn die erwähnte Form der Verdammung nicht stattgefunden, sondern jene Werke ohne das Breve in den Index librorum prohibitorum gesetzt wären (dies war geschehen 7. Januar 1836 vgl. oben 15 p. 30, 21). Es wurde ihm ferner auf sein Verlangen die Befugnis zugestanden, sich von der Anerkennung dieses Verbotes auf unzweideutige Weise Gewißheit zu verschaffen, und die Regierung gab die Zusicherung, die bekannte Rechtlichkeit der betreffenden Lehrer könne keinen Zweifel übrig lassen, daß sie entweder abtreten oder ihre unbedingte Unterwerfung unter das Verdammungsurteil ihres Kirchenoberhauptes freimütig erklären würden. — Der Ab- 20 bruch der Verhandlungen über die gemischten Ehen (vgl. oben) verhinderte, daß diese Verständigung praktische Bedeutung erlangte (Schreiben Stolbergs 18. September, Rheinwald S. 444 f.).

7. Die Katastrophe und der Ausgang des Streites. — Die Regierung machte noch einen letzten Versuch, den Erzbischof durch ein eindringliches Schreiben zur Be- 25 stimmung zu bringen (Erlaß 24. Okt., Rheinw. S. 445 f.) und legte ihm sogar durch einen Vertrauten nahe, eine Frist sich zu erbitten, um seine schwierige Lage dem Papst vorzutragen, unterdessen aber den von ihm vorgefundenen gesetzlichen Status quo sich gefallen zu lassen (Darlegung, ib. S. 414); Droste lehnte die Anerbietungen schroff ab (Brief 31. Oktober, ib. S. 447). Weitere Nachgiebigkeit war jetzt nicht mehr am Platz. Nach ihrer 30 eigenen Erklärung (ib. S. 416 ff.) hatte die Regierung die Absicht gehabt, den Erzbischof ohne alles Aufsehen zwar in die Unmöglichkeit zu versetzen, in seiner gesetzwidrigen Amtsthätigkeit fortzufahren, indem man ihn veranlaßte einen Aufenthalt außerhalb der Diöcese zu wählen, aber ihm zugleich die vollste Freiheit zu lassen, seine Rechtfertigung dem Papste vorzutragen, dem auch seitens der Regierung die Angelegenheit sogleich 35 vorgelegt werden sollte. Zu Zwangsmaßregeln entschloß man sich erst dann, als am 11. November der Oberpräsident meldete, daß der Erzbischof am 4. November zuerst dem Domkapitel, dann den Pfarrern der Stadt Köln und den Seminaristen mitgeteilt habe, man wolle ihn vom erzbischöflichen Stuhl werfen, und daß infolge dessen in der Stadt eine aufgeregte Stimmung herrsche, auch bereits ein aufreizender Anschlag am Portal des 40 Domes gefunden worden sei. Daraufhin fand in Berlin sofort, am 13. November, unter dem Vorsitz des Königs ein Ministerrat statt (Bericht Bunsens: Nippold 1. Bd S. 480 ff.), am 15. November d. M. ergingen die Weisungen an Bodelschwingh, am Abend des 20. November erfolgte die Verhaftung Drostes (Protokoll, Rheinwald S. 455), am 22. traf derselbe in Minden ein (Darlegung, ib. S. 418 f.). 45

In Rom war man über dieses Vorgehen der preußischen Regierung entsetzt, obwohl dieselbe aus ihren Absichten gegenüber dem Erzbischof kein Hehl gemacht hatte (Irenäus S. 158). Ohne offizielle Mitteilungen von Berlin abzuwarten, hielt Gregor XVI. am 10. Dezember im geheimen Konsistorium vor den Kardinälen eine Allokution (Rheinwald S. 5—8; Hase S. 111—113), in welcher er emphatisch die Freiheit der Kirche für ver- 50 letzt, die bischöfliche Würde für verhöhnt, die heilige Jurisdiktion für usurpiert und die Rechte der katholischen Kirche sowie des heiligen Stuhles unter die Füße getreten erklärte und dem Erzbischof das größte Lob erteilte. Der Zweck dieser, sogleich verbreiteten, Kundgebung war offenbar, die öffentliche Meinung gegen die preußischen Maßnahmen aufzuwiegeln. — Auf die nun folgenden Verhandlungen Bunsens mit der Kurie (Akten: Rhein- 55 wald S. 560—584; Nippold 1. Bd S. 493 ff.) darf hier nicht eingegangen werden, sie standen unter keinem glücklichen Stern und endeten mit der Abberufung dieses Gesandten (1. April 1838), ohne daß gleichzeitig der diplomatische Verkehr mit der Kurie abgebrochen wurde.

In Deutschland war der Eindruck der Wegführung des Erzbischofs ein erschreckend großer, da die Vorgeschichte nur wenig bekannt war; durch die päpstliche Rede wurde die Aufregung noch gesteigert. Die Regierung mußte daher versuchen, durch volle Klarlegung der Verhältnisse beruhigend wirken. Diesem Zweck diente bereits das Schreiben des 5 Ministers von Altenstein an das Kölner Domkapitel vom 15. November 1837 (Rheinwald S. 449—55, vgl. auch das Schreiben des Kronprinzen 24. Dezember, ib. S. 557), vor allem aber die von Bunsen verfaßte (Nippold 1 Bd S. 484 ff.) Staatsschrift „Darlegung des Verfahrens der preußischen Regierung gegen den Erzbischof von Köln. Vom 25. November 1837". Berlin 1838 (Rheinwald S. 379 ff.), welche als eine Hauptquelle 10 für den Kölner Kirchenstreit in der vorstehenden Skizze vielfach benutzt worden ist. Das Gegenstück ist die römische, von dem Prälaten Viale verfaßte, Staatsschrift, welche am 4. März 1838 die Druckerei des Staatssekretariates verließ und in deutscher Übersetzung den Titel führt: „Urkundliche Darstellung der Thatsachen, welche der gewaltsamen Wegführung des Hochwürdigsten Freiherrn von Droste, Erzbischofs von Köln, vorausgegangen 15 und gefolgt sind". Regensburg 1838 249 S. Im April 1839 erschien dann noch als Antwort auf die Widerlegung der päpstlichen Allokution durch die preußische Regierung in der Staatszeitung vom 31. Dezember 1838 eine zweite Denkschrift, in deutscher Übersetzung unter dem Titel: „Darlegung des Rechts- und Thatbestandes mit authentischen Dokumenten", Augsburg 1839, 60 u. 114 S. Für die Regierung war es sehr wertvoll, daß das Kölner 20 Domkapitel, welches zum Teil aus Freunden von Hermes bestand und durch den Erzbischof mannigfach verletzt worden war (Hase S. 108), sich zur Fortführung der Geschäfte bereit erklärte. Freilich wurde es vom Papst wegen seines Urteils über Droste in dem Bericht vom 22. November (Rheinw. S. 555 f.) scharf zurechtgewiesen und erst am 9. Mai 1838 wurde dem Domkapitular Hüsgen die Verwaltung der Diöcese übertragen, und auch jetzt nur unter 25 dem Titel eines Generalvikars nicht als Kapitularvikar, um die Ansprüche des Erzbischofs zu wahren (Hase S. 134). Der Opposition des Adels und dem agitationslustigen Klerus (Binterim; Beckers) trat die Regierung energisch entgegen (Hase S. 125. 129) und hat dadurch die Neigung zu tumultuarischen Ausbrüchen der Volkserregung, wie sie z. B. in Münster und Paderborn hervortraten (ib. S. 128), im Keime erstickt. Auf der anderen 30 Seite war man geflissentlich bemüht, Entgegenkommen zu zeigen. Das erfuhren die Bischöfe von Münster und Paderborn, als sie am 5. und 10. Januar 1838 dem Minister erklärten, daß sie infolge der päpstlichen Allokution genötigt seien, die Übereinkunft vom 19. Juni 1834 als aufgehoben zu betrachten und nur das Breve vom 25. März 1830 als Richtschnur gelten zu lassen (Hase S. 137 f., Schmid S. 471 f.); auch Droste selbst, 35 denn als er erkrankte, wurde ihm gestattet, auf sein Stammschloß Darfeld sich zurückzuziehen.

Aber mochte die Regierung scharf zugreifen oder Nachsicht üben, die Erregung der katholischen Bevölkerung blieb dieselbe und wurde durch eine mächtig aufschießende Broschürenlitteratur genährt. Das Erscheinen des „Athanasius" von Görres (vgl. d. A.) 40 im Januar 1838 war ein litterarisches Ereignis ersten Ranges und nach dem Urteil von Zeitgenossen von geradezu hinreißender Wirkung; die Leistungen protestantischer Publizisten, der Marheineke, Leo, Bretschneider und selbst Irenäus (Gieseler) waren kein ausreichendes Gegengewicht. Es ist schwer zu sagen, ob die Regierung unter diesem Druck der öffentlichen Meinung ihre Position hätte behaupten können; die Probe ist nicht gemacht worden. Denn 45 der Tod König Friedrich Wilhelms III. (7. Juni 1840) schuf ganz neue Verhältnisse und ließ den Mann zur Regierung gelangen, von dem Bischof Ketteler von Mainz einst sagte: Niemals in unserem Jahrhundert hat sich ein Fürst größere Verdienste um die (katholische) Kirche erworben als dieser protestantische König (Sybel S. 83). Eine Wiedereinsetzung Drostes wollte allerdings selbst Friedrich Wilhelm IV. nicht zugeben, aber zum Nachgeben in der Sache 50 war er bereit. In Verhandlungen mit der Kurie durch den Grafen Brühl und mit dem Erzbischof durch Vermittlung des Grafen Reisach (vgl. ob. p. 32, 60), damaligen Bischofs von Eichstätt, kam man schließlich darin überein, daß Clemens August den Bischof von Speier, Johannes v. Geissel, zu seinem Koadjutor mit dem Recht der Nachfolge ernannte (24. September 1841) und dieser nun die Verwaltung der Erzdiöcese Köln übernahm. Zugleich erhielt Droste von 55 dem König die schriftliche Ehrenerklärung „daß der Gedanke, er habe an politisch-revolutionären Umtrieben teilgenommen, von ihm nie geteilt worden sei" (Schmid S. 510). Die Zurückziehung der bisher hinsichtlich der gemischten Ehen gestellten Forderungen (Kabinettsorder 28. Januar 1838), der Verzicht auf das Placet (1. Januar 1841), die Errichtung der katholischen Abteilung im Kultusministerium (12. Februar 1841), ergänzten 60 und vollendeten den Sieg der römisch-katholischen Kirche. —

Droste hat in vollständiger Zurückgezogenheit die letzten Lebensjahre in Münster zugebracht. In dem Buch „Über den Frieden unter der Kirche und den Staaten", Münster 1843 (309 S.) faßte er dann noch einmal in ungebrochener Schroffheit seine Grundanschauungen zusammen und berichtete am Schluß über seine Entfernung von Köln. Noch eine Reise nach Rom hat er 1844 unternehmen können, 1845 am 19. Oktober starb er. —

Droste war kein bedeutender Mann, weder als Mensch noch in seinem amtlichen Wirken; er war im stande, in kleinem Kreise Vortreffliches zu leisten, aber unfähig zur Leitung einer großen Diöcese in bewegten Zeiten und unter schwierigen Verhältnissen, und als Diplomat vermochte er nur den Gegner zu brüskieren. Aber er hatte die Fähigkeit des passiven Widerstandes, den Mut des Märtyrers und die Energie des ruhigen Beharrens auf dem einmal für richtig erkannten Weg. Sein Charakter ist auch von seinen Gegnern nicht angetastet worden, soweit dieselben von der Parteileidenschaft sich emanzipierten, und man hat ihm den großen Vertrauensbeweis gegeben, auch in dem Fall seinem Wort zu glauben, wo der Schein gegen ihn war, als er nämlich behauptete, die Konvention nicht gekannt zu haben. Er war eine durch und durch ehrliche Natur, aber ein Polterer wie Epiphanius, ohne jedes Verständnis für die Gedankenreihen anderer. Die römische Kirche kann zu Zeiten auch solche Männer brauchen, und weil die Umstände es fügten, daß seine Hartnäckigkeit ihr einen glänzenden Erfolg eingetragen hat, galt er ihr als ein mit Tugenden geschmückter Mann, der es verdiente, von dem Haupt der Kirche gepriesen zu werden. Unter anderen Verhältnissen hätte er ihr auch recht lästig werden können. —

Die große Schwierigkeit der Beurteilung des Kölner Kirchenstreites liegt darin, daß sehr verwickelte politische und rechtliche Erwägungen neben Gesichtspunkten historischer und theologischer Art dabei in Frage kommen. Sehr beachtenswert ist noch jetzt das Urteil des Kanonisten Richter in der 1. Aufl. dieser Encyklopädie: „Als die Regierung zu dem außerordentlichen Mittel der Wegführung des Erzbischofs griff, vollzog sie einen Akt, den sie zu ihrer Selbsterhaltung für nötig hielt, und es war dies nichts Neues und Unerhörtes, wie dies die Geschichte an die Hand giebt. Die römische Kirche nimmt für sich die völlige Selbstständigkeit und Unabhängigkeit von dem Staate in Anspruch, und wenn sie dabei dem Staate in weltlichen Dingen unterthänig zu sein versichert, so thut sie dies eben nur mit dem Vorbehalte, selbst bestimmen zu wollen, wo ihr Gebiet aufhört und das des Staates anfängt. Wenn nun dagegen der Staat sich regt, und zuletzt die höchsten Prinzipien des Staates und der Kirche in Konflikt kommen, so kann, da es für diesen Grenzstreit keinen weltlichen Richter giebt, nur die äußere Macht des Staates entscheiden und es kann hier auch zu einer thätlichen Hinderung staatsfeindlichen Gebahrens kommen. Ein solcher Schritt ist aber mit schwerer Verantwortlichkeit vor dem verbunden, der die Quelle aller Macht ist, und er soll daher nur vorgenommen werden mit Furcht und Zittern und mit dem ungetrübtesten Bewußtsein des eigenen Rechtes, der eigenen Kraft und der unvermeidlichen Notwendigkeit. Im vorliegenden Falle nun war sicher Vieles vorhanden, was die Berührung mit dem Prälaten unleidlich machte, ja es war augenscheinlich, daß auf ein friedliches Auskommen mit ihm nicht gehofft werden durfte. Hinwiederum hatte aber auch der Standpunkt der Regierung seine schwachen Seiten. Zunächst in der Angelegenheit der gemischten Ehen hatten die offiziellen Kundgebungen derselben dem Erzbischof den Bruch der von ihm vor seiner Erwählung gegebenen Zusage als Hauptschuld angerechnet. Allein, wenn wir auch anzunehmen geneigt sind, daß derselbe jenes Versprechen ohne Rückhalt und mit voller Kenntnis des Sachverhaltes gegeben habe, und daß seine spätere Erklärung nur ein Versuch gewesen sei, sich durch eine künstliche Deutung darüber hinwegzuhelfen: immer war es bedenklich, darauf in juristischer Weise allein den Nachdruck zu legen, während der Gegenstand der Zusage, die Konvention über die Ausführung des Breve, zu so vielen Zweifeln Veranlassung gab. Und wenn ferner das Verhalten des Erzbischofs gegen die Hermesianer besonders deshalb gerügt wurde, weil die Bulle Dum acerbissimas, auf welche dasselbe sich gründete, der Regierung nicht vorgelegt und demnächst nicht förmlich publiziert worden sei, so konnte wohl der Zweifel entgegengehalten werden, ob auch dieser formelle Standpunkt hier, wo es sich um die Lehre handelte, eine ganz ausreichende Stütze darbiete, und ob nicht jeder andere Erzbischof, wenn auch in angemesseneren und schonenderen Formen, in gleicher Weise sich mit dem Staatsgesetze in Widerspruch gesetzt haben würde." — Der Streit Drostes mit der preußischen Regierung ist im letzten Grunde nur zu verstehen aus dem prinzipiellen Gegensatz der römischen Kirche gegen den modernen paritätischen Staat. Für die Kirchengeschichte Deutschlands hat er die große Bedeutung, daß hier zum erstenmal die regenerierte römische Kirche

des 19. Jahrhunderts dem preußischen Staat als eine Macht entgegentrat und in seinem Verlauf das Bewußtsein empfing, eine Macht zu sein. Der Ausgang des Kampfes konnte daher auch nicht ein definitiver Friede sein, sondern nur eine Waffenruhe.

Carl Mirbt.

5 **Drusen.** Litteratur: Silvestre de Sacy, Exposé de la religion des Druses tiré des livres religieux de cette secte, 2 tomes, Paris 1838. Vgl. auch Mémoires de l'Institut Royal 1818 und Mém. de l'Academie des Inscriptions 1831. 1832; Chrestomathie arabe[2], Paris 1826, S. 191 ff. Einige kleine Punkte aus dem Werke de Sacys sind berichtigt von J. Müller in den Gelehrten Anzeigen der kgl. bair. Akad. d. Wissenschaften 1842, Nr. 177, 178.
10 Deutsch bearbeitet ist das große Werk de Sacys von Ph. Wolff, Die Drusen und ihre Vorläufer, Leipzig 1845. — Der Katechismus der Drusen ist abgedruckt von J. C. H. Adler im Museum Cuficum Borgianum, Romae 1782, S. 116 ff. und J. G. Eichhorn im Repertorium für biblische u. morgenländische Litteratur, Teil 12, S. 155 ff. Gerühmt wird J. Wortabet, Researches into the religions of Syria (? nicht gesehen). Eine Abhandlung eines belehrten
15 Drusen über seine Religion ist übersetzt von H. Petermann, Reisen im Orient, 1. Bd, Leipzig 1860, S. 375 ff. Ueber einen Spezialgegenstand aus der Drusenlehre handelt die Schrift H. Guys, La théogonie des Druses, Paris 1864.

Zusammenfassendes über die Drusen des Libanon bieten G. W. Chassaud, The Druses of the Libanon, their manners, customs and history, London 1854; Colonel Churchill,
20 Mount Libanon: a Ten years residence from 1842 to 1852; describing the manners customs and religion of the inhabitants, London 1853, 3 vol. (nicht reichhaltig); dazu über die neueren Ereignisse Derselbe, The Druses and the Maronites under the Turkish Rule from 1850 to 1860, London 1862. Ebenfalls eher unbedeutend ist das anonyme Buch: Die heutigen Syrer oder gesellige und politische Zustände der Eingeborenen in Damaskus, Aleppo und im Drusen-
25 gebirge. Stuttgart und Tübingen 1845. Von Berichten neuerer Reisenden ist am ehesten noch C. Niebuhrs Reisebeschreibung (Zweiter Band) Kopenhagen 1778, S. 428 ff. zu nennen. Die Schriften über die Drusen als politische Partei können hier übergangen werden.

Was die Entstehungsgeschichte des Drusentums betrifft, so sind die historischen Nachrichten über den Chalifen Hakim wichtig; vgl. (aus Onkens Allgemeiner Geschichte in Einzeldar-
30 stellungen) A. Müller, Der Islam im Morgen- und Abendland. Erster Band, Berlin 1885, S. 629 ff. In demselben Werke findet sich eine lichtvolle Darstellung über die Ismailier und Karmaten: über die letzteren vgl. auch de Goeje, Mémoires sur les Carmathes du Bahraïn et les Fatimides (Mém. d'histoire et de géogr. or. No. 1, seconde éd.), Leiden 1886. Zur dogmengeschichtlichen Entwicklung Abul Fath Muhammed asch-Schahrastanis Religionspar-
35 teien und Philosophenschulen, übers. von Th. Haarbrücker, Zwei Teile, Halle 1850 und 1851; R. Dozy, Het Islamisme, Haarlem[2] 1880 (franz. Essai sur l'histoire de l'Islamisme trad. par V. Chauvin, Leyde-Paris 1879); A. von Kremer, Geschichte der herrschenden Ideen des Islams, Leipzig 1868.

Drusische Handschriften, welche sich auf europäischen Bibliotheken befinden, sind nach-
40 gewiesen bei W. Pertsch, Die arabischen Handschriften der herzoglichen Bibliothek zu Gotha. Zweiter Band, Gotha 1880, S. 137 zu Nr. 855. Dazu kommen noch vor allem die reichhaltigen Sammlungen von Paris, jetzt verzeichnet bei Slane, Catalogue des manuscrits arabes de la Bibliothèque nationale (1883—1895) Nr. 1408 ff. S. 268 ff. und von Berlin, jetzt verzeichnet bei W. Ahlwardt, Verzeichnis der arabischen Handschriften der königl. Bibliothek zu Berlin.
45 Dritter Band, Berlin 1891, Nr. 4290 ff., S. 589 ff.

Drusen heißen die Anhänger einer besonderen Mischreligion, welche sich heute noch in Syrien erhalten hat; die Anhänger derselben lehnen übrigens den Namen Drusen offiziell ab und nennen sich „Bekenner der Einheit (Gottes)". Die ethnographische Stellung der jetzigen Drusen, welche sämtlich arabisch sprechen, ist nicht genau zu bestimmen; man wird
50 sie am ehesten als syro-arabisches Mischvolk bezeichnen. Doch weist ihr Typus, welcher dem der Maroniten (s. d. Artikel) ähnelt, eher darauf hin, daß sie großenteils ebenfalls von der vor dem Islam im Lande seßhaften aramäischen Bevölkerung abstammen. Der Gegensatz, in welchem sich die Unabhängigkeit liebende Bergbevölkerung des Libanon gegen die Staatsgewalt stellte, wird dazu beigetragen haben, daß sich diese absonderliche Religion
55 in jener Gegend ausbreitete und durch so viele Jahrhunderte hindurch erhielt. Ob noch andere Volkselemente, z. B. etwa persische, dem Volke der Drusen beigemischt sind, läßt sich zur Zeit nicht entscheiden; als geordnete Nation fühlen sich die Drusen bloß deswegen, weil sie eine besondere Religionsgemeinschaft bilden. Für die Erhaltung derselben setzen sie, ebenso wie die Anhänger anderer im Orient bestehenden Religionen, ihre Kräfte
60 mit aller ihnen zu Gebot stehenden Zähigkeit, Schlauheit und Tapferkeit gegenüber den Unterjochungs- und Vereinheitlichungsbestrebungen der jedesmaligen Regierung ein und bilden auf diese Weise auch heute noch einen Staat im Staat, mit besonderer Politik und besonderen Tendenzen. Alten Gepflogenheiten gemäß stützt sich die heutige türkische Re-

gierung, um ihre für ein modernes Staatswesen innerlich berechtigten Centralisationspläne auszuführen, bald auf diese, bald auf jene Partei oder Religionsgemeinschaft, indem sie derselben Zusagen erteilt. So ist es begreiflich, daß die Drusen, welche ihrerseits Sonderinteressen verfolgen, und im Grunde genommen die Türken hassen, bald der Türkei Heeresfolge leisten, bald sich gegen dieselbe rebellisch erweisen. Übrigens wird die Zahl des Drusen- 5 volkes heute nur auf ungefähr 100000 Seelen geschätzt. Politische Ereignisse haben, noch in unserem Jahrhundert, dazu geführt, daß Drusenfamilien, unter Anführung ihrer adeligen Häuptlinge aus dem Libanon weg in den Hauran zogen und sich dort zwischen der Bauern- und Beduinenbevölkerung dieser Landschaft einschoben.

Für die Entstehung der Drusenreligion ist ein historischer Rückblick insofern nötig, 10 als sie mit der merkwürdigen Gestalt des Fatimidischen Chalifen el-Hākim bi'amri-llah, welcher vom Jahre 996 bis 1021 n. Chr. in Ägypten herrschte, zusammenhängt. Es wird sich niemals ausmachen lassen, wie weit die unsinnigen Verordnungen dieses Fürsten, welcher oft im Verlaufe kurzer Zeitfristen zu den entgegengesetztesten Maßregeln griff, auf teilweisem Wahnsinn beruhten; für die spätere Zeit seiner Regierung muß Geistesverwirrung 15 unter allen Umständen angenommen werden, wenn auch seine früheren Handlungen noch aus allgemeinen Zeittendenzen begreiflich sind. Das Bestreben des Chalifen war nämlich darauf gerichtet, den religiösen Ansichten der ismaelischen Sekte, von denen weiter unten als der Hauptquelle des Drusismus die Rede sein muß, in Ägypten Eingang zu verschaffen, während das Volk der sunnitisch-orthodoxen muslimischen Lehre anhing. Einer der Ver- 20 trauten Hakims, ein aus dem Osten eingewanderter türkischer Ismaelier, Namens Darasi, veröffentlichte, wahrscheinlich im Jahre 1017 u. Z. eine Schrift, in welcher geradezu die Behauptung aufgestellt war, daß Adams Seele auf Ali, den Vetter und Schwiegersohn Muhammeds, von diesen auf die Fatimiden und jetzt also auf Hakim übergegangen sei. Diese Schrift wurde von ihm in der Moschee vorgelesen. Der freche Ketzer — um mit 25 A. Müller (s. Litteratur), zu reden —, rettete mit Mühe sein Leben vor der Wut des Volkes. Hakim jedoch unterstützte ihn, so daß er nach Syrien entkommen konnte: im südlichen Libanon, in Wādi et-Teim fand er Anklang und stiftete die Sekte der nach ihm benannten Drusen (durūz ist Plural von darazi). Noch zweimal wurde der Versuch gemacht, ähnliche Lehren wie die des Darasi, die besonders in der Göttlichkeit Hakims 30 gipfelten, in Ägypten zu verbreiten; aber namentlich dem persischen Sektierer Hamsa, der dies versuchte, ging es im Jahre 1020 wie ed-Darasi: er mußte ebenfalls die Flucht ergreifen und begab sich zu ed-Darasi. Dieser Hamsa wurde die eigentliche theologische Autorität der neuen Sekte; noch heute bekennen sich die Drusen zum Katechismus Hamsas. Im folgenden Jahre verschwand der Chalife Hakim auf rätselhafte Weise; daß er auf 35 Anstiften seiner Schwester ermordet wurde, steht nicht fest. Die Drusen jedoch glauben, daß er als Inkarnation der Gottheit noch heute irgendwo verborgen sei und am Ende der Zeiten als sogenannter Mahdi wieder hervortreten werde.

Dies sind die äußeren Anlässe zur Stiftung der drusischen Religion. Dieselbe hat sich im Laufe der Zeit allerdings weiter ausgebildet; späterer Aberglaube ist ihr beigemengt 40 worden; auch besitzen wir von den älteren Drusenschriften nur relativ weniges. Die Drusenreligion ist mehr und mehr ein Gemisch des seltsamsten Aberglaubens geworden, im Grunde aber läßt sich erkennen, daß sie dies schon von Anfang an war. So wenig anziehend auch eine solche Mischung ist, so muß doch, speziell für die Zwecke dieser Encyklopädie, nun der Versuch gemacht werden, die im Drusentum zusammengeflossenen Lehr- 45 meinungen zu untersuchen, ihre Quellen zu verfolgen und, soweit dies möglich ist, systematisch zu ordnen.

Bei der Betrachtung der Herkunft der Drusenreligion kommen sowohl politische als religiöse Momente zur Geltung. Unzweifelhaft hängt die Lehre der Drusen mit dem Schiitismus zusammen; dieser war ursprünglich eine politische Partei, nämlich die der 50 strengen Legitimisten, d. h. der Leute, welche politisch an den Ansprüchen Alis (s. Z. 23) auf das Chalifat festhielten und deshalb namentlich die Herrschaft der drei ersten Chalifen Abu Bekr, Omar und Othman, aber auch die omaijadischen Chalifen verwarfen, jedoch auch während der Herrschaft der Abbasiden emsig weiter wühlten. Es scheint, daß Ali von seinen Anhängern schon zu seinen Lebzeiten für sündlos erklärt und geradezu vergöttert 55 wurde; dasselbe geschah mit seinen Nachkommen. Diese Ideen griffen namentlich in den östlichen Provinzen des Chalifenreiches, besonders in Persien, um sich, d. h. auf einem Boden, dessen Bewohner dem Absolutismus in religiöser und politischer Beziehung zugeneigt waren und ihre Oberhäupter leicht als Götter betrachteten, eine Idee, welche den semitischen Arabern zunächst fremd war. Namentlich die Ultraschiiten übertrugen solche 60

alte, auch bei den Indern verbreitete Vorstellungen der Möglichkeit einer Inkarnation der Gottheit auch auf die Nachkommen Alis, die sogenannten Imame (Imam ist Religionsvorsteher, aber darum auch zur Herrschaft berechtigtes Oberhaupt) und betrachteten die Reihe der legitimen Imame als eine kontinuierliche Verkörperung der Gottheit in
5 menschlicher Gestalt. Sie glaubten, daß seine Seele, wenn er starb, sofort in den Leib seines Nachfolgers übergehe; man beachte hierbei auch die ostasiatischen Vorstellungen von der Seelenwanderung. Da es nun aber in politischer Beziehung gefährlich war, als Imam aufzutreten, bildete sich die Anschauung vom verborgenen Imam aus (vgl. über diese Gegenstände das erwähnte Buch von A. von Kremer 372 ff.); der letzte Imam,
10 der Mahdi, wird nach dem Glauben dieser Leute, am Ende der Zeiten aus seinem Versteck hervortreten, um die Welt mit Gerechtigkeit zu erfüllen. Übrigens zerfielen diese Aliden früh in verschiedene Parteien; die einen derselben erklärten diese, die andere jene Descendenzlinie Alis für die legitime; die einen glaubten an sieben, die anderen an zwölf Imame u. s. w. Die Missionsthätigkeit dieser Sekten durch sogenannte Dā'i's (eig. Einlader) er-
15 streckte sich auch nach dem vorderen Orient und Nordafrika; wie weit es den Schiiten gelang, daselbst ihren Ideen Eingang zu verschaffen, ja selbst Staaten zu gründen, gehört nicht hierher, wichtig ist bloß, daß auch die egyptischen Fatimiden, zu welchen der oben erwähnte Hakim zählte, diesem schiitischen Dogma huldigten.

Der Islam war seinem ganzen Wesen nach einerseits zu einfach und rationalistisch,
20 andererseits zu sehr der semitischen Denkweise entsprechend, d. h. geradezu eine Weiterbildung des Judentums, als daß er den Bedürfnissen anderer, besonders auch indogermanischer Kulturvölker hätte genügen können. Auch besaß er, gerade fremden Nationen gegenüber, viel zu wenig Kraft, um zu verhindern, daß bei den neuen, zwar politisch dem Arabertum unterworfenen Gläubigen, nicht ältere Anschauungen, dualistische, manichäische, christliche u. s. w.
25 erhalten blieben. Andererseits war aber auch der Islam in den ersten Jahrhunderten noch nicht so erstarrt, namentlich bis zu dem Zeitpunkte, da (im 10. Jahrh.) die strenge Orthodoxie teilweise infolge der politischen Verhältnisse und des inneren Verfalls, die Oberhand gewann, sondern damals machten sich die mannigfachsten Ansichten geltend, und bekämpften sich. Teilweise beruhten diese Lehrmeinungen auf einer Reaktion des Geisteslebens der
30 dem Islam unterworfenen Völker, teilweise aber auch auf dem Bekanntwerden mit griechischer Philosophie, oder überhaupt dem Überhandnehmen wissenschaftlichen Denkens, das zur Ablehnung mancher einzelner Dogmen der Religion Muhammeds führte. Auch war eine starke Strömung vorhanden, die in dem Koran enthaltene Offenbarung, die eben in ihrer Massivität manchen Anstoß bot, zu rationalisieren und das heilige Buch allegorisch
35 zu erklären. Unter diesen Verhältnissen, zu welchen noch nationale Tendenzen und Unsicherheit der politischen Verhältnisse hinzutraten, ist es nicht auffällig, daß selbst materialistische und atheistische, man kann geradezu sagen nihilistische und kommunistische Ideen nicht nur bei Gebildeten, sondern auch bei den niedrigen, unter politischem Druck seufzenden Volksklassen Anklang fanden. Alles dies hat auch bei der Entstehung der Drusen-
40 religion mit hineingespielt und bildet den Boden, auf welchem diese so sonderbaren Glaubensansichten entstanden sind.

Eine innerliche Berechtigung wird somit dieser ganzen Entwicklung der Religion nicht abgesprochen werden können: einerseits machte sich das Bedürfnis nach Mysterien geltend, anderenteils aber auch die Hoffnung und Sehnsucht nach etwas Vollkommeneren, der Glaube an
45 eine Weiterbildung der Religion. Die Leute fühlten sich mit Recht von den offiziellen absolutistischen Tendenzen des Islam abgestoßen und ließen sich zu Messiashoffnungen hinreißen, die allerding an Wahnwitz streiften. Zu dem Aberglauben, welcher in den Anschauungen dieser Sekten, besonders auch der der Drusen, eine tiefgreifende Rolle spielt, gehört vor allem auch das Buchstabenspiel: aus dem Zahlwert der Buchstaben des arabischen Alpha-
50 bets ergaben sich, wenn man den Wert der Buchstaben eines Eigennamens zusammenrechnet, die absonderlichsten Andeutungen nach dem Glauben dieser Leute. Die ursprünglichen Anschauungen der Aliden treten aber, infolge starker Einwirkung anderer Denkweisen, auch schon bei den dem Drusentum unmittelbar vorhergehenden Sekten, teilweise in den Hintergrund. Als Sekten, aus welchen das Drusentum sich weiter entwickelt hat,
55 sind besonders die der Ismailier und Karmaten aufzuführen.

Was die ersteren, die Ismaelier betrifft, so reicht ihr Ursprung bis ungefähr in das Jahr 765/6 u. Z. zurück. Nach dem Tode des Imam Dscha'far gab es eine Spaltung, indem eine Anzahl Aliden Dscha'fars Sohn Musa, eine andere Dscha'fars Sohn Ismael und zwar als siebenten Imam betrachteten. Damals wurde eine schon früher
60 bekannte Lehrmeinung weiter ausgebildet, nämlich die, daß Inkarnationen der Gottheit

als Propheten in die Welt gesandt worden seien, um den Menschen Gott, dessen wahres Wesen den Menschen verhüllt sei, näher zu bringen und ihnen seinen Willen zu verkündigen; dem entsprechend heißen diese Propheten „Sprecher" (nâtik); sie sind: Adam, Noah, Abraham, Mose, Jesus, Muhammed und Muhammed der Mahdi, Sohn des Ismael. Jeder dieser Propheten ersetzte die von seinem Vorgänger gepredigte Religion durch eine vollkommenere. 5 Neben ihnen stehen die „Schweiger", so benannt, weil sie von sich aus nichts zu sagen, sondern nur die Religionssätze der „Sprecher" zu verkündigen und auszubreiten haben; das sind die Imame. Neben dem Sprecher und Prophet Adam stand Seth, neben Noah Sem, neben Abraham Ismael, neben Mose Aaron, neben Jesus Petrus, neben Muhammed Ali; neben Muhammed el-Mahdi Abdallah ibn Maimun. In die Zwischenzeit, welche von 10 einem „Sprecher" zum anderen verstreicht, fallen je sieben Imame. — Dieses ganze System des Prophetentums und Imamats, wie es sich bei den Ismailiern ausbildete, würde hier nicht ausführlicher dargelegt worden sein, wenn es nicht die Drusen, allerdings mit einigen Modifikationen, übernommen hätten.

Eine besonders bedeutende Rolle für die Verbreitung der Lehre der Ismaelier spielte 15 der eben genannte Abdallah ibn Maimun; derselbe gehörte einer zwei Gottheiten (d. h. einen Schöpfer des Lichtes und einen Schöpfer der Finsternis) anerkennenden Sekte an. Er war durch und durch persisch gesinnt, und verachtete im Grund seines Herzens Ali und dessen Nachkommen, wie überhaupt die Araber. Die Propaganda, welche er für die Ismaelier betrieb, diente ihm nur dazu, seine eigenen freidenkerischen Ideen, ja geradezu 20 Grundsätze zu verbreiten, die aus einem bunten Gemisch von zoroastrischen, manichäischen und griechisch-philosophischen Lehren bestanden; er verachtete diejenigen, welche noch an irgend einem Glauben festhielten und nannte sie Esel. Seine Missionare waren angewiesen, die Adepten der neuen Lehre durch verschiedene Stufen (erst sieben, später neun) zu demselben Grade nihilistischer und materialistischer Denkweise zu bringen, der er selbst 25 huldigte, natürlich nur diejenigen, welche dazu geeignet erschienen. Sie wurden auf diese Weise nicht nur dem Schiitismus und dem Islam überhaupt, sondern geradezu jeder positiven Religionsanschauung durchaus entfremdet. Zuerst zeigte man ihnen, daß der Inhalt des Koran allegorisch erklärt werden müsse; wenn der Betreffende dann immer neugieriger wurde, arbeitete der Missionar darauf hin, daß jener immer mehr sich den Befehlen des 30 Oberhaupts der neuen Sekte unterwerfe; reichliche Geldspenden wurden von diesen Anhängern eingetrieben und sie wurden stets verpflichtet, die Lehre geheim zu halten. Natürlich gelangten nur wenige zu den höchsten Graden der Einweihung in diese im Pantheismus endigende Geheimlehre (auch bei den Drusen gab es später, wie sich unten ergeben wird, Eingeweihte und Uneingeweihte). Es ist begreiflich, daß die Propaganda für die 35 Lehren Abdallahs den Behörden verderblich erschien; er mußte daher flüchten und betrieb nun, ebenso wie nach seinem Tode sein Sohn Ahmed, die Gewinnung von Anhängern von einer kleinen Stadt Selamija (bei Hama in Syrien) aus. Hauptsächlich wurden in Persien und den Eufratländern unter der von den Arabern abhängigen Bevölkerung viele Anhänger gewonnen. Am unteren Euphrat zweigte sich von den Ismailiern die Sekte der 40 Karmaten ab, deren zeitweilig große politische Erfolge hier nur angedeutet werden können; die Lehre der Karmaten scheint in hervorragender Weise kommunistische Elemente enthalten zu haben. Auch in Südarabien gewannen die Ismailier Boden, von dort aus wiederum bei den berberischen, den Arabern feindseligen Stämmen Nordafrikas. Da die politische Geschichte nicht hierher gehört, interessiert uns zunächst nur, daß von Nordafrika aus in- 45 folge ismailisch gesinnter Emissäre die Fatimiden in Egypten zur Herrschaft gelangten; man erinnere sich, daß zu diesen Hakim bi'amri-llah, von welchem oben die Rede war, gehörte; so daß nun auch vom religionsgeschichtlichen Boden aus die Verbindung der Drusenreligion mit diesem Manne begreiflich ist. — Übrigens ist auch darauf hinzuweisen, daß es selbst heute noch in Syrien ismailische Gemeinden giebt; auch die Assassinen, die 50 aus der Kreuzfahrerzeit so berüchtigt sind, waren Ismailier. — Ähnliche Lehren, wie die der Karmaten, finden sich auch bei den sogenannten Nosairiern, welche Sekte bereits von asch-Schahrastani (vgl. Litteratur) unter den Schiiten aufgeführt wird. Wahrscheinlich ist diese Religionsgemeinschaft früher entstanden, als die der Drusen; doch weiß man über ihre Entstehung und Entwicklung wenig. Aus dem Katechismus der Nosairier geht her- 55 vor, daß wir es bei ihnen ebenfalls mit einer Geheimlehre zu thun haben; besonders aber zeichnet sich diese, sonst ebenfalls abstruse und aus den verschiedensten Elementen zusammengesetzte Religion dadurch aus, daß sie christliche Gebräuche, wie den des Abendmahls in sich aufgenommen hat. Die Nosairier bewohnen das Gebirge nördlich vom Libanon; ihre Zahl wird auf ungefähr 150 000 Seelen geschätzt. 60

Die Lehre der Drusen ging aber in vielen Stücken noch über die der damaligen Ismaelier und Karmaten, ihrer nächsten Vorgänger hinaus; auch betrachten die Drusen selbst die Religion der Ismaelier, ebensogut wie den Schiitismus und den Islam im allgemeinen als überwunden, ja als der ihrigen entgegengesetzt. Andererseits sehen die Muslimen mit Recht die Drusen nicht mehr als eine muslimische Sekte, sondern als Andersgläubige an. Es bleibt nun unsere Aufgabe, die religiösen Anschauungen der Drusen systematisch zu entwickeln. Dies hat insofern Schwierigkeiten, als seit de Sacys obengenanntem zusammenfassendem Werke keine die Quellen erschöpfende Arbeit über diesen Gegenstand mehr erschienen ist, obwohl sich das handschriftliche Material seit jener Zeit in den europäischen Bibliotheken bedeutend vermehrt hat. Doch kann es nicht Zweck eines unser jetziges Wissen darstellenden Artikels sein, dieses neue Material heranzuziehen. Der Wirrwarr von Ideen, welcher in der Drusenreligion vorliegt, schreckt von der Bearbeitung des Materials zurück; freilich ist damit auch die Möglichkeit erschwert, die historische Entwicklung, welche auch diese Religion unzweifelhaft erlebt hat, genauer zu erkennen. Eine Darstellung der Elemente der Drusenreligion muß aber auf die eigenen Schriften der Drusen zurückgreifen; aus den muslimischen Schriften erfahren wir sehr wenig über sie, übrigens nennt der arabische Religionshistoriker Schahrastani (starb ungefähr 1153 u. Z.) die Drusen noch gar nicht. Andererseits erschwerte der Umstand, daß man es mit einer Geheimlehre zu thun hat, wesentlich die Erkenntnis derselben; sind doch die Drusen geradezu verpflichtet, ihre Religionsgeheimnisse keinen Andersgläubigen zu offenbaren und ihre Bücher vor ihnen zu verbergen. Auch wird es selten vorkommen, daß höhere, in die Geheimnisse ihrer Sekte eingeweihte Drusen zu einer anderen Religion übertreten, und von ungebildeten Drusen ist nichts zu erfahren. Es ist daher nicht wunderbar, daß über diese Religion die abenteuerlichsten Ansichten in Umlauf waren und teilweise noch sind. Von vornherein ist anzunehmen, daß manche Dogmen und Gebräuche, welche früher im Zusammenhange jener ganzen Religionslehre einen Sinn hatten, nur noch als unverstandene erhalten sind; abgesehen davon, daß unter den heutigen Drusen kaum viele tiefergehende religiöse Studien betreiben werden, ist vor allem auch eine Geheimlehre — und die Drusen mußten in der That ihre Lehre vor den Muslimen geheim halten, um geduldet zu werden — ja der Gefahr in unverständliche Phrasen und Ceremonien auszuarten, fast noch mehr ausgesetzt als eine offizielle Religion. Die Buntartigkeit der drusischen Religion ermöglicht es den Anhängern derselben, daß sie im Gespräch mit Muslimen, die muslimischen Elemente ihrer Glaubenslehre betonend, sich als Muslimen hinstellen, aber auch Christen und neuerdings sogar Freimaurern gegenüber dasselbe System befolgen, natürlich ohne ihre eigenen Anschauungen preiszugeben. Von der Bodenlosigkeit der historischen Anschauungen, mit welchen ihr ganzes Religionssystem durchzogen ist, könnte bloß wahre Bildung sie überzeugen; diese ist aber, trotz den vielen verschiedenartigen Missionsanstalten, auch in Syrien noch selten zu haben; von einer Einwirkung des Christentums durch die Maroniten, unter und neben denen die Drusen leben, kann natürlich keine Rede sein; da ist nur der allerschroffste Gegensatz denkbar. Eher noch würde es, unter Beiziehung politischer Faktoren, vor allem gerechter Behandlung von seiten der Türken, gelingen, sie dem Islam zurückzugewinnen.

Die Darstellung der Glaubenslehre der Drusen wird sich nach dem oben Gesagten immer noch wesentlich auf die Forschungen de Sacys (beziehentlich das oben angeführte Buch Ph. Wolffs) stützen müssen.

1. Die Lehre von Gott. Gott ist einzig; das Bekenntnis seiner Einheit ist die erste Religionspflicht (vgl. S. 38, 48). Während diese überaus strenge Betonung der Einheit Gottes mit der koranischen Lehre zusammenfällt, haben dagegen die Stifter der Drusenreligion mit der Anschauung, daß Gott von allen Attributen losgemacht werden müsse (tenzīh), sich zur Partei verschiedener freidenkerischer Richtungen, besonders der der Mutaziliten, geschlagen. Außerordentlich stark wird in den Drusenbüchern hervorgehoben, daß Gott weder Ursprung noch Grenzen habe, daß keine Definitionen noch Benennungen auf ihn anwendbar seien; von einem „wie und wo" Gottes dürfe nicht die Rede sein; vor jeder Anthropomorphisierung hat man sich streng zu hüten. Gott ist nicht bloß unsichtbar sondern auch unfaßbar. Diese auf philosophischen Betrachtungen ruhende Definition des Gottesbegriffes konnte einerseits zu einem gewissen Pantheismus führen; andererseits und hauptsächlich veranlaßte sie die Anschauung, daß Gott, um überhaupt einigermaßen den Menschen näher zu treten, sich ihnen unter körperlicher Gestalt offenbart habe. Gott hat sich also unter menschlichen Gestalten verborgen, ohne daß dieselben zunächst die Gottheit selbst waren; Gott ist und bleibt stets derselbe auch in diesen Figuren, die ihm als Schleier

dienen. Es ist daher Sache des Glaubens jedes einzelnen Menschen, durch Vermittlung dieser Gestalten zur Erkenntnis Gottes und zur Überzeugung von seiner Existenz zu gelangen. Als letzte von den zehn (oder neun) Inkarnationen der Gottheit — denn so können wir doch sagen — ist die des Chalifen Hakim (s. ob. S. 39,11) zu betrachten, der auch al-kāim (eig. der Stehende) heißt. 5

Die zum Teil recht sonderbaren, an Verrücktheit streifenden Handlungen und Verordnungen Hakims (vgl. S. 39,13 ff.) werden von den Drusen als Erweise der tiefsten göttlichen Weisheit aufgefaßt, die Lächerlichkeiten in spitzfindiger Weise allegorisiert. Natürlich wurde Hakim selbst, trotz der oben betonten Unterscheidnng von Gott und dem menschlichen Träger der Gottheit, von dem an subtile Unterscheidungen weniger gewöhnten 10 Drusenvolke geradezu als Gott aufgefaßt; sein rätselhaftes Verschwinden gab Anlaß zum Glauben, daß er nicht gestorben sei, sondern in der Zukunft als Messias wieder erscheinen und sich enthüllen werde. Die Details Hakim betreffend, vor allem auch die mit seinen verschiedenen Namen getriebenen Buchstabenspielereien, sind teils zu wenig besagend, teils zu abstoßend, daß sie hier füglich übergangen werden können; jedenfalls 'aber ist Hakim 15 eine Figur, die in keiner Weise die Würde verdient hat, welche er im Religionssystem der Drusen erlangte.

2. Die Lehre von den Mittelwesen. Diese sind eigentlich die Administranten für die Welt und zugleich die Prediger oder Priester für die Menschen; sie heißen gewöhnlich hadd (Plural hudūd), d. h. Schranken, Gesetze oder ājāh (Plural ājāt) d. h. 20 Offenbarungen, haben aber außerdem noch die verschiedensten Bezeichnungen. Die Hauptbenennungen beruhen darauf, daß schon vor dem Entstehen der Drusenreligion jene Ausdrücke des Koran von den sogenannten Bateniten allegorisch verstanden und auf Personen übertragen wurden. Im System der Drusen treten als solche Administranten zunächst abstrakte Ideen auf, welche dann allerdings, wie die Inkarnationen der Gottheit, auch 25 verkörpert vorgestellt wurden; dies beruht, wie ebenfalls schon bei den Bateniten, auf philosophischen Systemen, teilweise dem des Neuplatonismus. Im Grunde sind aber diese Personen, welche zu verschiedenen Zeiten unter verschiedenen Namen lebten, bloß als Träger der einen unveränderlichen Idee anzusehen.

Als erster dieser Administranten wurde von dem Schöpfer aus seinem strahlenden 30 Lichte eine vollkommene reine Figur, der Wille erschaffen, durch welchen dann alles andere gebildet ist. Derselbe ist zugleich die allgemeine Vernunft, aus der alle Wahrheiten, welche es giebt, eine Emanation sind. Auch Sprecher (s. o. S. 41,3) heißt dieses Prinzip. Es ist zu verschiedenen Zeiten als Imam erschienen; zuletzt in dem Imam der Imame Hamsa (s. o. S. 39,31). Aber dieser Hamsa war schon früher neben Adam als Schatniel, 35 neben Noah als Pythagoras, neben Abraham als David u. s. w. dagewesen; zur Zeit Jesu war er der wahre Messias (neben dem falschen christlichen) und hieß Eleazar. Aus der allgemeinen lichtvollen Vernunft trat, als sie sah, daß sie ohne ihres Gleichen war, und sich demgemäß überhob, sogleich auch der Punkt der Finsternis hervor; dieser weigerte sich, dem göttlichen Befehl, er solle der Vernunft gehorsam sein, nachzukommen, daraus 40 entwickelte sich (im Anschluß an muslimische Vorstellungen vom Teufel) das böse Prinzip und im Gegensatz zum Gehorsam die Widerspenstigkeit, zum Licht die Finsternis, zur Demut der Hochmut, zur Wahrheit die Unwissenheit. Als nun die Vernunft erkannte, daß Gott sie habe auf die Probe setzen wollen, bat sie um Verzeihung; da schuf Gott auf ihre Bitte hin den zweiten Administranten die allgemeine Seele. Diese erhielt unmittelbar von 45 der Vernunft die Kenntnis der Wahrheit; sie steht im Verhältnis zur Vernunft wie das Weib dem Manne gegenüber; aber von ihr haben die anderen Administranten erst ihre Existenz. Auch die Seele ist zu gewissen Zeiten in körperlicher Inkarnation erschienen, z. B. in Hermes und Henoch. Hamsa bestellte in seiner Zeit einen Mann Namens Abu Ibrahim Ismael ibn Muhammed als Inkorporation dieses Prinzips. Durch die Ver- 50 bindung der Vernunft mit der Seele entstand ferner das dritte Prinzip: das Wort (neuplatonisch). Die Vernunft benötigte nämlich eines Beistandes, der sich zur Rechten des Gegners, die Seele eines Beistandes, der sich zur Linken des Gegners stellte; so wurde aus der Vernunft das Wort, aus der Seele der Vorangehende oder der linke Flügel geschaffen. Über dieses vierte Prinzip enthalten die Drusenschriften sehr wenig Aufschluß. 55 Wahrscheinlich ist die Bezeichnung der Vorangehende direkt dem System der Bateniten entnommen; dieselben kannten die im Drusischen System aufgeführten drei ersten Administranten nicht, sondern bloß den Vorangehenden und den Folgenden, den fünften und letzten der drusischen Administranten. Dieser (auch der linke Flügel benannt), spielt bei den Drusen eine bedeutsame Rolle, da er mit einem der hervorragendsten drusischen Schrift- 60

steller identifiziert wird, dem Abu'l-Hasan Ali, beibenannt al-Muktana oder Behā eddin (= Zierde der Religion). Dieser Mann schrieb noch um das Jahr 1038/9 u. Z.; er hat hauptsächlich die drusische Lehre dogmatisch festgestellt. Nach ihm gab es keine bedeutenderen Schriftsteller mehr.

Von der geschilderten oberen Hierarchie ist eine untere zu unterscheiden: abhängig von dem „Folgenden" sind die geistlichen Leiter der Drusenreligion, welche Daʿi (Missionar), Maʾdhūn (einer dem etwas erlaubt ist) und Mukassir (eig. Brecher, d. h. der anderen Glaubensformeln) in absteigender Stufenfolge heißen. Diese untergeordneteren Glieder der drusischen Hierarchie werden übrigens durchaus als Menschen betrachtet. — Andererseits giebt es jenen fünf geistig himmlischen Administranten gegenüber fünf des Irrtums, welche sich in bestimmten Personen: Muhammed, Ali u. s. w., die auch in Hakims Zeit wieder erschienen, verkörpert haben. Die drusische Hierarchie ist nach dem Gesagten eine sehr wohl geordnete und ausgebildete.

3. Anthropologie, Stellung des Menschen zur Religion u. s. w. Was den Schöpfungsprozeß betrifft, so stellen sich die Drusen vor, daß die Welt genau in dem Zustand erschaffen wurde, wie sie heute ist; mit anderen Worten sie ist wie Gott selbst unveränderlich. Dasselbe gilt auch von dem Endzweck der Schöpfung, den Menschen. Der Mensch ist aus zwei Substanzen, der Vernunft und der Seele und einer Accidenz, dem Körper zusammengesetzt. Die Seelen sind aus göttlichem Licht von Uranfang alle geschaffen worden und zwar nach der Erschaffung der allgemeinen Vernunft. Die Zahl der Seelen bleibt sich, wie die der Menschen stets gleich; wenn ein Menschen stirbt, so geht seine Seele — aber mit geringen Ausnahmen ohne Erinnerung an ihren früheren Sitz — in einen anderen Körper über; die Seelen der Ungläubigen werden dann wieder ungläubige, die der Gläubigen gläubige. In Tierleiber gehen die Seelen nicht über, wohl aber jenachdem ein Mensch gut oder schlecht gehandelt hat in bessere oder schlechtere, d. h. häßlichere Körper. So ist es nun auch erklärlich, daß die Zahl der Bekenner der Drusenreligion weder zu- noch abnimmt; übrigens glauben die Drusen, daß es auch im entferntesten Osten in China Drusen gebe, so daß die Seele eines gestorbenen Drusen auch dort wieder einen Körper finden kann. — Es wird jedoch ein gewisser Läuterungsprozeß der Seele angenommen: die Seelen erreichen ihre Vollkommenheit freilich erst in der letzten Zeit, da Hakim und Hamsa wieder erscheinen werden, und vermischen sich dann, von den Banden der Körper frei, mit dem Imam. — Es wird dem Leser nicht entgehen, daß auch in diesem Stücke vielfach Entlehnungen aus anderen Systemen vorliegen; die Urerschaffung der Seelen stammt wohl aus semitischen Quellen, die Lehre von dem besagten Ausgang der Seele weist wohl auf Einwirkung ostasiatischer Ideen, speziell des Buddhismus.

Die wahre Wissenschaft, welche die Seele des Menschen gewinnen kann, besteht in der Einsicht in das Wesen und die Dogmen des Unitarismus, d. h. der Drusenreligion. Die Wissenschaft zerfällt in fünf Teile, von denen zwei sich auf die Natur beziehen, speziell Menschenarzneikunde nnd Tierarzneikunde sind; zwei andere beschlagen die Religion. Die eine dieser ist die Wissenschaft der äußeren Religion, der Offenbarung; diese ist Sache der Sprecher (Propheten) Noah, Abraham, Mose, Jesus und Muhammed. Von diesen Sprechern (vgl. ob. S. 41,3) hatte jeder seinen Asās (d. h. Grundlage, oben II. Schweiger genannt) neben sich, welcher die Interpretation der Offenbarung repräsentiert; diese ist die zweite theologische Wissenschaft. Diese Sprecher haben jedoch alle bloß die wahre Religion, den drusischen Unitarismus vorgebildet; im Pentateuch, in den Psalmen, im Evangelium und im Koran ist dieser angekündigt, somit enthalten diese Bücher Wahres mit Falschem untermischt, und ihre Lehren sind durch das Eintreten der Drusenreligion antiquiert; denn diese, die von Hamsa gebrachte Lehre ist die unteilbare wahre Wissenschaft, die weder wächst noch abnimmt.

In Bezug auf die Kenntnis der Religion teilen sich die Drusen — was in ihren Schriften unseres Wissens nur schwach betont ist — in Eingeweihte (Akkal eig. ʿukkāl Plur. von ʿākil = Verständiger) und Uneingeweihte (dschuhhāl, Plur. von dschāhil = Unwissender). Die ersteren haben einen viel höheren Rang, als die letzteren, auch unterscheiden sie sich durch ihre besondersfarbige Kleidung und sondern sich auch sonst von den letzteren ab. Wahrscheinlich giebt es indessen auch Mittelstufen. Wie weit die „Eingeweihten" überhaupt noch positiv religiös sind, d. h. ob sie nicht wie bei den Ismaeliern (s. oben S. 40,56) dem Pantheismus oder Indifferentismus verfallen sind, läßt sich schwer bestimmen.

Die Gotteshäuser der Drusen befinden sich etwas außerhalb der Ortschaften in einsamen Winkeln; sie heißen daher Chalwa's, was einen solchen abgelegenen Platz bezeichnet.

Dort hausen öfter die Eingeweihten. Was für eine Art Gottesdienst in diesen Chalwa's betrieben wird, entzieht sich größtenteils unserem Wissen. Vielfach werden die Drusen beschuldigt, daß sie dabei dem Bilde eines Kalbes göttliche Verehrung erweisen. Wahrscheinlich ist dies nicht ganz aus der Luft gegriffen; möglicherweise ist jedoch das Kalb Symbol eines bösen Prinzips: auch die eigentümliche Sekte der Jesiden in Kurdistan gelten ja als Teufelsverehrer und vielleicht nicht ganz mit Unrecht. 5

In Übereinstimmung mit der oben angeführten Lehre von der Unveränderlichkeit der Körper- und Geisteswesen treiben die Drusen keinerlei religiöse Propaganda und sind durchaus nicht darauf bedacht, ihren Glauben auszubreiten. Natürlich wird dies in der Zeit, da ihre Religion entstand, anders gewesen sind. Von der Zukunft erwarten die Drusen freilich, daß sie einmal zu Macht und Ansehen über alle Andersgläubigen erhoben werden. Dies wird durch die Wiederkehr Hâkims bewirkt; derselbe wird dann, sein Schwert Hamsa anvertrauend, alle Andersgläubigen größtenteils ausrotten teils unterwerfen und ein irdisches Reich gründen, in welchen seine Anhänger die Oberherrschaft führen und zu großem Reichtum gelangen werden. Wann dieses messianische Reich, das vielfach geschildert wird, eintreten werde, ist unbekannt; doch giebt es, wie bei den Christen und Muslimen „Anzeichen der Stunde". Unter anderem wird berichtet, daß die neue Weltordnung nahe sei, wenn es den Drusen am schlechtesten gehen und die Christen die Herrschaft über die Muslimen erlangt haben werden. Die Drusen können sich in unserer Zeit damit trösten, daß es damit noch gute Weile hat. 10 15 20

4. Die Moral der Drusen ist, wie die der Muslimen mit der Pflicht des Glaubens eng verknüpft. Gerade hier tritt jedoch die völlige Losreißung dieser Sekte vom Islam, von dem sonst so manche Anschauungen in ihren Dogmen übrig geblieben sind, am schärfsten hervor; die muslimischen Ritualvorschriften besonders auch des Gebetes, Fastens, der Pilgerfahrt nach Mekka u. s. w. werden, nachdem sie schon von den Bateniten nicht als äußere Leistungen betrachtet, sondern als allegorisch gedeutet worden waren, geradezu verworfen und als abgeschafft erklärt. Aus den Angaben der Drusischen Theologen geht aber nicht recht klar hervor, was eigentlich an die Stelle jener muslimischen Pflichten gesetzt wurde. Nach de Sacy sind es folgende sieben: 1. Die Pflicht der Wahrhaftigkeit (etwa nach persischem Vorbild?); 2. die Drusen sollen gegenseitig über ihre Sicherheit wachen; 3. sie sollen der Religion, zu der sie sich bisher bekannten, dem Glauben und Kultus des Nichtigen und der Lüge entsagen; 4. sie sollen sich ganz von den bösen Geistern und den im Irrtum befindlichen Menschen abtrennen; 5. sie sollen die Einheit Gottes, wie er durch alle Jahrhundert hindurch existert hat (vgl. oben Abschnitt 1 u. 2) anerkennen; 6. sie sollen mit Gottes Handlungen, wie sie auch seien, zufrieden sein; 7. sie sollen sich ganz der göttlichen Führung im Glück und im Unglück überlassen (Art Fatalismus). 25 30 35

Eine weitere Ausführung dieser Pflichtenlehre, die kaum als Ethik bezeichnet werden darf, wird man uns erlassen. Es werden außer diesen noch eine Anzahl anderer Pflichten genannt; den Drusen wird vor allem auch streng anbefohlen, sich ungerechten Gutes zu enthalten, sich mit Würde und Anstand zu benehmen und das Fluchen zu meiden. Das Weintrinken und das Rauchen ist wenigstens den Eingeweihten (s. o. S. 44, 55) nicht erlaubt. Überhaupt sollen sich die Drusen der Bescheidenheit, Mäßigkeit und Einfachheit, besonders auch in Bezug auf ihre Kleidung befleißigen. Eigentliche Verbrechen sollen streng bestraft werden; eventuell wird der Verbrecher aus dem Verkehr ausgeschlossen, d. h. in eine Art Bann gethan. Auch in Bezug auf die ehelichen Verhältnisse giebt es Vorschriften, obwohl bloß Ansätze zu einer förmlichen Rechtsordnung vorhanden zu sein scheinen. Im allgemeinen scheinen die Frauen bei den Drusen eine höhere und geachtetere Stellung einzunehmen, als bei den heutigen Muslimen; sie werden gewöhnlich in Lesen und Religion unterrichtet; doch ist die Verschleierung vor Fremden auch bei ihnen nach alt-orientalischer Sitte verordnet. Die Frauen tragen einen merkwürden, wie ein Horn aussehenden Putz auf dem Kopf, über denselben fällt der Schleier herunter. Man kann den Drusen die Anerkennung nicht versagen, daß sie mit allen Kräften bestrebt sind, ihre eigentümlichen Ansichten und Gebräuche zu konservieren und ihr auf religiöser Grundlage beruhendes Nationalbewußtsein vor fremden Einflüssen zu verteidigen. 40 45 50 55

Die Darstellung der drusischen Lehre muß, wie schon angedeutet wurde, notwendigerweise in mehr als einem Punkt eine lückenhafte bleiben; es ist durchaus nicht anzunehmen, daß die Drusen selbst in Bezug auf alle ihre Dogmen ein geschlossenes und einheitliches System besitzen. Im Verlaufe der Jahrhunderte werden manche Anschauungen sich entwickelt, andere in Vergessenheit geraten sein; jedenfalls wäre eine erneute kritisch-historische 60

Sichtung der drusischen Lehren an der Hand des jetzt in Europa zugänglichen Materiali eine dankenswerte Aufgabe. Das Bild, welches man von der Religion der Drusen jetz gewinnt, hat zwar vielfach abstoßende Seiten; vieles erscheint uns unklar; aber die Zusammensetzung aus den allerverschiedensten Elementen, die in der Drusenlehre vorliegen, üb andererseits doch eine gewisse Anziehung aus; denn es ist auffällig, wie viele alt-orientalische Ideen in versteinertem Zustande noch heute vorhanden sind; auch diese Religion mit allen ihren Schattenseiten, ist eben als eine auf der Grundlage älterer Anschauungen entwickelte, historisch gewordene zu begreifen. **A. Socin.**

Drusius, Johannes, gest. 1616. — Abel Curiander, vitae operumque Johannis Drusii editorum et nondum editorum delineatio et tituli, Franekerae 1616, 4°; Jo. Meursi Athenae Batavae, Lugduni Bat. 1625, 4°, pag. 252 sqq. (mit einem Porträt); Rich. Simon Histoire critique du V. T., Paris 1678, 4° (Ausgabe von 1680, p. 499); Bayle, Dictionnaire historique et critique; (Nicéron), Mémoires, tom. XXII, Paris 1733, p. 57—76. Deutsche Ausgabe, Band 16, Halle 1758, S. 186—200; Vrimoet, Athenarum Frisiacarum libri duo, Leovardiae 1758, 4°, p. 59 sqq.; G. W. Meyer, Geschichte der Schrifterklärung, 3. Bd, Göttingen 1804, S. 413 f.; Tholuck, Das akademische Leben des 17. Jahrhunderts, 2. Abteilung, Halle 1854, S. 206 und 378; L. Diestel, Geschichte des AT.s in der christlichen Kirche, Jena 1869, an vielen Stellen, besonders S. 422 ff.; AdB, 5. Bd, Leipzig 1877, S. 439 f. (von van Slee).

Drusius, Johannes, der berühmte Orientalist und Exeget, einer von den Männern, denen die holländischen Universitäten und Schulen den Ruhm verdanken, vom Ende des 16. Jahrhunderts an und während des 17. die auch von den lutherischen Theologen Deutschlands, Dänemarks und Schwedens anerkannten Hauptsitze der biblischen Wissenschaften gewesen zu sein, wurde in Oudenaarde in Ostflandern am 28. Juni 1550 geboren. Sein Vater, Clement van der Driesche, wünschte, daß sein Sohn Theologe werde. Er schickte ihn, 10 Jahre alt, nach Gent, wo er von Peter Dickel Unterricht in der lateinischen und griechischen Sprache erhielt, drei Jahre später nach Löwen, wo Cornelius Valerius und Johannes Stadius seine Lehrer waren. Infolge der religiösen Wirren und Kämpfe wurde der sehr wohlhabende Vater, welcher ein eifriger Protestant war, im Jahre 1567 in die Acht erklärt; nachdem ihm der größte Teil seines Vermögens genommen war (s. Drusii epistola ad Pancratium Castricomium bei Curiander l. l. p. 34), fand er in England eine Zufluchtsstätte. Die Mutter Elisabeth, geb. Decker, eine strenge Katholikin, wollte nicht zugeben, daß der Sohn dem Vater folge. Sie ließ ihn zuerst nach Oudenaarde kommen und schickte ihn dann nach Doornik (Tournay); doch gelang es ihm am Ende des Jahres 1567, sich der von der Mutter angeordneten Beaufsichtigung zu entziehen und sich zu seinem Vater nach London zu begeben, wo er von tüchtigen Männern Unterricht erhielt, auch in der hebräischen Sprache. Von besonderer Bedeutung für ihn war der Verkehr mit Anton Rudolph le Chevalier (vgl. Jöcher III, Sp. 2287), einem in den biblischen Wissenschaften ausgezeichneten und der hebräischen Sprache kundigen Mann, welcher 1568 nach London kam, hier den jungen Drusius unterrichtete, ihn lieb gewann und, als er bald darauf als Professor der hebräischen Sprache nach Cambridge berufen wurde, ihn nicht nur mit sich nahm, sondern auch in seinem Hause wohnen ließ. Nach einem Jahre etwa kehrte le Chevalier in sein Vaterland Frankreich zurück. Drusius blieb mit Erlaubnis seines Vaters noch ein Jahr in Cambridge, wo er sich jetzt vorzugsweise mit dem Studium der griechischen Klassiker beschäftigte. Nach London ging er 1571 zurück; von hier aus wollte er Frankreich besuchen, gab aber die Reise auf, als er die Nachricht von den Greueln der Bartholomäusnacht erhielt. Um diese Zeit gelangten an ihn zwei Aufforderungen zur Übernahme erwünschter Ämter in Oxford und Cambridge. Er entschloß sich, nach Oxford zu gehen, wo er, 22 Jahre alt, die Professur der orientalischen Sprachen übernahm. Nachdem er vier Jahre mit großem Erfolge als akademischer Lehrer in Oxford gewirkt hatte, ging er, wie angegeben wird, aus Rücksicht auf seine Familie, nach Löwen, um hier die Rechte zu studieren. Als er infolge neuer Kriegsunruhen Löwen verlassen mußte, begab er sich wieder zu seinem Vater nach London. Nach der Pacifikation von Gent 1576 konnte der Sohn und bald nach ihm auch der Vater in die Heimat zurückkehren. Ein Anerbieten, in Staatsdienste zu treten, schlug Drusius aus, nahm aber 1577 einen Ruf nach Leyden an, wo er Professor der orientalischen Sprachen wurde. Hier verheiratete er sich am 18. Oktober 1580 mit einer Katholikin Maria van der Varent (Maria Varentia), die der protestantischen Lehre zugethan war und bald nach der Hochzeit zur protestantischen Kirche übertrat. Da eine sorgenlosere Stellung, als er in Leyden gefunden hatte, ihm erwünscht sein mußte, folgte er 1585

einem Rufe nach Franecker, wo er bis zu seinem am 12. Februar 1616 (alten Stils) erfolgten Tode noch 31 Jahre als Professor der hebräischen Sprache lebte. Eine ruhige Thätigkeit war ihm jedoch nicht vergönnt; sie konnte mitten unter den theologischen Streitigkeiten, deren Schauplatz damals die Niederlande waren, einem Manne nicht zu teil werden, der von sich selbst bekannte: non sum theologus; an Grammatici nomen, 5 quod aliquando probrose mihi objectum, tueri possim nescio. Amici, quos nosti, negant: ego non contradico. Quid igitur es, inquies? Christianus sum, φιλαληθής sum, qui scribendo proficio et proficiendo scribo (Drusii tetragrammaton, Franecker 1604, p. 81. Vgl. Tholuck a. a. O. S. 206). Seine Gelehrsamkeit und Tüchtigkeit fand aber überall, wo der theologische Standpunkt das unbefangene Urteil 10 nicht trübte, Anerkennung. Als sich das Bedürfnis kundgab, statt der gebräuchlichen holländischen Übersetzung der Bibel, vorzugsweise des AT.s, quae, wie Philipp van Marnix, Herr von Mont Saint Altegonde, in einem Briefe an Drusius sich ausdrückt, ex vitiosa Germanica Lutheri facta est vitiosior Belgico-Teutonica, eine neue aus der Ursprache anzufertigen und zu diesem Zwecke 1596 eine Kommission niedergesetzt ward, 15 schlugen die Staaten Frieslands ihn zum Mitgliede derselben vor. Arminius und Uytenbogard hatten ihn zur Teilnahme an dieser Kommission empfohlen, doch mußte sie sich bald unverrichteter Sache wieder auflösen, wahrscheinlich weil ihre Mitglieder nicht ohne Grund im Verdacht standen, der Lehre des Arminius anzuhängen. Die Synode von Südholland wollte das Werk der Bibelübersetzung lieber anderen Händen anvertrauen und 20 berief dazu nach dem Tode des Philipp van Marnix († 1598) andere Männer, vgl. Vriemoet, l. l. p. 52. Im Jahre 1600 beauftragten die Generalstaaten unsern Drusius, Anmerkungen zu den schwierigsten Stellen des AT.s zu schreiben, und setzten ihm, damit er ungestört mit dieser Arbeit sich beschäftigen könne, nicht nur einen Gehalt von 400 Gulden aus, sondern ersuchten auch die Staaten Frieslands, ihn von allen Geschäften seines Amtes 25 zu befreien. Diese gingen willig auf dieses Gesuch ein, hielten ihm sogar einen Schreiber auf öffentliche Kosten, schlugen dem berühmten Manne, der so vielen Studierenden der Theologie Franecker zu besuchen Veranlassung war, seine 1603 an sie gerichtete Bitte, ihn aus seinem Amte zu entlassen, ab und sorgten später dafür, daß Sixtinus Amama, einer seiner begabtesten Schüler, unter seiner besonderen Aufsicht sich weiter auszubilden in den 30 Stand gesetzt ward, um dereinst sein Nachfolger zu werden. Wiewohl Drusius der ihm übertragenen Arbeit mit großem Fleiße oblag, mußte er doch nicht selten Vorwürfe über ihr langsames Fortschreiten hören; auch hatte er, der Freund von Arminius und Uytenbogard, viele Anfechtungen von seiten anderer Theologen zu erdulden, welche seine exegetischen Ergebnisse, wo sie von herrschenden Annahmen abwichen, als Irrtümer und willkürliche Vermutungen zu bezeichnen immer geneigt waren. Dadurch wurden die letzten 35 16 Jahre seines Lebens ihm vielfach verkümmert. Mußte er sich doch schon im Jare 1600 in einem Briefe an Pancratius Castricomius (vgl. oben) gegen den Verdacht verteidigen, daß er es mit der protestantischen Kirche nicht aufrichtig meine. Selbst die sittliche Ehrbarkeit seines Hauses und seiner Familie ist angefochten worden. Wir wundern uns nicht, 40 daß er viele Feinde hatte. Er galt eben in einer Zeit stürmischer Kämpfe und aufgeregter Leidenschaften für einen unentschiedenen Mann, weil er mit aller Kraft der Förderung der biblischen Wissenschaften sich zugewandt hatte und bei seinen Forschungen dogmatische Bestimmungen nicht als maßgebend anerkennen konnte. In der Vorrede zu Henoch sive de Patriarcha Henoch eiusdemque raptu et libro (Franecker 1615, 4°) sagt Drusius: 45 Haec et alia, quae hoc libro continentur, ut in aliis omnibus a me unquam editis aut edendis subjicio libens ecclesiae catholicae judicio, a cujus recto sensu si dissentio non ero pertinax. Concedatur modo mihi aliqua libertas in exponendo textu, praesertim ubi tanta varietas interpretum est, ut fere nescias quem sequaris. Auch sonst beruft er sich auf das judicium ecclesiae ca- 50 tholicae (natürlich nicht der römisch-katholischen, der heimlich zugethan zu sein, ihm gerade auch wohl wegen solcher Aussagen einzeln von Gegnern vorgeworfen ist); diese ecclesia catholica stellte er den einzelnen Kirchen und kirchlichen Parteien gegenüber, von denen er in seiner gelehrten Thätigkeit sich nicht beschränken lassen will. Daher die Vorwürfe und harten Beschuldigungen, die ihn leider nur zu sehr erbitterten, deren Un- 55 gerechtigkeit im ganzen und großen nicht nur von ihm, oft mit harten Worten, aufgedeckt, sondern auch von Amama und anderen nachgewiesen ist. — Während seines Lebens wurde nur ein kleiner Teil der Anmerkungen zu den alttestamentlichen Büchern und zu den Apokryphen bekannt gemacht; nach seinem Tode besorgten Amama und andere die Herausgabe der übrigen in sechs einzelnen Teilen in 4°, 1617 bis 1636. Auch zum NT schrieb 60

Drusius in derselben Weise Anmerkungen, die als Ergänzungen zu denen von Erasmus, Beza u. s. f. angesehen werden können und namentlich auch Erläuterungen aus dem Talmud und den Rabbinen enthalten; ihr erster Teil erschien unter dem Titel: **Annotationes in totum Jesu Christi NT seu praeteritorum libri decem, Franekerae 1612, 4°;** 5 der zweite ibid. 1616 (vgl. Meyer a. a. O.). Seine sämtlichen Werke gab sodann Amama in 10 Folianten heraus, Arnh. und Amst. 1622 bis 1636. — In den **Criticis sacris** stehen die Anmerkungen von Drusius nach denen des Sebastian Münster, Paul Fagius, Vatablus, Castalio und Clarius; sie gehören zu den bedeutendsten und vorzüglichsten in diesem großen Sammelwerke; vgl. R. Simon l. l. — Verzeichnisse der zahl- 10 reichen Schriften des Drusius, die größtenteils exegetischen Inhalts sind, findet man bei Meursius, Vriemoet, Niceron (auch in der deutschen Ausgabe) und sonst. — Drusius' älteste Tochter Agnesa, geb. den 22. März 1582, heiratete im Jahre 1604 Abel Curiander, der eine Lebensbeschreibung seines Schwiegervaters herausgab (vgl. oben). Sein ältester Sohn, auch Johannes Drusius genannt, geb. am 26. Juni 1588, ward schon als Knabe 15 ein großer Gelehrter; er soll (nach Scaliger u. a.) seinen Vater in der Kenntnis der hebräischen Sprache übertroffen haben, starb aber, erst 21 Jahre alt, noch 7 Jahre vor seinem Vater in Chichester in Sussex (vgl. Nicéron a. a. O. und Jacob Bernays, Joseph Justus Scaliger, Berlin 1855, S. 20). **(Ernst Bertheau †) Carl Bertheau.**

Druthmar, Christian, um 865. — Ed. princ. der Kommentare zu Matthäus, 20 Lukas und Joh. von Jakob Wimpheling, Straßburg, Joh. Grüninger 1514. Die Ausgabe ist selten, ein Exemplar befindet sich in der Leipziger, ein anderes in der Straßburger Bibliothek. Ausgabe des Matthäuskommentars von M. Molther, Hagenau Johan Secer 1530, auch von dieser Ausgabe ein Exemplar in der Leipziger Bibliothek. BM 15. Bd u. MSL 106. Bd wiederholen den Text von Wimpheling; E. Dümmler, Ueber Christian von Stavelot SBA 25 1891 S. 935.

Unter dem Verfassernamen Christian Druthmars ist ein ausführlicher Kommentar zum Matthäusevangelium und zwei kürzere zu Lukas und Johannes gedruckt. Indes hat Dümmler in der angeführten Untersuchung gezeigt, daß der Name Druthmar kein Recht hat: die Handschriften kennen ihn nicht; er entstammt vielmehr erst einer Notiz des Trithemius 30 (de script. eccl. 280), und muß also aufgegeben werden.

Christian war, wie sich aus dem Prolog zum Matthäusevangelium ergiebt, Mönch in dem Kloster Stabulaus (Stablo, Stavelot südöstlich von Lüttich). Aus den Vorträgen, die er in der Klosterschule über das Matthäusevangelium hielt, ist sein Kommentar erwachsen. Sigibert von Gembloux erwähnt ihn de scr. eccl. 72 mit den zwei Sätzen: 35 **Christianus ab Aquitania in Galliam veniens nomen suum scribendo notificavit. Exposuit enim evangelium Matthaei, promittens etiam de aliis evangeliis se tractaturum.** Gegen die aquitanische Herkunft Christians hat Dümmler kein Bedenken; er sieht sie durch eine Bemerkung über die Basken und Spanier (S. 1379 D) halb und halb bestätigt. Aber sollte nicht diese Stelle vielmehr die Quelle für Sigiberts 40 Angabe sein? Und macht nicht die wiederholte Erwähnung „unserer Alpen" (S. 1382 D und bes. S. 1401 C: **Sicut nostri Alpes sunt in Burgundia**) wahrscheinlich, daß er aus dem romanischen Alpengebiet, also aus Burgund stammte? Seine Zeit läßt sich nur annähernd bestimmen: er erwähnt S. 1456 B den Anschluß der Bulgaren an das Christentum als im Gange befindlich (cottidie baptizantur), eine Bemerkung, die auf die Zeit 45 um 865 führt. Dümmler hat für das Jahr 880 einen Dekan Christian zu Stablo nachgewiesen (S. 937); es entbehrt demnach nicht einer gewissen Wahrscheinlichkeit, daß er mit unserem Christian identisch ist.

Der Matthäuskommentar steht über den Durchschnittsleistungen des 9. Jahrhunderts. Zwar war auch Christian von älteren (s. Dümmler S. 941 und 951) und neueren 50 Autoren (S. 1276 C stammt aus Smaragdus Coll. S. 20 A) abhängig; aber er beschränkte sich doch nicht auf das Exzerpieren, sondern er arbeitete mit einer gewissen Selbstständigkeit. Auch sein Urteil über den Wert der buchstäblichen und der allgorischen Auslegung war verhältnismäßig treffend; er bevorzugte die erstere, da sie mehr nütze, ohne doch die letztere zu mißachten (prol. S. 1262 f.). Die beiden anderen Kommentare stehen nicht 55 auf derselben Höhe. Man möchte vermuten, daß sie nur Entwürfe für Vorträge sind.

Hauck.

Dualismus bezeichnet in religionsgeschichtlichem Sinne die Annahme von zwei sich feindlich gegenüberstehenden höheren Mächten, von denen die eine das sittlich Gute sowie alles dem Menschen Wohlthätige und Angenehme in der Natur repräsentiert, die andere

dagegen als Urheberin des Bösen und alles Übels erscheint. Man hat vielfach behauptet, daß alle heidnischen, oder wenigstens alle polytheistischen Religionen dualistischen Charakter an sich tragen, aber diese Behauptung ist nur in sehr beschränktem Umfange richtig. Wir finden überall in den polytheistischen Religionen den Glauben an dämonische Mächte, von denen das Schicksal des Menschen in vieler Beziehung abhängig ist, deren schädlichen 5 Wirkungen gegenüber der Mensch der Hilfe der Götter bedarf; diese Dämonen sind Feinde der Götter wie der Menschen, vor allem aber das letztere. Sie erscheinen als Personifikationen aller den Menschen schädlichen und unangenehmen Naturvorgänge und -ereignisse sowie als Urheber und teilweise Personifikationen von Krankheit und Tod. Damit ist aber ihre Wirksamkeit erschöpft; wir finden mit einer Ausnahme in keiner heidnischen 10 Religion die Annahme, daß die Thätigkeit dieser Dämonen auch auf das sittliche Gebiet sich erstreckt; sie greifen hemmend und zerstörend nur in die natürliche Weltordnung ein, aber nicht in die sittliche, und zeigen nirgends die Tendenz, den Menschen zum Abfall von den Göttern und zu bösem Thun zu verführen. Dagegen erscheinen die Götter überall, wenigstens in älterer Zeit, als Urheber und Hüter der natürlichen und der sittlichen Welt- 15 ordnung, sie haben neben ihrer Naturbedeutung überall die Beziehung zum Sittengesetz, als dessen Urheber sie gelten, dessen Übertretung sie strafen. Freilich hat in späterer Zeit die mythologische Entwicklung vielfach zerstörend in diese ursprünglichen Vorstellungen eingegriffen, insofern die Götter infolge derselben mehr und mehr menschlich denkend, fühlend und handelnd, mit menschlichen Leidenschaften, selbst Fehlern und Lastern behaftet erscheinen 20 und dann natürlich nicht mehr geeignet sind, Hüter der sittlichen Weltordnung zu sein; doch hat die mythologische Entwicklung die ethische Bedeutung der Götter nirgends vollständig zerstören können. Es kann danach von einem durchgeführten Dualismus in den meisten heidnischen Religionen keine Rede sein. Über den Ursprung der Dämonen findet sich in keiner Religion eine feste Lehre, und die dämonischen Mächte sind nicht, wie 25 die Götter, zu einem einheitlichen Reiche zusammengefaßt. Von den animistischen Religionen — Schamanismus und Fetischismus — kann hier ganz abgesehen werden: in ihnen ist das religiöse Denken und Handeln beherrscht von dem Geister- und Dämonenglauben, während der Glaube an Gott oder Götter, wo er noch vorhanden ist, religiös bedeutungslos geworden ist. 30

Innerhalb des gesamten Heidentums finden wir nur eine Religion, die als dualistisch im vollem Sinne des Wortes bezeichnet werden kann, nämlich den Parsismus, die auf der Verkündigung des Zarathushtra ruhende Religion der Arier in Iran. Nach der parsischen Lehre existierten von Anfang an zwei persönlich gefaßte Mächte, Ahura Mazdā der heilige Geist und Aṅra Mainyu der böse Geist. Ahura Mazdā ist der Schöpfer der 35 übrigen Götter und der Menschen, sowie alles dessen, was in der Natur von den Menschen als wohlthätig und förderlich empfunden wird, der Urheber des Lebens, der Gesundheit, des Wohlseins. Ebenso ist er aber auch Urheber und Hüter der sittlichen Weltordnung, ihm gehört Reinheit, Wahrheit, Gerechtigkeit und Heiligkeit zu. Dagegen hat Aṅra Mainyu die Dämonen geschaffen und alles Schädliche in der Natur; von ihm stammen 40 Krankheit, Tod und alles Ungemach, und nach der sittlichen Seite hin ist er der Urheber aller Unreinheit, Lüge, Ungerechtigkeit und Sünde. Es ist sein Bestreben, den Menschen, der seiner Schöpfung nach in das Reich des Ahura Mazdā gehört, durch Verleitung zur Sünde in sein eigenes Reich hinüberzuziehen, um dadurch seine Macht zu stärken für den Kampf gegen Ahura Mazdā, der durch die gesamte Weltdauer sich hindurchzieht und erst 45 am letzten Ende zur Entscheidung gebracht wird. Der Dualismus geht danach durch die ganze Natur hindurch: alles was existiert, gehört entweder der Schöpfung des Ahura Mazdā oder der des Aṅra Mainyu an, nur der Mensch kann sich vermöge seines freien Willens für das eine oder das andere der beiden Reiche entscheiden. Er ist von Ahura Mazdā geschaffen, und es ist danach seine Pflicht, in dem Kampfe sich bewußt auf die 50 Seite seines Schöpfers zu stellen und alles, was der Schöpfung des Bösen angehört, mit aller Energie zu bekämpfen; aber er kann auch der Verführung von seiten des Aṅra Mainyu nachgebend sich von seinem Schöpfer lossagen und dessen Gegner im Kampfe unterstützen. In jedem Menschen, den Aṅra Mainyu zur Sünde zu verleiten vermag, gewinnt er einen Bundesgenossen für die Verwüstung und Zerstörung der göttlichen 55 Schöpfung. Der Dualismus ist allerdings nicht so aufzufassen, daß zwei völlig gleich mächtige Wesen sich in dem Kampfe gegenüberstehen, Ahura Mazdā ist vielmehr dem Aṅra Mainyu in jeder Beziehung überlegen: die Schöpfung des letzteren ist keine selbständige, sondern durchweg eine Gegenschöpfung, sie folgt Schritt für Schritt der des Ahura Mazdā. Vor allem aber besitzt dieser höheres Wissen, durch welches von Anfang 60

an der Kampf zu seinen Gunsten entschieden ist. Zwar vermag Añra Mainyu während der ganzen Weltdauer den Kampf zu führen, aber am Ende muß er unterliegen; dann wird er samt seiner ganzen Schöpfung vernichtet werden und die Menschen, die bis dahin infolge ihrer Sünde seinem Reiche angehört haben, werden in dem großen Weltbrande
5 gereinigt wieder in das Reich ihres Schöpfers zurückkehren. Damit wird also nach parsischer Lehre der Dualismus, der die gesamte Weltentwicklung von Anfang an beherrscht hat, am Ende vollständig aufgehoben; nach dem letzten Kampfe wird nur das Reich des Guten noch bestehen, während das Reich des Bösen völlig zu Grunde gehen wird. — Es ist innerhalb des Parsismus der Versuch gemacht worden, auch für den Anfang den Dua-
10 lismus aufzuheben: die Sekte der Zervaniten lehrte, daß die beiden Gegner Ahura Mazdā und Añra Mainyu von einer unpersönlichen Macht abstammten, dem Zrvan akarana, der grenzenlosen Zeit. Aber nach der Lehre des eigentlichen Parsismus ist der Dualismus uranfänglich und wird erst am Ende überwunden werden.

Zum Schluß mag noch darauf hingewiesen werden, daß auch im Buddhismus sich
15 eine Verkörperung des bösen Prinzips findet in Māra, dem Gotte des Todes und Fürsten dieser Welt, der beständig bemüht ist, den Buddha selbst und alle seine Gläubigen von dem Wege der Erlösung abzubringen und sie in das Weltleben zu verstricken. Doch kann hier von Dualismus keine Rede sein, da dem Reiche des Māra kein Reich des Guten gegenübersteht, sondern nur die freimachende Lehre des Buddha, die dem einzelnen Menschen
20 die Möglichkeit giebt, dem Weltleben und damit der Herrschaft des Māra zu entrinnen.

Im Vorhergehenden ist nur der religiöse Dualismus behandelt worden als ein Versuch, die Existenz des Bösen und des Übels in der Welt zu erklären. Der Dualismus von Geist und Materie, der ebenfalls eine solche Erklärung zu geben bestimmt ist, gehört lediglich philosophischen Systemen an und findet sich nirgends als Bestandteil einer Volks-
25 religion, konnte daher hier übergangen werden. **B. Lindner.**

Dubosc, Peter, gest. 1692. — Bayle, Art. Bosc; Haag, France protest. IX, 376, 33; A. Vinet, Histoire de la prédication parmi les réformés de France au dix-septième siècle, p. 350—471, Paris 1860.

Peter Dubosc, Sohn eines Advokaten am Parlament zu Rouen, war geboren den
30 21. Februar 1623 zu Bayeux, studierte Theologie zu Montauban und zu Saumur, und wurde bereits in seinem 23. Jahre Pfarrer der reformierten Gemeinde von Caen. Früh durch eine seltene Rednergabe ausgezeichnet, war er einer der ersten unter den Predigern seiner Kirche, welche der trockenen dogmatischen Methode entsagten, um durch Bilder und oratorische Wendungen auf die Phantasie und das Gefühl der Zuhörer zu wirken. Zwar
35 finden sich in den von ihm erschienenen zwei Predigtsammlungen (2 Bde, Rotterd. 1692, 8°, und 4 Bde, ebendas. 1701, 8°) noch mehrere Stücke, die vorzugsweise nur Dogmen exponieren, die anderen aber sind meist praktische Anwendungen biblischer Thatsachen und Ideen; so namentlich die treffliche Predigt über die Thränen Petri, wegen der er von den Jesuiten angeklagt und nur auf Verwendung des Herzogs von Longueville nicht weiter
40 verfolgt wurde. Sein Ruf war so groß, daß 1658 das Konsistorium von Charenton ihn an diese Kirche, in die Nähe der Hauptstadt berief; die Gemeinde von Caen entließ ihn aber nicht. 1663 präsidierte er der Synode von Rouen. Von den Katholiken wegen seines Einflusses gehaßt, wurde er auf eine Verleumdung hin 1664 nach Chalons verwiesen; allein auf die Erklärung, die er dem Kanzler Letellier gab, durfte er nach Caen
45 zurückkehren. In den seit 1665 immer heftiger werdenden Verfolgungen leistete er seiner Kirche, durch Mut und Gewandtheit in den Verhandlungen mit dem Hof, wichtige Dienste; seine würdevolle Beredtsamkeit verschaffte ihm Achtung selbst bei Ludwig XIV., vor dem er mehrmals die Sache seiner Glaubensgenossen zu verteidigen hatte. Ein Spruch des Parlamentes von Rouen, vom 6. Juni 1685, verbot ihm, sein Amt länger in Frankreich
50 auszuüben; er zog sich nach Holland zurück, wo ihn der Prinz von Oranien mit der größten Ehre aufnahm; er starb den 2. Januar 1692 als Pfarrer zu Rotterdam. Sein Schwiegersohn Legendre, früher Pfarrer zu Rouen, dann zu Rotterdam, gab seine Lebensbeschreibung heraus, welcher er eine für die Zeitgeschichte wichtige Sammlung von Reden, Bedenken und Briefen Duboscs beifügte (Rotterd. 1694, 8°, und vermehrt 1716, 8°).
55 **C. Schmidt † (Pfender).**

Dubourg, Anna, geb. um 1520, gest. in Paris 23. Dezember 1559, ist eine der edelsten Erscheinungen des französischen Protestantismus, hervorragend durch seine Kenntnisse und die Liebenswürdigkeit seines Charakters, der erste protestantische Märtyrer aus

den höheren Ständen. — Quellen. Die ausführlichste Darstellung des Prozesses mit interessantem Detail giebt: La vraye histoire contenant l'inique jugement et fausse procédure contre Anne Dubourg etc., Anvers (Genève) 1561, 12°; wieder abgedruckt: Mémoires de Condé, London 1743, I. Auch die gleichzeitige Histoire des persecutions et martyrs de l'église de Paris depuis 1557—1560 (von Chandieu), Lyon 1563, sowie die erste Auflage von Crespins 5 Märtyrergeschichte (1564) geben wichtige Beiträge. Neuere Darstellungen in France protest.[2] V, wo auch das Glaubensbekenntnis abgedruckt ist und die zuverlässige Studie von Lelièvre, im Bulletin de l'histoire du protest. franç. T. 36 und 37; im letztern Bande auch einige Dokumente über den Prozeß. Sonst vgl. die Litteratur bei Coligny Bd IV S. 219, 23 ff.

Anna (wohl gleich Annas = Hannas) Dubourg war um 1520 in Riom, Dep. 10 Puy de Dôme, geboren, wo seine Familie (sein Vater hieß Etienne Dubourg de Seilloux) schon lange ansässig war und zu den angesehensten des Landes gehörte. Sein Oheim Anton Dubourg, 1535 Kanzler von Frankreich, bestimmte Anna, den ältesten von 3 Brüdern, die Rechtswissenschaft zu studieren. Nachdem er einige Jahre als Advokat praktiziert, kam der talentvolle junge Mann als Professor des Civilrechts an die auch durch ihre 15 Freisinnigkeit damals hochberühmte Universität Orleans, wohl um 1547; aus den spärlichen Nachrichten über sein dortiges Wirken können wir nur entnehmen, daß er 4. Mai 1550, Doktor der Rechte wurde, und daß er dreimal, 1553, 1555, 1557, das Rektoramt der Universität bekleidete. Gerühmt wird seine Leutseligkeit gegen die Studenten und daß er mit feinem Takte verstand, verschiedene Male die Streitigkeiten zwischen den einzelnen 20 Nationen auszugleichen. Nach France Protestante[2] V, 569 soll noch auf der öffentlichen Bibliothek in Orleans ein Manuskript Dubourgs über juridische Gegenstände sich finden. In dieser Zeit scheint er auch dem Protestantismus näher getreten zu sein; in Dubourgs elterlichem Hause war derselbe nicht fremd, zwei seiner Brüder sind der neuen Lehre zugewandt gewesen, die Universität Orleans bewahrte die Erinnerung an manchen 25 eifrigen Beförderer der Reformation, an den schwäbischen Magister Melchior Volmar und dessen berühmte Schüler Calvin und Beza, in der Stadt war eine evangelische Gemeinde, von welcher manche Mitglieder ihre Hinneigung zu der neuen Lehre damals mit dem Tode büßten. — Ein ruhiger, besonnener, gewissenhafter Mann machte er sich ernstlich an die Prüfung der evangelischen Lehre, ehe er sich für dieselbe entschied. Von seiner Kenntnis 30 der heiligen Schrift, der Kirchenväter, der Kirchengeschichte, legen später seine Antworten in den Verhören herrliches Zeugnis ab, oft zur Verlegenheit und Beschämung seiner Untersuchungsrichter. Am 19. Oktober 1557 wurde er als geistlicher Rat (conseiller-clerc) in das Pariser Parlament berufen, unter dessen unmittelbarer Aufsicht die Universität Orleans stand. Damals war er noch nicht zum Protestantismus übergetreten, er hätte sonst 35 die Weihen als Diakonus nicht annehmen können. Aber bald neigte er sich der neuen Lehre zu; noch Ostern 1558 ging er zur Messe nur seiner Dienerschaft zu lieb, später nahm er, wie er selbst bekannte, an den Versammlungen der protestantischen Gemeinde in Paris teil und feierte auch das Abendmahl mit ihnen, Ostern 1559. Bald sollte die Zeit kommen, da er seinen Glauben offen bekennen mußte. 40

Von seinen Kollegen im Parlament hingen die jüngeren und talentvolleren zum Teil auch der Reformation an, andere, wie die Präsidenten Harlay und Séguier, stimmten aus Abneigung gegen die Inquisition für ein milderes Verfahren gegen die Ketzer. Ihnen gegenüber standen die fanatischen Blutrichter Minard, Le Maistre und St. André, von welchen man sagte, daß sie sich aus den eingezogenen Gütern der Hingerichteten bereicherten. 45 In der grande Chambre hatten die letzteren, in la Tournelle die ersteren, „die Guten" (wie Beza sie nennt), die Oberhand. Im Frühjahre 1559 kam diese Meinungsverschiedenheit offen zu Tage; vier Bürger von Toulouse, der Leugnung der Transsubstantiation angeklagt, waren von der la Tournelle, besonders auf die Ausführung Dubourgs, daß auch die griechische Kirche die Brotverwandlung nicht lehre, nur zur Verbannung verurteilt 50 worden. Fast zu gleicher Zeit ließ die Grande Chambre einen armen Winzer, Pierre Chevet, verbrennen. Diesen Zwiespalt auszugleichen, berief der General-Prokurator Bourdin eine Gesamtsitzung des Parlaments, eine sog. Mercuriale, 26. April. In den langen Verhandlungen schien es, als neige sich die Mehrzahl des Parlamentes, von Du Ferrier, Duval geleitet, der Ansicht zu, die vorhandenen Gesetze möglichst mild auszulegen und 55 auf eine Verbesserung der Gesetzgebung anzutragen. Anton Fumée verlangte offen die Berufung eines freien Konzils. Da wandten sich Le Maistre, Minard und Bourdin unmittelbar an den König und stellten ihm die Mißachtung seiner Edikte und die drohenden Gefahren des katholischen Glaubens vor. Der reizbare, auf sein Ansehen eifersüchtige König Heinrich II. ließ sich besonders auch auf die Vorstellungen des Kardinals von 60 Lothringen hin leicht für sie gewinnen; ohnedies waren seit dem Frieden von Cateau-

Cambrésis (3. April) Spanien und Frankreich darauf bedacht, der immer weiter um sich greifenden Ketzerei Einhalt zu thun (daß in einem geheimen Artikel des Friedens die Ausrottung der Protestanten förmlich beschlossen wurde, läßt sich nicht nachweisen). In einer sogenannten Königssitzung wollte er das Parlament einschüchtern. Am 14. Juni (Beza 5 und die meisten haben den 10., de Thou den 15., der 14. war jedenfalls ein Mittwoch) erschien er unerwartet mit großem Gefolge im Augustinerkloster (die Räume des Justizpalastes waren zum Hochzeitsfest von Elisabeth, Heinrichs Tochter, mit Philipp II. verwendet). In kurzer heftiger Rede setzte er den Zweck seines Kommens auseinander: nachdem der Frieden mit dem Auslande hergestellt sei, hoffe er, auch die religiöse Spaltung 10 aufzuheben; er erwarte, daß das Parlament ernstlicher als bisher sich der Sache der Kirche annehme. Die schon begonnenen Abstimmungen sollten fortgesetzt werden. Als die Reihe an Dubourg kam, dankte er Gott dafür, daß er den König hergeführt, um der Beratung einer solch wichtigen Angelegenheit in Person anzuwohnen. In freimütigster Rede führte er aus, wie unrecht man thue, die schwersten Verbrechen — Gotteslästerung, Ehebruch 15 u. s. w. — ungestraft zu lassen, während man aufs härteste gegen Unschuldige verfahre und schloß mit den Worten: Es ist keine Kleinigkeit, die zu verurteilen, die mitten in den Flammen den Namen Christi anrufen.

Heinrich II. fand in Dubourgs Rede eine Anspielung auf sein bekanntes Verhältnis mit Diana von Poitiers; aufs tiefste beleidigt, befahl er die Verhaftung von Ludwig 20 de Faur und Dubourg; daß er damit die Heiligkeit seines höchsten Gerichtshofes schändlich mit Füßen trete, fiel dem erzürnten Könige nicht ein. Dubourg wurde in die Bastille geschleppt und sein Prozeß sogleich eingeleitet; gegen das bestehende Recht, daß die Parlamentsmitglieder nur von den versammelten Kammern gerichtet werden dürfen, setzte der König eine Kommission nieder, aus 6 erklärten Gegnern der Protestanten bestehend, und ein 25 Dekret bedeutete Dubourg, dieses Tribunal anzuerkennen, wenn er nicht ohne Verhör verurteilt werden wolle. Dubourg hatte durch seine Aussprüche über Messe, Fegfeuer, Papst, Konzilien, Heilige u. s. w. sich als überzeugten Anhänger der neuen Lehre zu erkennen gegeben, auch zugestanden, daß er seit Ostern die Messe nicht mehr besucht habe; er wurde deshalb der Ketzerei angeklagt. Klar sah er die äußerst geringe Wahrscheinlichkeit seiner 30 Freisprechung voraus, aber er hielt es für Pflicht, von jedem rechtmäßigen Verteidigungsmittel, welches ihm seine eminente Rechtskenntnis darbot, Gebrauch zu machen, um so das Verfahren seiner Gegner an den Pranger zu stellen und um Zeit zu gewinnen, sich im Glauben zu stärken. Als geistlicher Rat stand er unter der Gerichtsbarkeit des Bischofs von Paris; am 30. Juni verurteilte ihn dieser zur Degradation, aber Dubourg appellierte 35 an den Erzbischof von Sens und von dort an den von Lyon, die nach Rom lehnte er ab: „er wolle nichts mit dem Antichrist zu schaffen haben“. Monate vergingen, bis diese Appellationen verworfen waren; ganz Frankreich, auch die Protestanten des Auslandes, waren gespannt auf den Ausgang dieses Prozesses. Der Tod Heinrichs II. (10. Juli 1559) durch die Lanze Montgommerys, desselben, der Dubourg verhaftet hatte, brachte nur die 40 Veränderung hervor, daß die Guisen, die konsequenten Gegner der neuen Lehre, als Oheime des geistig und leiblich schwachen Franz II., die ganze Gewalt in ihren Händen vereinigten und eifriger als je die Protestanten verfolgten. Alle Verwendungen, auch die Condés und Colignys, blieben vergeblich. Am 18. November wurde die Degradation ausgesprochen und am 20. vollzogen; die lange Zeit seiner Gefangenschaft hatte Dubourg benützt, um 45 ein herrliches, durch echt evangelische Schriftkenntnis und Klarheit ausgezeichnetes Glaubensbekenntnis auszuarbeiten, das er seinen Richtern schriftlich übergab. Da brachten es seine sogenannten Freunde dahin, daß er ein anderes, welches die den Katholiken anstößigen Lehren weniger hervorhob, abfaßte und überschickte. Die katholische Partei triumphierte, aber die evangelische Gemeinde von Paris, die mit ihrem Mitgliede stets in geheimer Ver- 50 bindung gestanden war, that einen wirkungsvollen Gegenzug. Einer ihrer Geistlichen A. Marlorat (s. den A.) schrieb einen Brief, der in Dubourg solche Reue weckte, daß er jene Erklärung zurückzog und sein erstes Glaubensbekenntnis für das allein geltende erklärte. Damit hatte er sein Todesurteil selbst geschrieben. Der Kardinal von Lothringen bestand auf Beschleunigung des Prozesses, weil er erfahren hatte, daß der Kurfürst Frie- 55 drich III. von der Pfalz durch eine Gesandtschaft sich Dubourg als Professor nach Heidelberg ausbitten werde. Der Präsident Minard wurde am 12. Dezember meuchlings erschossen; man glaubte einer Verschwörung zu Gunsten des Gefangenen auf der Spur zu sein. Am 23. Dezember fällte das Parlament, in welchem sich keine Stimme zu Gunsten des Angeklagten erhob, das Urteil: Dubourg sollte auf dem Grèveplatz gehenkt und dann 60 verbrannt werden. An demselben Tage wurde das Urteil vollzogen; nach einem rühren-

dem Abschiede von seinen Kollegen erlitt er mit der größten Standhaftigkeit den Märtyrertod. — Die oberste richterliche Behörde Frankreichs war von da an von aller Ketzerei gründlich geheilt.

In seinem Glaubensbekenntnis, das mit dem am 25. bis 28. Mai desselben Jahres abgefaßten Bekenntnis seiner Kirche ganz übereinstimmt, zeichnet sich schon die Zeit, da die calvinischen Prinzipien die allein geltenden bei den Evangelischen Frankreichs waren. Dasselbe ist besonders abgedruckt in: Confessio fidei quam Annas Burgensis etc., Paris s. d., übersetzt: Bekantnuß des hochgelerten theuren und gottsäligen Manns Hannas von Burg s. l. & a. **Th. Schott.**

Ducäus s. Fronton le Duc.

Du Cange, Charles du Fresne, sieur, gest. 1688. — Vgl. über ihn Perrault im Journal des savants; du Pin in der Bibl. des auteurs ecclésiastiques; Niceron. Chaufepié und besonders Léon Faugère, Essai sur la vie et les ouvrages de Du Cange, Paris 1852.

Ch. du Fresne, Sieur du Cange, von den Franzosen mit Recht als der Vater ihrer Geschichtschreibung des Mittelalters angesehen, geboren zu Amiens 18. Dezember 1610, zeigte frühe bedeutende Gaben, die durch eine sorgfältige Erziehung unter der Leitung seines Vaters, im Jesuitenkollegium seiner Vaterstadt und auf der Universität zu Orleans, wo er die Rechte studierte, entwickelt wurden. Er wurde Finanzdirektor (trésorier) in seiner Vaterstadt, widmete jedoch die Thätigkeit seines ganzen Lebens dem Studium des Mittelalters. Nach Bayles Ansicht kommt ihm kein Gelehrter gleich „in der Kontinuität der Arbeit, der Tiefe der Forschungen und der Ausdehnung der Kenntnisse". Bescheiden, wie er war, wollte er lange Zeit hindurch von den Früchten seines Fleißes nichts dem Drucke übergeben. Denjenigen, die deshalb in ihn drangen, pflegte er zu sagen: mihi cano et Musis. Erst im Jahre 1657 erschien sein erstes Werk, Histoire de l'Empire de Constantinople sous les empereurs françois, in Fol. Ungeachtet der guten Aufnahme, welche dieses Werk fand, vergingen acht Jahre, bis er wieder als Schriftsteller auftrat. Von da an aber sprudelte der Quell seiner litterarischen Thätigkeit ununterbrochen bis an sein Lebensende fort. Seit 1668, als die Pest in Amiens wütete, war er nach Paris übergesiedelt, das er nun nicht wieder verließ, weil er hier die meisten Hilfsmittel für seine Studien fand. Immer heiter und ruhig, täglich seinen Spaziergang machend, der Erholung und Übung wegen öfter Ball spielend, erreichte er ohne Krankheit das 77. Lebensjahr. Um sich von einer Unpäßlichkeit zu erholen, begab er sich 1688 in die Abtei St. Germain de Près, welche damals für Paris und Frankreich von derselben Bedeutung war, wie St. Viktor im Mittelalter. Die Erholung, die er bei den dortigen gelehrten Benediktinern, seinen Freunden, fand, war nicht von langer Dauer. In einem Briefe an Renaudot, dem ein Verzeichnis der Schriften beigefügt ist, hat Baluze die letzten Augenblicke des Seligen beschrieben, der inmitten der größten Schmerzen immer dieselbe Klarheit des Geistes beibehielt (1688).

Du Cange suchte in den Studien einen ehrbaren und angenehmen Zeitvertreib. Er pflegte zu sagen: „wenn ich arbeite, so geschieht es aus Liebe zur Arbeit, nicht um jemand Verdruß zu machen, aber ebensowenig mir selbst". So war er auch von seltener Uneigennützigkeit in Mitteilung der Früchte seiner Studien, die er öfter seinen Freunden überließ. Seine Bescheidenheit war aber nicht geringer als sein Trieb, andern zu dienen. „Wenden Sie sich an Mabillon," sprach er einst zu einem Gelehrten, der von ihm, als dem besten Kenner der Geschichte, Aufschluß über eine historische Frage verlangte. Der Gelehrte kommt zu Mabillon und redet ihn auch als den besten Kenner der Geschichte an. „Man hat Sie falsch berichtet," entgegnete Mabillon, „gehen Sie zu Du Cange." — „Aber dieser ist es eben, der mich zu Ihnen schickt," erwiderte der Besucher. — „Er ist mein Lehrer," sagte Mabillon, „doch bin ich bereit, was ich weiß, Ihnen mitzuteilen."

Um die Wichtigkeit der Arbeiten von Du Cange und seine Verdienste zu würdigen, muß man sich den damaligen Stand der Kenntnis des Mittelalters in Frankreich vergegenwärtigen. Die Renaissance mit ihrer Vorliebe für Rom und Athen war den mittelalterlichen Studien keineswegs günstig, ebensowenig die Reformationszeit. Die mittelalterlichen Einrichtungen, die unter Richelieu so tiefgehende Veränderungen erlitten hatten, waren nahezu unbekannt. Das mittelalterliche Latein und die romanische Sprache hatten ebenfalls noch keine Bearbeiter gefunden. Es existierte noch keine Chronologie, Numismatik, Archäologie, Paläographie und Geographie jener Zeit.

Die gedruckten und ungedruckten Werke von Du Cange umfassen nicht bloß die allgemeine Geschichte des Mittelalters in Europa, sondern beziehen sich auch auf die Geschichte Frankreichs, sowie die des byzantinischen Reichs insbesondere. In diesen Fächern hat er Vorzügliches geleistet, und viele seiner ungedruckten Materialien sind von neueren
5 Gelehrten benützt worden, als wären sie die Früchte ihrer eigenen Forschungen. Seine beiden Hauptwerke sind die beiden Glossarien **mediae et infimae latinitatis** und **mediae et infimae graecitatis.** Beide sind wahre Encyklopädien, das eine für das byzantinische Reich, das andere für die lateinische Christenheit in allen Beziehungen ihrer religiös-kirchlichen, politischen und bürgerlichen Verhältnisse, abgesehen von dem
10 reichen Gewinne, den beide Werke für die Kenntnis der betreffenden Sprachen brachten. In der Vorrede zum lateinischen Glossarium giebt der Verfasser die Geschichte der lateinischen Sprache in ihrem Zerfalle und der französischen Sprache in ihrer ersten Entwickelung. Diese ungeheure Arbeit kam auf folgende Weise in die Öffentlichkeit. Er hatte mit einigen Gelehrten über sein Werk gesprochen. Sie baten ihn inständig,
15 dasselbe dem Publikum nicht vorzuenthalten. Es meldeten sich darauf einige Buchhändler, denen Du Cange einen alten Koffer zeigte, worin sie, wie er sagte, Materialien zu einem Werke finden würden. Allein sie fanden nur einen Haufen von einzelnen Papieren, und erst die nähere Besichtigung ergab, daß jedes Papierstück einen bestimmten Artikel enthielt. Das lat. Glossarium erschien 1. in Paris 1678, 3 Bde Fol.; 2. in Frankfurt a. M. 1681
20 und 1710, 3 Bde Fol.; 3. **Editio completior op. monachorum O. S. B. e congreg. S. Mauri**, Paris 1733—36, 6 Bde Fol. Abdrücke in Venedig 1736 und in Basel 1762. Der Benediktiner Carpentier lieferte im J. 1766 Supplemente dazu in 4 Bänden; 5. ein Auszug aus Du Canges und Carpentiers Werken, jedoch mit Zugaben und Berichtigungen, erschien in Halle 1772—1784, 6 Bde in 8° von Adelung; 6. die neueste Aus-
25 gabe ist von Henschel, **cum supplementis integris Carpentarii et additamentis Adelungii et aliorum**, 7 Tom., Paris 1840—1850 bei Firmin Didot. Diese Ausgabe, die vergriffen war, wurde wieder neu aufgelegt von L. Favre, Niort 1883—87, 10 Bde in 4°. Das griech. Glossarium erschien Lyon 1688, 2 Bde Fol. Sein letztes Werk, das erst nach seinem Tode vollendet wurde, ist die Herausgabe des **Chronicon Paschale**,
30 Paris 1688, Venedig 1729. **Herzog † (C. Pfender).**

Duchoborzen s. Raskolniken.

Dudith (Dudich, Dudics, sprich Dudittsch), Andreas, geb. 1533, gest. 1589. — Schriften (Vgl. das Verzeichnis bei Horanyi, Memoria Hungar. p. 1): Fünf auf dem Trienter Konzil von D. gehaltene Reden gab unter dem Pseudonym Lorand Samuelfy der
35 Professor der Theologie Gottfried Schwarz heraus (Halle 1743); dieselben waren schon von Quirin Reuter, Offenbach 1610 mit andern Schriften ediert worden. — Beccadellis Vita des Reginald Pole übersetzte D. ins Lateinische (Venet. 1563; Londin. 1690). Von sonstigen Schriften sind zu nennen: Demonstratio pro libertate Conjugii seu Matrimonium omni hominium ordini sine exceptione, divina lege permissum esse, demonstratio A. D. (bei Reuter);
40 Commentariolus de cometarum significatione (in: De Cometis dissertt. Krakau 1579); Excusatio ad Sereniss. Rom. Imp. Maximilianum II (bei Reuter); Epistola ad Bezam, an ecclesiae nomen soli reformatae conveniat; Quaestio, ubi vera et catholica Christi ecclesia invenienda sit; In Socini disputationem de baptismo; Briefe an Verschiedene (s. Bibl. fratrum Polon.; Mureti Epp.; Lettere volgari di A. P. Manutio, Venet.; Adami vitae
45 theologorum; Epist. sel. praestantium virorum etc.; ad Reinerium Reineccium l. epist., Helmstadii 1583); zahlreiche Briefe (1570—1585) handschriftlich in Breslau (s. Wachler, Th. Rediger und seine Büchersammlung, Breslau 1828, S. 79). Litteratur: Sowohl G. Schwarz als Qu. Reuter fügen dem Abdruck der 5 Reden eine Lebensbeschreibung des D. bei. Ausführlicher: C. B. Stieff, Versuch einer ausführl... Geschichte von Leben und Mei-
50 nungen Andreas Dudiths &c., Breslau 1756. — In Ersch und Grubers Encykl. (I. Sect. th. 28) Art. Dudith von Gamauf nebst Ergänzung von Rumy aus ungar. Quelle.

Andreas Dudith, einem ungarischen Geschlechte angehörend, ist am 16. Februar 1533 in oder in der Nähe von Ofen geboren. Mütterlicherseits stammte D. aus der venetianischen Familie Sbardellati — ein Name, dessen er selbst sich gelegenlich bediente.
55 Früh des Vaters beraubt, ward durch die Mutter der Sohn zum geistlichen Stande bestimmt und durch einen Oheim dem Breslauer Domherrn Johann Henkel zur Erziehung übergeben. 16 oder 17 Jahre alt zog er in das zum Zwecke höherer Bildung viel besuchte Italien und gewann dort die Gönnerschaft des Kardinals Pole. Wie aus den Briefen des Aldus Manutius (Ven. 1560) hervorgeht, wurde D. durch den Kardinal an
60 Manutius empfohlen, hat sich bei diesem über Fragen des lateinischen Stiles, den er mit

Erfolg studierte, Rats erholt und 1553 Venedig selbst besucht, wo er hohe Anerkennung des berühmten gelehrten Buchdruckers errang. Seinen geistlichen Gönner begleitete D. auf der Reise, welche Pole als Legat nach Brüssel und dann zur Königin Maria Tudor nach England machte; er verweilte bei dieser Gelegenheit längere Zeit auch in Paris. Hier hat er sich die ersten litterarischen Sporen verdient: er verfertigte ein lateinisches 5 Gedicht zu Ehren von Angelo Canini, der ihn im Griechischen unterrichtete, und bearbeitete den Kommentar des Franciscus Vimercatus über die Meteorologica des Aristoteles. Inzwischen war Pole am englischen Hofe angelangt; D. reiste ihm nach, ließ sich aber im Jahre 1557 durch die Bitten der Seinigen zur Rückkehr in das Vaterland bewegen. König Ferdinand verlieh dem schon als Latinisten rühmlich Bekannten ein Kanonikat in 10 Gran; aber die Sehnsucht nach Italien trieb ihn abermals über die Alpen — 1558 finden wir ihn in Padua, mit dem Studium der Rechtswissenschaft und gelehrten Schriften beschäftigt. Noch im nämlichen Jahre rufen ihn seine Familie und gute Aussichten wieder nach Ungarn zurück (vgl. den Brief des Manutius in den Lett. volg. [Venedig 1560] f. 87), wohin er freilich auf großem Umwege, über Florenz und, von Herzog Cosimo an 15 die Königin Katharina de' Medici empfohlen, über Frankreich gelangte. Abermals zeigte König Ferdinand sich D. gewogen, indem er ihm das Bistum Tininium (Knin) in Dalmatien zuwies, worauf die Tyrnauer Synode 1561 ihn zum Orator für die wieder einberufene Trienter Kirchenversammlung wählte. Damit trat D. in eine nicht unbedeutende kirchenpolitische Stellung als Vertreter der von Ferdinand angestrebten Reformen ein. 20 Von den fünf Reden, welche er in Trient hielt, ist die erste, vom Tage seiner Rezeption, 6. April 1562, eine devote rhetorische Captatio benevolentiae zu Gunsten seiner Nation, die so fromm und so treu den Glauben geschützt habe und bereit sei alle Beschlüsse des Konzils anzunehmen. Sarpi notiert die darauf gegebene Antwort des Sekretärs der Synode (Hist. Conc. Trid., Leipz. 1699, S. 836). Zweimal trat er dann (am 16. Juli 25 und 18. August) für die Gestattung des Laienkelches ein, hielt (am 8. Dezbr.) eine Lobrede auf Maximilian den neugewählten römischen König und schloß sich in der letzten Rede derjenigen Bewegung an, welche als wichtige Reform die Residenz der Bischöfe forderte. Für die Aufhebung des Zwangscölibates ist D. in Trient nicht aufgetreten, hat aber die Abhandlung „Demonstratio pro libertate Conjugii (s. o.) darüber geschrieben, in 30 welcher er angiebt, daß es seine Absicht gewesen, jedoch keine Gelegenheit sich ihm geboten habe, dies in Trient zu thun. Während der Konzilsverhandlungen war der erste Orator der Ungarn, Bischof Colosvar von Csanad, gestorben. Nunmehr übertrug der Kaiser D. dieses Bistum, welches er noch im Laufe des Jahres 1563 mit dem bedeutenderen von Fünfkirchen vertauschte. Da Fünfkirchen sich schon in den Händen der Türken befand, 35 verlegte D. seinen Sitz nach Szigeth, welches 1566 aus gleichem Grunde verlassen wurde. 1565 sandte Kaiser Maximilian ihn nach Polen, um Sigismund August zu milderer Behandlung der Schwester des Kaisers, der Königin Katharina zu bewegen. Bei dieser Gelegenheit lernte D. Regina von Straß, eines der Hoffräulein, kennen, und ward von solcher Liebe zu ihr ergriffen, daß er alles opferte, um sie zu ehelichen. So lebte er denn, 40 zum Protestantismus übergetreten, seit 1567 als Privatmann, nachdem Pius V. ihn exkommuniziert und in effigie hatte verbrennen lassen. Dagegen blieb der Kaiser ihm gewogen und behielt ihn als Agenten („Internuncius“ nach Reuter) in Polen. 1575 zum zweitenmale mit einer hochadligen polnischen Dame vermählt, verwickelte sich D., um für Maximilian die vakante Krone zu gewinnen, so sehr in politische Angelegenheiten, daß die 45 Gegenpartei ihn unter Konfiskation seines Vermögens vertrieb. Erst in Bielitz, dann in Jaskow (Mähren), endlich 1579 in Breslau unterkommend, hat D. dort noch 10 Jahre gelebt (bis 23. Februar 1579) und ist in der Elisabethkirche begraben. Sein Biograph Reuter (s. o.) war Hauslehrer bei den drei der ersten Ehe entsprossenen Kindern. Er bemüht sich sehr, von D. den Vorwurf socinianischer und noch weiter gehender theo- 50 logischer Ansichten fern zu halten, ohne ihn doch, sei es in der Abendmahlslehre, sei es in der Christologie und Trinitätslehre zu einem orthodoxen Lutheraner stempeln zu können — öffentlich hat D. sich seit dem Übertritte stets zur lutherischen Kirche gehalten. Auffallend ist, daß D.s Schriften nicht auf den Index gekommen sind; nur ist in dem nach der Ausgabe von 1560 erschienenen Drucke der Briefe des Manutius sein Name jedesmal weg- 55 gelassen, wie der einiger anderen Häretiker. **Benrath.**

Duell s. Zweikampf.

Duff, Alexander s. Mission, protestantische.

Du Fresne s. Du Cange oben S. 53 f.

Duguet, Jakob Joseph, gest. 1733. — Seine Biographie findet sich in der zweiten, von Goujet besorgten Ausgabe seiner Institution d'un prince ou traité des qualités, des vertus et des devoirs d'un souverain, 1739 in-4; sie war für einen Prinzen von Savoyen 5 geschrieben, wurde aber in Frankreich verboten. André, Bibliothekar von d'Aguessnau, gab heraus: L'esprit de M. Duguet ou précis de la morale chrétienne, tiré de ses ouvrages. 1 Band von 490 Seiten 12°, Paris 1764. Sainte-Beuve, Port-Royal 1867, Band VI. Lebensbeschreibung: Goujet, Eloge historique de Du Guet, Paris 1740.

Jakob Joseph Duguet ist am 9. Dezember 1649 zu Montbrison an der oberen Loire 10 in einer Parlamentsfamilie geboren. Er trat 1667 in die Kongregation des Oratoriums, der er seine Jugendbildung verdankte. In der Kirche St. Roch zu Paris hielt er mit seinem Gehilfen bei mehreren Schriften, Abbé von Asfeld, Konferenzen über die Geschichte und Disziplin der älteren Zeiten der Kirche, welche 1742 (Conférences ecclésiastiques in 2 Quartbänden) gedruckt wurden. Als 1686 die Mitglieder der Kongregation eine 15 Verdammung des Jansenismus und Cartesianismus unterschreiben mußten, trat er aus, flüchtete nach Brüssel und lebte einige Zeit bei Dr. A. Arnauld (s. d. A. Jansen.) in den spanischen Niederlanden. Mit Quesnel blieb er in steter Verbindung und sah dessen Réflexions morales zum NT vor dem Drucke durch. Daß er an der streng-augustinischen Lehre festhielt, beurkundete er durch seine Réfutation du système de Nicole touchant 20 la grâce universelle, in-12, 1716, und durch seine wiederholte Protestation gegen die Bulle Unigenitus. Gegen die Verirrungen des Jansenismus, namentlich der Convulsionnaires erklärte er sich. Nach vieljähriger Arbeit in verschiedenen Verstecken starb er zu Paris den 25. Oktober 1733.

Unter seinen zahlreichen Schriften erwähnen wir mit Übergehung der anderen Partei- 25 schriften nach der Zeitordnung 1. die wiederholt aufgelegten: Traité de la prière publique et des dispositions pour offrir les saints mystères, 1 Vol. in-12, Paris 1707. Lettres sur divers sujets de morale et de piété, 3 Vol. 1718, später bis auf 10 Bände ausgedehnt. Explication du mystère de la passion, 2 Vol. in-12, Paris 1722; in der Ausgabe von 1733 bis zu 14 Bänden erweitert. Er hatte nicht ganz 30 die Monotonie, aber die Gedehntheit der jansenistischen Schriftsteller, zu deren besten er gehört. Sie warfen ihm einen mitunter zu brillanten Stil vor, rühmen aber, daß er das Raisonnement und die Genauigkeit Nicoles mit der Milde und Grazie Fenelons vereinigt habe. — 2. Schriften über die hl. Schrift: Explication de la Genèse, 5 Vol. in-12. Paris 1732 (urspr. Explic. de l'ouvrage des six jours), und in den folgenden Jahren 35 zahlreiche Explications über verschiedene Bücher des AT. — Règles pour l'intelligence des Saintes écritures, 1 Vol. in-12, Paris 1716. **Reuchlin † (Pfender).**

Dulcin s. Dolcino Bd IV S. 766, 45.

Duldungsakte von 1689 s. Puritaner.

Duma s. Bd I S. 765, 27.

40 **Du Moulin,** Peter (Molinaeus), gest. 1658. — Litteratur: Autobiographie, herausgegeben durch Ch. Read, im Bulletin du Protestantisme français, Bd VII, S. 170 ff. Aymon, Synodes nationaux de France, Bd II S. 273 ff.; Quick, The life of Mr. Peter du Moulin, minister of Paris; Armand, Essai sur la vie de Dumoulin et sur quelques uns de ses écrit, Straßburg 1846 in 8°; N. Recolin, Artikel in Lichtenbergers Encyclopédie des 45 Sciences religieuses, Bd IV S. 138 ff.

Peter Du Moulin, geb. 1568 in Buhy in Vexin, gest. 1658 zu Sedan, bekannt als Prediger, Professor der Theologie und tüchtiger Verteidiger der reformierten Kirche Frankreichs — ist nicht mit dem berühmten Juristen Charles Du Moulin, Calvins Freund, zu verwechseln. Sein Vater Joachim war Prediger zu Mony bei Corbeil (Isle de France), 50 als der 3. Religionskrieg ihn nötigte seine Zuflucht in dem Schlosse Buhy zu nehmen, welches der Familie Mornay du Plessis gehörte Hier wurde unser Peter in demselben Zimmer geboren wie Philippe du Mornay, Heinrichs IV. treuer Rat. Vier Jahre später war Joachim Prediger der Gemeinde Soissons, als die durch die Bartholomäusnacht entstandene Verfolgung ihn zum zweiten Male zur Flucht mit Frau und Kindern zwang.

55 Joachims vier Kinder entgingen der Wut der blutdürstigen Verfolger durch die Ergebenheit einer katholischen Magd. Unter dem Schutze des Herzogs von Bouillon begab

sich Joachim Du M. mit seiner Familie nach Sedan (3. Januar 1573), wo die arme Mutter, durch Elend und Angst erschöpft, nach einigen Wochen verschied. „Sie war, schreibt ihr Sohn Peter, welcher erst 5 Jahre alt war als er sie verlor, — eine tugendhafte, mutige und gottesfürchtige Frau." Der junge Peter machte seine Studien an der prot. Akademie zu Sedan. Im Jahre 1588 brachte ihn sein Vater nach Paris, um eine Schuldforderung von 800 Gulden einzukassieren; nachdem er es gethan, ging er mit seinem Sohne eine halbe Meile aus der Stadt und erklärte ihm, daß es ihm unmöglich wäre, ihn länger zu ernähren. Er verließ ihn mit 12 Gulden in der Tasche. — Der arme Peter verlor aber nicht den Mut, er kniete auf der Landstraße nieder, betete zu Gott und, da die Hauptstadt durch die Ligue zu unruhig war, nahm er seinen Weg nach England. In London blieb er vier Jahre, zuerst in der größten Armut, dann aber, dank den Predigern der wallonischen Kirche, welche er treu besuchte, fand er eine Stelle als Hauslehrer bei dem jungen Grafen v. Rutland. Du M. begleitete seinen Zögling nach den Universitäten zu Cambridge und Oxford, wo er vieles von den Kollegien der Theologen Dr. Whittaker und Dr. Reynolds lernte.

Nach Herausgabe einer theologischen Abhandlung hielt er in der französischen Kirche zu London mit gutem Erfolge seine Probepredigt, bei dieser Gelegenheit wurde der junge Kandidat von H. de la Faye, ehemaligem ev. Prediger zu Paris, bemerkt, welcher ihm die erste Aussicht eröffnete, einst in diese wichtige reform. Gemeinde berufen zu werden. Im Jahre 1542 fuhr er nach Holland, wo die berühmte Universität zu Leyden ihn gewaltig anlockte; lief aber während der Schiffahrt Gefahr, in einem Sturm unterzugehen. Er kam mit dem Verlust seiner Bücher und seiner Kleidungsstücke davon. „Jedoch das Unglück hatte auch seinen Nutzen." Ein schön geschriebenes lateinisches Gedicht unter dem Titel: „**Votiva tabula**", um Gott zu danken, daß er ihn aus jener Todesgefahr gerettet hatte, lenkte auf den jungen „französichen Proposant" die öffentliche Aufmerksamkeit. Du M. erhielt eine Anstellung als Lehrer der alten Sprachen, und bald darauf — als er nur 24 Jahr alt war — als Professor der Philosophie und der griechischen Sprache an der Universität (1592—98). Unter seinen Schülern hatte Du M. Hugo Grotius; er wohnte in Scaligers Hause, wo er mit vielen französischen Junkern in Verkehr war und stand in großer Achtung bei dem Herrn von Büzenval, Heinrichs IV. Gesandten in dem Haag, welcher, obschon Protestant, sein Äußerstes that, um ihn von dem Berufe eines evangelischen Pastors in Frankreich, als viel zu unsicher und wenig vorteilhaft, abzuwenden.

Du M. aber war nicht der Mann, sich durch solche Gründe beeinflussen zu lassen; es floß in seinen Adern Märtyrersblut und er war sich bewußt, daß er seine Dienste der Kirche seines Vaterlandes schuldig wäre. Er nahm also einen ehrenhaften Abschied von den gastfreundlichen Niederländern und von der Universität Leyden, der er seinen **Panegyricus Bataviae** widmete, und kehrte nach Frankreich zurück. Im Dezember 1598 bestand er sein Kandidaten-Colloquium in Gien und wurde von fünf Pfarrern, unter denen sich sein Vater befand, zum Prediger ordiniert. Nur zwei Monate lenkte er den Gottesdienst in der Gemeinde von Blois und wurde schon im März 1599 zum Prediger der Pariser reformierten Gemeinde ernannt, welche ihren Gottesdienst in Grigny, dann Ablon, endlich in Charenton hielt. Die Schwester des Königs, Katharina von Bourbon, Gemahlin des katholischen Herzogs Heinrich von Bar, hörte den Du M. in ihrem Hotel von Soissons, dann selbst im Louvre-Palast predigen und wurde von seinem Talent und Charakter so sehr eingenommen, daß sie ihn zu ihrem Kaplan wählte. Als solcher sollte er jedes Jahr drei Monate bei der Fürstin verbleiben und sie nach Lothringen begleiten. — Auf einer dieser Reisen erhielt Du M. sein Quartier in Vitry-le-Français, bei der Wittwe eines evangelischen Pfarrers Maria de Collignon und obschon er in ihrem Hause nur 24 Stunden verweilte, verliebte er sich so in sie, daß er um ihre Hand warb und sie, am Ende des Jahres 1599, heiratete. — Peter Du Moulin blieb 21 Jahre im Dienste der Pariser Gemeinde und zeichnete sich ebenso durch seine Beredtsamkeit wie durch seine Treue aus. Obschon er mannigfaltigen Feindseligkeiten ausgesetzt war (sein Haus wurde zweimal durch den Pöbel geplündert, und er selbst lief Todesgefahr), blieb er standhaft und lehnte verschiedene Berufungen an die Universität zu Leyden und an die Akademie zu Saumur ab. Reich begabt wie er war, hatte er viel Scharfsinn, er war scherzhaft und witzig und entwickelte diese Anlagen in mehreren Glaubensstreitigkeiten, welche er mit römischen, und mit reformierten Theologen hatte. Mit den ersteren sind nennenswert die Konferenzen 1. mit Palma-Cayet (1602), welcher sich besonders bemüht hatte, die Herzogin von Bar zu bekehren; 2. mit De Beaulieu über die Messe und die Lehre der Kirche; 3. mit dem Jesuiten Cotton über die Dogmatik und Moral des

Jesuitenordens (1606—07) und 4. mit den Pat. Gontier (1610) und Coeffeteau über die Transsubstantation (1625); deren Berichte man in dem Verzeichnisse von Du M.s Werken finden wird.

Mit den reformierten Theologen sind die berühmtesten seine Kontroversen gegen 5 Daniel Tilenus, gegen Johann Fischer (Piscator) und besonders die gegen die Arminianer. 1. Tilenus (aus Schlesien), Professor der Theologie zu Sedan, beschuldigte die Reformierten Frankreichs, und namentlich Du M., die Ubiquität behauptet zu haben. Eine in Paris gehaltene Synode forderte ihn auf, diese Anklage zu beweisen, er erschien nicht und sein Beschützer, der Herzog von Bouillon, ging auf Du M.s Bitte nicht ein, diesen auf nichts 10 beruhenden Streit in der Stille beizulegen; er verbot sogar der Akademie von Sedan, die zu seiner Herrschaft gehörte, fernerhin die französischen Synoden zu beschicken. Tilenus änderte jedoch seine Absicht und kam nach Paris, in Begleitung eines Schotten und des Herzogs selbst, er forderte die Pariser Prediger zu einer Konferenz auf, an der Du M. teilnahm und die im höchsten Grade heftig verlief. Der Streit wurde hierauf vor mehrere 15 Synoden gebracht; die Genfer und der König von England mischten sich darein, um die Kämpfenden zum Schweigen über eine so dunkle Frage, wie die der zwei Naturen in Christo zu bringen. Der Herzog von Bouillon riet auch Tilenus, sich zu mäßigen. Die Synode von Tonneins (1618) beschloß, um das Andenken dieser Streitigkeiten auszulöschen, die Schriften Tilenus' und Du M.s zu unterdrücken. 2. Gegen die Arminianer 20 war Du M.s' Polemik nicht milder. Er wollte schon vor der Synode von Dordrecht sein „Anatome Arminianismi" veröffentlichen, worin er die Remonstranten als Häretiker, freche Gotteslästerer ꝛc. beschimpfte, und es bedurfte eines Beschlusses der Synode von Isle de France, um den Druck seines Buches aufzuhalten. Er war von der Synode zu Vitré mit zwei Kollegen beauftragt worden der Dordrechter Synode beizuwohnen; da aber 25 der König ihnen verbot sich dorthin zu begeben, ließ er die eben genannte Widerlegung des Arminianismus durch einen Freund vorlesen und dieselbe gewann den Beifall der Mehrzahl. Im nächsten Jahre auf der Synode von Alais (1620), wo er zum „Moderator", d. h. Vorsitzenden, ernannt wurde, betrieb Du M. die Aufnahme der Beschlüsse von Dordrecht; er verfaßte sogar eine Eidesformel, welche von allen Predigern und Kandidaten 30 unterschrieben werden sollte; 3. gegen M. Amyraldus und seine Schule. Du M. widerlegte die Lehre des „hypothetischen Universalismus", indem er darin eine gemilderte Form des Arminianismus betrachtete. — Ungeachtet seiner Heftigkeit in der Polemik, war jedoch Du M. nicht immer so unverträglich. Z. B. nach Heinrichs IV. Tod, hielt Du M. eine Lobrede auf den ermordeten König, in welcher er die Protestanten ermahnte, mit den 35 Katholiken in Frieden und Eintracht zu leben. Bei Jakob I., König von England, stand er in gutem Ruf wegen zweier Schriften, welche er zu dessen Verteidigung geschrieben hatte und weil er dessen Buch: „Vindiciae juris regum" ins Französische übersetzt hatte. Der König lud ihn ein nach London zu kommen (1615). Der Pariser Prediger nahm die Einladung an, konnte aber erst abreisen, nachdem er seinen ängstlichen Gemeinden 40 versprochen hatte, nach 3 Monaten zurückzukehren. Als er mit seinem jüngeren Bruder an den englischen Hof kam, wurde er mit Ehren überhäuft; der König bat ihn, einen Entwurf zur Vereinigung aller reformierten Kirchen auszuarbeiten. Diese Idee hatte Du M. in einer 2 Jahre vorher gehaltenen Konferenz ausgesprochen; Duplessis-Mornay unterstützte sie durch sein Ansehen — es blieb jedoch bei der Idee —. Nicht lange nach seiner Rück- 45 kehr nach Frankreich predigte der Jesuit Arnoux vor dem Könige gegen das reformierte Glaubenbekenntnis, behauptend, die bei den einzelnen Artikeln angeführten Bibelstellen seien nicht auf dieselben anwendbar. Gegen diese Anklagen schrieb in dem Jahre 1617 Du Moulin zwei sehr ausführliche Werke: die Défense de la Religion chrétienne und sein Bouclier de la foy. Da Arnoux sich weigerte, auf mehrere von den Pariser 50 Predigern ihm vorgelegte Fragen zu antworten, wurde Du M. veranlaßt, gegen ihn und den Dominikaner Coeffeteau verschiedene Flugschriften zu schreiben, deren Verzeichnis s. unten.

Dieser unbezähmbare Widersacher war natürlich den Jesuiten verhaßt, welche Ludwigs XIII. schwachen Geist beherrschten. Schon im Jahre 1625 hatte der König den 55 Befehl erteilt, die 2. Ausgabe seiner Apologie des Königs von England gegen Bellarmin in Beschlag zu nehmen; im Jahre 1620 wurde ein Brief Du Moulins an Jakob I. aufgefangen, worin er diesen um Beistand für den bedrängten Kurfürsten von der Pfalz bat; es war genug, um ihn politischer Umtriebe verdächtig zu machen und Ludwig XIII. zu einer Nachstellung gegen den ev. Prediger zu veranlassen. Glücklicherweise wurde Du M. 60 zeitig von einem Freunde gewarnt und konnte nach Sedan entkommen, wo ihm der Herzog

von Bouillon eine Anstellung gab. Trotz der Bitten mehrerer Synoden verweigerte ihm der König die Rückkehr nach Paris.

Peter Du M. wurde von dem Fürsten von Sedan als Pfarrer, Professor der Theologie und Hauslehrer seines Erben Friedrich Heinrich angestellt und blieb seitdem im Dienste dieser evangel. Gemeinde und Akademie, mit Ausnahme eines kürzeren Aufent- 5 haltes in England (1624—1625) und eines längeren in Frankreich (1625—1628). Während dieser 35 Jahre war Du M. Lehrer, Prediger und Kontroversist. Er hielt jede Woche zwei Kollegien und eine Predigt. Er starb den 10. März 1658, umgeben von seinen Kindern und Großkindern, und behielt bis ans Ende einen heitern Glauben. Er hatte mehrmals diese Worte ausgesprochen, welche den Kern seines Glaubens bilden: 10 „Wer an Christum glaubt, wird nicht verloren werden, sondern das ewige Leben erben."

Du M. hatte mehrere Söhne, von denen der älteste, Peter, sich gleichfalls als theologischer Schriftsteller ausgezeichnet hat. Er lebte in England, wo er 1684, 84 Jahre alt, als kgl. Kaplan und Kanonikus von Canterbury starb. Seine Hauptschriften sind: **Traité** 15 **de la paix de l'âme et du contentement de l'esprit**, Sedan 1657, und **A Vindication of the sincerity of the protestant religion, in the point of obedience to Sovereigns**, London 1663.

Peter Du M. ist einer der fruchtbarsten Schriftsteller seiner Zeit gewesen; H. Bordier hat nicht weniger als 82 Schriften von ihm aufgezählt, ohne die Werke, an denen er 20 Mitarbeiter war. Hier geben wir nur die oben angeführten und die wichtigsten an. **Elementa logices**, Lugdunum Batavorum 1596 in 8°. Französische Übersetzung unter dem Titel: **La Philosophie, divisée en 3 parties: Elements de Logique, Physique ou Science naturelle, Ethique ou Science morale**, Rouen 1655 in 12° (13 Ausgaben). — **Narré de la conference tenue entre M. M. Du Moulin et Cayet**, 25 **par Archib. Adaire, gentilhomme escossois** 1602. — **Eaux de Siloë pour éteindre le feu du purgatoire, contre les raison d'un Cordelier Portugais** (Fr. Suarez) 1603. — **Défense de la foi catholique contenue au livre du roi Jacques I., contre la réponse de Coëffeteau**, La Rochelle 1604 (6 Ausgaben). — **Trente-deux demandes proposées par le P. Cotton; avec les solutions; item 64 deman-** 30 **des en contr'échange**, La Rochelle 1607. — **Apologie pour la Ste Cène du Seigneur, contre la présence corporelle ou transsubstantiation**, La Rochelle 1607 (7 Ausgaben). — **De l'accomplissement des prophéties**, La Rochelle 1612 (5 Ausgaben). — **Copie de la lettre écrite contre Tilenus aux ministres de France**, Paris 1613. — **De monarchia temporali pontificis Romani liber, quo impera-** 35 **tori, regum et principum jura adversus usurpationes papae defenduntur**, London 1614. — **Le Bouclier de la foy ou Défense de la confession de foy des Eglises reformées de France, par les 4 ministres de Charenton: Montigny, Durand, du Moulin et Mestrezat, contre les accusations du sieur Arnoux, jésuite**, Charenton 1617, **avec lettre dédicatoire à Louis XIII.** (10 Ausgaben). — 40 **De la juste providence de Dieu, traité auquel est examiné un écrit du Sr. Arnoux, par lequel il entend prouver que Calvin fait Dieu auteur du péché**, La Rochelle 1617 (4 Ausgaben). — **De la toute-puissance de Dieu et de sa volonté, en tant qu'elles doivent régler notre foi au point du Saint-Sacrament**, La Rochelle 1617. — **De la vocation des pasteurs**, Sedan 1618 (5 Aus- 45 gaben und Übersetzungen). — **Anatome Arminianismi seu enucleatio controversiarum quae in Belgio agitantur, Lugd. Batav.** 1619. — **Des traditions et de la perfection et suffisance de la Ste Ecriture**, Sedan 1621 (wurde später durch Du M. entwickelt und als 4. Teil seines **Juge des Controverses** hinzugefügt). — **Du combat chrestien ou des afflictions Genève** 1624. (Trostrede an die Glieder 50 seiner ehemaligen Gemeinde zu Paris gerichtet.) — **Nouveauté du papisme, opposée à l'antiquité du vray christianisme**, Sedan 1627, in 4° (4 Ausgaben). — **Du juge des Controverses**, Sedan 1630 in 8°. (In jener polemischen Zeit wurde gewöhnlich die Frage aufgeworfen, wem die höchste Auktorität zustehe, über die streitigen Punkte zu entscheiden? — Du M. antwortet, die Bibel allein sei oberste Richterin, ohne der Er- 55 klärung durch die Kirche zu bedürfen.) — **Abrégé des Controverses, ou Sommaire des erreurs de l'Eglise romaine**, Sedan 1636. — **Anatomie de la Messe, où est montré par l'Ecriture sainte et par les tesmoignages de l'ancienne Eglise, que la Messe est contraire à la parole de Dieu et esloignée du chemin du salut, Genève** 1636 (6 Ausgaben). — **Lettres au Synode d'Alençon** (en 1637) 60

touchant les livres d'Amyraut et de Testard ou examen de leur doctrine touchant la prédestination etc., Amsterdam 1638 in 8°. — Le Capucin, traité sur l'Origine des Capucins, leurs voeux, règles etc., Sedan 1641 (3 Ausgaben). — Eclaircissement des controverses Salmuriennes ou défense de la doctrine des Eglises 5 reformées sur l'immutabilité des décrets de Dieu, Leyden 1648 in 8°. — Dix décades de Sermons, Genève 1641—1654 (10 Bde in 8°). (Sammlung von hundert seiner zu Paris und zu Sedan gehaltenen Predigten). **G. Bonet Maury.**

Dungal. — Jaffé, Monum. Carol. S. 396 ff., 429 ff.; Dümmler in MG Poet. aev. Car. I S. 393 ff.; II S. 664; Ep. IV S. 568 ff.; Traube, AMA phil. Cl. XIX S. 332 ff.

10 Im beginnenden Mittelalter werden mehrere Männer des Namens Dungal erwähnt. Einen keltischen Bischof Dungal nennt Alkuin ep. 280 S. 437. Er ist schwerlich identisch mit dem Mönch Dungal von St. Denis. Denn der letztere wird nie als Bischof bezeichnet. Von ihm besitzen wir eine Anzahl Briefe und Gedichte. Von den ersteren gehört ep. 1 in das Jahr 811, 2—6 sind unter Karls Regierung geschrieben, aber nicht sicher 15 zu datieren, ep. 7 fällt nach Karls Tod, ep. 8 in die Zeit des Kaisertums Karls oder in die Zeit Ludwigs des Frommen. Was die Gedichte betrifft, so ist Dungal genannt nur in zwei Gedichten (c. 23 Bd I S. 411 f. und 17, II S. 664); jedoch betrachtet ihn Dümmler als vorzugsweise beteiligt an den aus St. Denis stammenden Gedichten, die er Bd I S. 395 ff. herausgegeben hat, ohne doch eine Scheidung zwischen dem, was 20 ihm und dem, was etwa einem anderen Mönch aus St. Denis angehört, für möglich zu halten. Traube erkennt ihn nur als den Verfasser von weiteren 4 Gedichten an (1. 2. 12. 13). Noch kommt in Betracht sein Epitaphium carm. 17 S. 406. In den Briefen und Gedichten zeigt sich Dungal als ein Mann, dessen Bildung das Durchschnittsmaß überschritt. Man versteht von da aus sein klares Urteil, daß die Gegenwart zu denselben 25 wissenschaftlichen Resultaten kommen könne, wie das Altertum, wenn nur der wissenschaftliche Sinn gleich lebendig wäre; voluntas enim dispar non natura (ep. 1 S. 577). Über seine Persönlichkeit ergiebt sich, daß er ein Iro-Schotte war, carm. 2 nennt er sich Hibernicus exul. Er stammte aus einer wohlhabenden Familie, lebte aber auf dem Kontinent in ärmlichen Verhältnissen: Hoc (eine Unterstützung), schreibt er ep. 3 S. 579, 30 mihi in hoc tempore multum necesse est, qui antea postquam veni in istam terram, non fui sic redactus et coangustiatus, sicut modo sum, vgl. carm. 17 v. 11 ff. und ep. 2 S. 578, aber auch ep. 6 S. 581, wo seine Lage günstiger erscheint. Nach dem Frankenreich geführt wurde er wahrscheinlich wie so mancher andere Kelte, durch das Bestreben, durch den Verzicht auf die Heimat sich ein Verdienst 35 zu erwerben, vgl. ep. 4 S. 580: Nos pauperes et peregrini oneri forsitan et fastidio vobis videamur esse propter nostram multitudinem et importunitatem et clamositatem. Als Mönch von St. Denis zeigen ihn Briefe und Gedichte, vgl. ep. 5 und carm. 12 f. Da carm. 12 frühestens 784 und carm. 2 nicht lange nach 787 oder in diesem Jahre verfaßt ist, so ergiebt sich ein ungefährer Ansatz für seine An- 40 kunft auf dem Kontinent. Die Grabschrift erwähnt seine Lehrthätigkeit v. 19 ff. Karl wußte sein Gelehrsamkeit zu schätzen: er ließ sich von ihm eine Erläuterung über die Sonnenfinsternis von 810 und ein Gutachten über des Fredegis Schrift, de substantia nihili et tenebris an sint, erteilen. Umgekehrt gehörte Dungal zu den eifrigsten Bewunderern des großen Herrschers vgl. ep. 1 und 7 und carm. 1. und 2. Nicht sicher 45 ist, ob die responsa contra perversas Claudii sententias, die im Auftrag Ludwigs und Lothars im Jahre 827 von einem Gelehrten Namens D. geschrieben sind, unserem Dungal angehören. Es giebt, so viel ich sehe, keinen irgend entscheidenden Grund dagegen. Aber es liegt die Möglichkeit vor, daß sie das Werk eines dritten Dungal sind, der von Lothar im Jahre 825 als Lehrer der Schule von Pavia genannt wird (Capit. reg. 50 Franc. 163 S. 327). Das Epitaph des Mönchs von St. Denis läßt nicht zu, beide zu identifizieren. Die Beziehung des Paveser Lehrers zu Lothar und die an ihn neben Ludwig gerichtete Widmung der responsa führen auf die Annahme, er sei ihr Verfasser. Doch ist der Paveser Lehrer so völlig unbekannt, daß es unmöglich ist, diese Annahme irgendwie zu begründen. Die Frage muß also offen bleiben. Die Responsa sind von Pap. Masson, 55 Paris 1618 herausgegeben, darnach in der MB Bd 14 und bei MSL Bd. 105. Trotz der Polemik gegen Claudius von Turin halten sie im wesentlichen die Anschauungen der karolingischen Theologie fest, indem sie die Ausartung der Verehrung der Heiligen, der Reliquien und des Kreuzes in Aberglauben abwehren. — Ein vierter, etwas jüngerer Dungal ist der Verfasser von carm. 24 S. 412, endlich ein fünfter schenkte zahlreiche

Bücher nach Bobbio, s. Dümmler, Poet. lat. I S. 394 A. 5; er gehört jedoch nach Traube erst in das 11. Jahrhundert. **Hauck.**

Dunin, Martin v., Erbischof von Posen und Gnesen, gest. 1842. — G. F. H. Rheinwald, Acta Historico-ecclesiastica seculi XIX, Jahrg. 1837, Hamburg 1840, S. 585—606. — Darlegung des Rechts- und Thatbestandes mit authentischen Dokumenten, als Antwort auf die Erklärung der königlich preußischen Regierung in der Staatszeitung vom 31. Dezember 1838. Wortgetreue Uebersetzung des zu Rom in der Druckerei des Staats-Sekretariates im April 1839 erschienenen italienischen Originals. Augsburg 1839 (60 S.; 114 S. mit 62 Aktenstücken); H. Fr. Jacobson, Ueber die gemischten Ehen in Deutschland und insbesondere in Preußen, Leipzig 1838 (74. S.); K. G. N. Rintel, Verteidigung des Erzbischofs von Posen und Gnesen, Martin von Dunin, Würzburg 1839; K. Hase, Die beiden Erzbischöfe, Leipzig 1839, S. 153—200; A. v. Roskovány, De matrimoniis mixtis inter catholicos et protestantes, tom. IV, Wien 1871; F. Pohl, Martin von Dunin, Erzbischof von Gnesen und Posen, Marienburg 1843; derselbe, Dunin: Kirchenlexikon 4. Bd, Freiburg i. B. 1886, S. 15—20; H. Schmid, Geschichte der katholischen Kirche Deutschlands von der Mitte des 18. Jahrh.s bis in die Gegenwart, München 1874; Fr. Nippold, Handbuch der neuesten Kirchengeschichte 3. Aufl. 2. Bd (Geschichte des Katholicismus seit der Restauration des Papsttums), Elberfeld 1883, § 55; H. Brück, Geschichte der katholischen Kirche im 19. Jahrhundert. Bd 2 (Geschichte der katholischen Kirche in Deutschland, II) Mainz 1889, 23. 25. Kap. S. 334 ff.; H. von Treitschke, Deutsche Geschichte im 19. Jahrhundert. 4. Teil, Leipzig 1889, S. 708 ff.

Martin von Dunin wurde am 11. November 1774 im Dorfe Wal bei Rava in Polen als Sohn eines Gutsbesitzers geboren und, da er noch 22 Geschwister hatte, für den geistlichen Stand bestimmt. Nachdem er 1793—1797 im Collegium Germanicum zu Rom seine Studien vollendet und die Priesterweihe erhalten hatte, wurde er zuerst Kanonikus zu Wislica im Bistum Krakau, dann zu Wloclawek, 1808 in Gnesen, 1824 in Posen, wo er zugleich die Stelle als Provinzialschulrat bei der Regierung bekleidete. Der Erzbischof Theophil von Wolicki nahm ihn zu seinem Weihbischof an. Nach dessen Tode (21. Dezember 1829) wurde er Kapitularvikar und Administrator des Erzbistums, am 10. Juli 1831 empfing er die Weihe zum Erzbischof. Als solcher starb er am 26. Dezember 1842. — Bemerkenswert ist er wegen der unter seiner Verwaltung geführten Streitigkeiten über die gemischten Ehen.

Die Grundsätze des kanonischen Rechtes über die letzteren galten in voller Strenge in den polnischen Bistümern und waren durch Benedikt XIV. unter dem 29. Juni und 8. August 1748 in besonderen Erlassen für Polen eingeschärft (Bullarium Magnum, Ed. Luxemburg. Tom XVII, fol. 230, 272) worden. Durch einen zu Warschau am 13. (24.) Februar 1768 zwischen Rußland, Preußen, Dänemark, England und Schweden mit Polen abgeschlossenen Traktat jedoch (vgl. H. Fr. Jacobson, Geschichte der Quellen des Kirchenrechts des preußischen Staats, Königsberg 1837, Bd I, Teil I, S. 29, 30) wurde die Anwendung der bisherigen Bestimmungen verboten: gemischte Ehen sollten von niemandem verhindert, die Kinder aus denselben nach der Religion der Eltern so erzogen werden, daß die Söhne dem Vater, die Töchter der Mutter folgten; die Trauung wurde dem Pfarrer der Braut aufgetragen; wenn sich der Pfarrer einer römisch-kathol. Braut weigern würde, sollte der Geistliche des anderen Teiles kopulieren. Die Wirkung dieser Bestimmung war eine mildere Praxis, welche seit der preußischen Besitznahme durch Einführung des allg. Landrechts (Teil II, Tit. II, § 76 f.) noch befestigt wurde. M. v. Dunin selbst gab darüber als Kapitularverweser unter dem 20. Jan. 1830 ein Zeugnis: „Wir attestieren, daß in dieser Posenschen Diöcese Gebrauch ist, diejenigen Ehebündnisse, welche von Personen verschiedener Religionen, nämlich einem Katholiken einer- und einem Akatholiken andererseits, geschlossen werden, von dem katholischen Pfarrer selbst dann, wenn die Braut katholischer Religion ist, in der katholischen Kirche jederzeit einzusegnen, niemals aber von solchen Personen ein Versprechen zu fordern, daß die aus der Ehe zu erwartenden Kinder beiderlei Geschlechts in der katholischen Religion erzogen werden sollen" (vgl. Jacobson, Über die gemischten Ehen S. 45). Von seiten des römischen Stuhles war eine förmliche Approbation dieser Praxis niemals erfolgt, indessen bestand sie doch unter Konnivenz des Papstes, bis das bekannte Breve Pius VIII. vom 25. März 1830 über die gemischten Ehen erschien, und sich daran die kölnischen Differenzen (s. d. A. Droste S. 31) knüpften. — Nun begann im Jahre 1836 auch Dunin mit der preußischen Regierung eine Unterhandlung, um die Ausdehnung des Breve auf Posen-Gnesen, oder, da dies abgelehnt wurde, eine besondere päpstliche Bestimmung für das Erzbistum zu erlangen, falls man ihm nicht gestatten wolle, die Benedictina von 1748 zur Anwendung zu bringen. Da auch dies nicht gestattet wurde (Akten: Rheinwald S. 585 ff.), entschloß er sich, durch

die päpstliche Allokution vom 10. Dez. 1837 in der Streitsache des Erzbischofs von Droste (s. d. A. S. 35,49 ff.), bestärkt, die ältere Behandlungsweise der gemischten Ehen aufzuheben. Zu dem Zweck erließ er ein Zirkular an die Geistlichkeit in polnischer Sprache unter dem 30. Januar 1838 und demnächst ein kürzeres unter dem 27. Februar d. J. in lateinischer 5 Sprache (Jacobson, Gem. Ehen S. 55—57), und machte dem Könige am 10. März davon Anzeige (Hase S. 161 ff.). Von diesem wurde er vergebens aufgefordert, die Erlasse zurückzunehmen, weshalb durch das Kultusministerium unter dem 25. Juni 1838 deren Annulierung ausgesprochen wurde (Hase S. 167 ff.). Als Dunin, ermutigt durch die neue päpstliche Allokution vom 13. September 1838 (Hase S. 170—173) auch nach der Erklärung 10 der Regierung vom 30. Dezember dieses Jahrs (Hase 173—177) in seinem Widerstande verharrte, nahm der gegen ihn schon am 9. Juli (ib. 169) eröffnete Kriminalprozeß seinen Verlauf trotz der Nichtanerkennung des bürgerlichen Gerichtshofes seitens des Angeklagten und trotz der Zeugnisverweigerung der vernommenen Kleriker (ib. 181). Da auch die andern Bischöfe der östlichen Provinzen, der Fürstbischof von Ermland, Andreas Stanislaus von 15 Hatten (geb. 31. August 1763, ermordet 3. Januar 1841 vgl. Reusch AdB 11 S. 25), und Bischof Anastasius Sedlag (geb. 13. April 1786, gest. 23. September 1856 AdB 33 S. 527 f.) von Culm durch Zirkulare vom 19. April und 1. September 1838 die bisherige mildere Praxis betreffs der Mischehen aufgehoben hatten (Jacobson a. a. O. S. 59—74) und damit auf die Seite Dunins getreten waren, mit Ausnahme freilich 20 des Breslauer Fürstbischofs Sedlnitzky (s. d. A.), so hatte der Streit eine bedenkliche Ausdehnung erlangt. Man schob daher die Publikation des am 23. Februar 1839 gefällten Urteils des Oberappellationsgerichts zu Posen hinaus bis durch neue Verhandlungen mit dem nach Berlin gekommenen Erzbischof jede Hoffnung auf gütliche Erledigung des Konfliktes abgeschnitten wurde (25. April, Hase S. 186). Das Urteil lautete 25 wegen Ueberschreitung der Amtsgewalt auf Festungsstrafe von einem halben Jahr und Amtsentsetzung. An Stelle der Festungsstrafe setzte der König den Aufenthalt in Berlin, bis die Sache ausgeglichen wäre. Schon vorher aber verließ Dunin heimlich die Residenz und kehrte am 4. Oktober nach Posen zurück, um sein Amt wieder zu verwalten (Schmid S. 498, Brück S. 351). Er wurde deshalb verhaftet und am 8. Oktober 30 1839 nach Kolberg gebracht, wo er bis nach des Königs Tode (7. Juni 1840) verweilte und durch Friedrich Wilhelm IV. am 6. August 1840 restituiert wurde, nachdem er sich bereit erklärt hatte, seine Zirkulare zu modifizieren. — Eine Herstellung der Praxis von vor 1837 war jetzt allerdings nicht mehr möglich. Wenn aber die Zirkulare von 1837 bestimmt hatten, die Priester sollten bei Strafe der Suspension keiner gemischten Ehe 35 assistieren, bevor die Kindererziehung im römischen Bekenntnisse versprochen sei, so bestimmte nun ein erzbischöfliches Rundschreiben vom 27. August 1840 (Berliner allgemeine Kirchenzeitung herausgegeben von G. F. H. Rheinwald 1840, Nr. 74 S. 650—652), es sollten die Priester kein Versprechen fordern, aber auch gemäß der Bestimmung des Landrechts Tl. II, Tit. XI, § 442 ihre Assistenz versagen. Darauf folgten wiederholte Bestätigungen 40 und Erläuterungen unter dem 27. Februar und 11. April 1841 (Berliner allgemeine Kirchenzeitung 1841 Nr. 65, 67 S. 592 f., S. 741 f.) und 24. Februar 1842. — Das Endergebnis des Konflikts war der Sieg des römischen Prinzips, der Staat erlangte indes, daß seine Gesetze nicht willkürlich übertreten werden durften. In seinen Zielen berührte sich das Vorgehen Dunins aufs engste mit dem des Droste von Vischering, aber die 45 Verhältnisse lagen doch in Posen erheblich anders, nicht nur in rechtlicher Beziehung sondern auch insofern als der Posener Erzbischof kein Versprechen gemacht hatte und mit offener Darlegung seiner Bedenken an die Regierung herantrat. Für die Regierung komplizierte sich der Streit nur dadurch, daß hier die Nationalitätenfrage in die kirchlichen Wirren hineinspielte und Dunin den Adel, den Klerus wie sein Kapitel ausnahmslos auf seiner 50 Seite hatte, während Erzbischof Droste gerade durch das Kapitel desavouiert wurde. Trotzdem scheint die Regierung diesem Mischehenstreit im Osten weit geringeres Interesse als den Verwicklungen im Westen der Monarchie entgegengebracht zu haben. Seine geschichtlichen Wirkungen sind auch in der That weit geringere als die des Kölner Streits.

Carl Mirbt (H. F. Jacobson †).

55 **Dunkers, Tunker** s. Baptisten 6 Bd II S. 389,26.

Duns Scotus, Johannes, gest. 1308. — Abgesehen von den älteren Einzelausgaben der philosophischen Schriften, des großen Sentenzenkommentars und der Quodlibeta, besitzen wir nur zwei Gesamtausgaben der Werke des Duns Scotus, die von Wadding 13 voll. Lyon

1639 und die neue Pariser Ausgabe: Jo. Duns Scoti opp. omnia 26 voll. 4°, Paris 1891 bis 95. Diese Ausgabe ist im Folgenden benützt; sie bildet aber kaum einen wesentlichen Fortschritt über Wadding hinaus. — Ueber das Leben des Duns s. vor allem: Wadding in den Annales minorum ad annum 1304 und 1308, abgedruckt im 1. Bd seiner Ausgabe der Werke; Ferchi, Vita Duns Scoti, Colon. 1622; Colganus, Tractat. de vita, patria, scriptis D. Scot., Antverp. 1655; Janssen, Animadversiones et scholia in apologiam nuper editam de morte et vita D. Scot. Colon. 1622; Matth. Veglensis in Walbaus Thesaur. biographicus; Baleus, Scriptorum illustr. maior. Brytanniae catal. 1557 I, 362 f.; Döllinger im Kirchenlex. X², 2127 ff.; Jos. Müller, Biographisches über D. Sc., Köln 1881 (Progr.); Dictionary of national biography XVI, 216 ff. — Zur Lehre des Duns s. Johannes de Ruda, Controversiae inter Thomam et Scot., Venet. 1599; Albergoni, Resolutio doctrinae Scotisticae, Lugd. 1643; Claudius Frassenius, Scotus academicus, Paris 1680; Hieronym. de Monte Fortino, Summa ex Scoti opp. concinnata iuxta ordinem et disposit. Summae S. Thom. 5 voll. Rom. 1728. Neuerdings: K. Werner, Joh. D. Scot., Wien 1881; Ritter, Geschichte der Philosophie VIII, 354 ff.; Prantl, Geschichte der Logik III, 202 ff.; Erdmann, Geschichte d. Philos. I⁴, 446 ff.; Stöckl, Geschichte d. Philos. des Mittelalters II, 778 ff.; Morin, Dictionnaire de philos. et théol. scolastiques II (= Migne, Encycl. theol. 22) p. 1057 ff.; Kahl, Der Primat des Willens bei Augustinus, Duns Scotus u. Descartes, Straßburg 1886, S. 76 ff.; Siebeck, Die Anfänge der neueren Psychologie in Ztschr. f. Philos. und philos. Kritik Bd 94, 161 ff. 95, 245 ff.; Baur, Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung II (1842), 448 ff. 589 ff. 621 ff. 642 ff. 673 ff. 690 ff. 727 ff. 759 ff. 823 ff. 861 ff.; Ritschl, Rechtfertigung und Versöhnung I², 73 ff.; B. Rinz in ZKTh 1893, S. 607 ff.; R. Seeberg, Die Bußlehre des D. Scot. in den Abhandlungen für Alex. v. Oettingen 1897, S. 172 ff.; Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte II (1898), S. 129 ff. 109 ff. 116 f. In der 2. Ausgabe dieser Encyklopädie hat A. Dorner den Art. Duns Scotus geschrieben.

1. Die äußeren Lebensumstände des Duns Scotus sind für uns in tiefes Dunkel gehüllt. Nur die dürftigsten Notizen stehen über seinen Lebensgang zu Gebot; fast alle etwas farbenreicheren Angaben späterer Schriftsteller sind entweder sofort als Dichtungen zu durchschauen oder bleiben für uns doch unkontrollierbar. Wadding hat in den Annalen des Minoritenordens das bezügliche Material gesammelt und zu sichten versucht. — Chronologisch sicher ist das Datum seines Todes, 8. November 1308. Die eine Überlieferung läßt ihn im 43., die andere im 34. Lebensjahr sterben. Angesichts der Anzahl und des Umfangs seiner litterarischen Arbeiten, wie der ausgebreiteten Gelehrsamkeit, die durch dieselben bezeugt wird, wird man sich für erstere Überlieferung zu entscheiden haben oder doch Duns ein höheres Lebensalter erreichen lassen, als die zweite Überlieferung annimmt. Strittig ist vor allem sein Geburtsland. Der Zuname Scotus scheint auf Schottland zu weisen (so Mackenzie, Lives and Characters of Scotch Writers I, 215). Allein zwingend ist dieser Zuname keineswegs, denn derselbe könnte an sich auch nur die wirkliche oder vermeintliche Herkunft der Familie — gleichsam als Familienname — bezeichnen. Hiegegen wird man kaum das bekannte Epitaphium des Duns anführen können:

Scotia me genuit, Anglia me suscepit
Gallia me docuit, Colonia me tenet,

da wir das Alter desselben nicht kennen. Nun haben aber Cavellus und besonders Wadding behauptet, Duns sei Ire seiner Herkunft nach. Wadding beruft sich darauf, daß Scotia bekanntlich nicht selten auch Bezeichnung Irlands sei (auch Scotus Erigena war Irländer), und daß unter den von Bonaventura geschaffenen Ordensprovinzen sich auch die provincia Hiberniae sive Scotiae finde, während die wenigen schottischen Minoritenklöster der Provinz Anglia zugeteilt waren. Daß irische Schriftsteller energisch den großen Mann für sich reklamiert haben, bildet natürlich für diese Annahme ebensowenig einen Beweis, wie die Beobachtung, daß die irischen Franziskaner begeisterte Scotisten waren. Beruft man sich weiter darauf, daß in der Provinz Ulster es einen Ort Dun oder Dunum gegeben hat, so weist Schottland ein Dorf Duns in der Provinz Marchia auf. — Am besten begründet erscheint aber die Ansicht zu sein, daß Duns Engländer war, denn diese Anschauung kann sich auf ein gewichtiges litterarisches Zeugnis stützen. Am Schluß von Oxforder Handschriften des Sentenzenwerkes des Duns findet sich nämlich die Notiz: Explicit lectura Doctoris subtilis in universitate Oxoniensi super libros Sententiarum, scil. Ioannis Dons nati in quadam villa de Emylden vocata Dunstane (contracte Duns) in comitatu Northumbriae, pertinente ad dominium scholasticorum de Marton Bavulae in Oxonia et quondam dictae domus socii (Annal. minor. ad a. 1304 n. 21). Hier wird einerseits eine unverdächtige und bestimmte positive Angabe gebracht; andererseits aber erfordert die Zugehörigkeit des Duns zum Marton College, dessen Statuten nur Engländern den Eintritt gewährten, ebenfalls seine englische Herkunft.

Gegen diese positiven Daten kommen die Gründe für Irland und Schottland nicht auf. Gegen Irland spricht noch, daß im späteren Mittelalter Scotia minor ausschließlich als Benennung des heutigen Schottland bräuchlich war (vgl. Bellesheim, Kirchengeschichte Irlands I, 477, nach Skene). Also ist Duns in England, wohl im Jahr 1265 geboren. Er ist dann in das Minoritenkloster in Newcastle eingetreten, und hat seine Studien am Marton College in Oxford gemacht. Die Erzählungen aus seiner Kindheit — er sei auffallend unbegabt und stumpfsinnig gewesen, die heilige Jungfrau aber sei ihm auf seine Thränen und Gebete hin erschienen und habe ihm, unter der Bedingung, er solle ihr besonders dienen, Scharfsinn und Gelehrsamkeit verliehen — sind historisch wertlos. — Seine Studien in Oxford machte er unter der Leitung des Wilhelm von Warra (Varro). Hier legte er den Grund zu seiner umfassenden Gelehrsamkeit. Neben der philosophischen Erudition fallen in seinen Schriften besonders auf die mathematischen und astronomischen Interessen und Kenntnisse. Dieselben werden eine Frucht der Oxforder-Schule sein. Nachdem sein Lehrer einem Ruf nach Paris gefolgt war, rückte Duns in seine Stelle ein. Die Schärfe seiner Dialektik soll viele Studierende nach Oxford gezogen haben, ihre Zahl sei von 3000 auf 30 000 gestiegen.

In Oxford werden seine philosophischen Schriften (s. unten) entstanden sein, aber der Hauptsache nach auch der größere Sentenzenkommentar, das sog. Opus Oxoniense. Wadding hat einige Anhaltspunkte zur Zeitbestimmung dieses Werkes ausfindig gemacht, darnach ist der Prolog zum ersten Buch mit großer Wahrscheinlichkeit nach 1300 geschrieben (ad annum 1304 § 29). Dazu stimmt nun, daß IV dist. 6 quaest. 8 eine Bulle Bonifaz VIII. vom Jahre 1298 citiert ist, sowie IV dist. 25 quaest. 1 eine Bulle seines Nachfolgers Benedikt XI., der seit 20. Oktober 1303 die päpstliche Gewalt innehatte. Da nun Duns, wie wir alsbald sehen werden, im Jahre 1304 bereits in Paris war, so ist das Opus Oxoniense ca. 1301—1304 entstanden und wohl erst in Paris zum Abschluß gekommen. Am 18. November 1304 ordnete der Ordensgeneral an, daß Duns in Paris zum Baccalaureat vorgestellt werde (Wadding § 32). Bald darauf erwarb er in Paris auch die Doktorwürde. Auch wurde er zweiter Regens in dem Pariser Konvent seines Ordens. Als Anlaß nach Paris zu gehen wird eine Disputation wegen der unbefleckten Empfängnis angegeben. Duns habe dieselbe dann auch wirklich gegen die Dominikaner verfochten. Wegen des dabei bewährten Scharfsinns sei ihm der Titel des Doctor subtilis zu teil geworden. Allein diese Geschichte ist verdächtig, weil, wie es scheint, erst die Theologie des Duns die Freiheit der Maria von der Erbsünde zur franziskanischen Schullehre erhob (vgl. Döllinger, Kirchenlex. X, 2129). Hier in Paris sind die Quodlibetica, sowie die sog. Reportata Parisiensia, ein kürzerer Sentenzenkommentar entstanden. Die Reportata bieten die dogmatischen Vorlesungen des Duns, die er in Paris gehalten hat, dar. Das folgt aus den Worten, mit denen die 18. Dist. des 3. Buches schließt: et sic finis disputationis in aula. Wadding hat die scharfsinnige Beobachtung gemacht, daß Duns auf das erste Buch sofort das 4. folgen ließ (s. bes. IV dist. 4 quaest. 3 § 6, wo die Pariser Ausg. Bd 23, S. 600 Sp. 1 dicitur liest, wofür aber dicetur im Original stehen wird, da Wadding die Verweisung wiedergiebt durch dicit se acturum in tertio), und sich dann erst dem 2. und 3. Buch zuwandte, wobei er in letzterem mit der Erklärung der 18. Dist. schloß. Dies braucht aber keineswegs mit seinem Fortgang von Paris zusammenzuhängen; er selbst oder ein Schüler hat später die Lücke nach dem großen Oxforder Kommentar geschlossen. Das Werk, wie es uns vorliegt, ist freilich nicht viel mehr als eine verkürzte Wiedergabe jenes größeren Werkes. Es verhält sich zu demselben wie ein Kollegheft zu einem größeren Werke. Manches ist vereinfacht worden, anderes ist fortgelassen, die Beweise sind zusammengezogen worden, das Interesse mehr auf die theologischen Gegenstände und das Sichere konzentriert worden. Aber die Forschung wird doch nach wie vor aus dem größeren Werk die Lehre des Duns darstellen, wie denn auch die geschichtliche Bedeutung seiner Theologie sich an dasselbe geschlossen hat (vgl. hierzu Waddings Einleitung zu den Report., Pariser Ausg. Bd 22, S. 1 ff.). — Im Jahre 1308 hat Duns Paris verlassen. Er hatte mit einigen Schülern zur Erholung einen Spaziergang auf das Land gemacht. Unterwegs erreichte ihn der Bote mit dem Befehl des Ordensgenerals, sich nach Köln zu begeben. Er machte sich sofort auf. Die Frage der Schüler, ob er nicht zuvor sich von dem Konvent verabschieden wolle, beantwortete er mit den Worten: pater generalis Coloniam ire iubet, non in conventum ad salutandos fratres redire. Er gehorchte in mönchischem Gehorsam, obgleich diese Versetzung für ihn ein schwerer Schlag sein mußte. Die glänzende Stellung eines Pariser Professors mußte er mit der eines Lektors bei dem Kölner Kon-

dent vertauschen (s. Wadding, Annal. 1308 n. 10), eine Universität hatte Köln damals noch nicht. Die Biographen ergehen sich in Vermutungen zur Erklärung dieser auffallenden Maßregel. Es habe eine Universität gegründet werden sollen, es hätte die Mariologie der Dominikaner bekämpft werden sollen, der Frechheit der Begarden habe der große unüberwundene Disputator steuern sollen. An letzterem mag ja etwas sein. Aber mehr als Vermutungen erhalten wir damit nicht. Nun sagt aber Ferchi (c. 7), es fände sich in vetustis codicibus ein anderer Grund angeführt. Der Ordensprovinzial und Regens primus, der ebenfalls Vorlesungen hielt, sei durch den ungeheuren Erfolg des Duns mit Neid erfüllt worden und habe deshalb jenes Schreiben des Generals erwirkt. Er habe ihm mitgeteilt, daß in Köln eine Universität zu errichten beabsichtigt werde und habe Duns zum Leiter dieser Bestrebungen empfohlen. Das bezügliche Schreiben des Generals habe er dann sofort dem auf dem Spaziergang befindlichen Duns — morae impatiens — nachgesandt. Das Verhalten des letzteren bei Empfang des Schreibens rückte, so betrachtet, in ein neues Licht. Die Angabe Ferchis und seines Gewährsmannes ist für uns freilich unkontrollierbar, aber daß die innere Wahrscheinlichkeit für sie spricht, wird nicht abgeleugnet werden können. So wird also der Neid die letzte Triebfeder zur Entfernung des Duns aus Paris gewesen sein, mögen immerhin andere Gründe mitgewirkt haben, wie allgemeine Pläne über die Begründung einer Hochschule und der Streit gegen die Begarden. — In Köln wurde er mit hohen Ehren empfangen. Er hielt im Minoritenkloster Vorlesungen und soll über die unbefleckte Empfängnis, sowie mit den Häretikern disputiert haben (Wadding l. c. § 14). Lange hat diese Wirksamkeit nicht gedauert, denn bereits am 8. November 1308 ist er gestorben. Über die Todesursache ist nichts bekannt. Erst spätere reden von einem Schlagfluß. Andere Berichte, die ihn scheintot begraben werden lassen und von gräßlichen Einzelheiten wissen, sind ebenfalls nicht glaubwürdig, da sie nicht früher als zwei Jahrhunderte nach dem Tode des Duns auftauchen (vgl. Wadding l. c. § 18 ff.). Wadding führt zwei alte an sein Grab gehängte Distichen an, die beide auf einen plötzlichen Tod, der ihn mitten in der Arbeit betroffen hat, hinzudeuten scheinen.

> Tempora post Christi propria dulcedine lethum
> Venit atrox, raptim carcere composito. —

Das andere Distichon heißt:

> Doctor subtilis solvens sua lustra Joannes
> Scotus in obiectis ultima verba dedit.

Aber diese Worte lassen sich weder als eine sichere Überlieferung kontrollieren, noch bieten sie eine greifbare Aussage. — Das Grab des Duns Scotus ist mehrfach geöffnet worden und seine Gebeine haben nicht selten ihren Platz in der Minoritenkirche in Köln gewechselt (in den Jahren 1467, 1509, 1619, 1642, 1706, 1858, 1870). Das Denkmal, das sein letztes Grab hinter dem Hochaltar schmückt, entstammt dem Jahr 1870. In den Jahren 1706 und 1707 haben die Franziskaner den Versuch gemacht Duns den Titel eines „Seligen" zu verschaffen. Dies Unternehmen scheiterte aber an der Unmöglichkeit nachzuweisen, daß ihm irgendwann und von irgend jemand öffentlicher Kult erwiesen sei, sowie daß er zu Lebzeiten sich des Rufes der Heiligkeit erfreut habe. (Über das Grab des Duns und den Informationsprozeß anläßlich des Beatifikationsversuches siehe J. Müller S. 17 ff. 20 ff.).

2. Nachdem wir oben die Ausgaben der Werke des Duns aufgeführt haben, erübrigt jetzt eine Übersicht über seine Schriften zu geben. Der 1. Band der Pariser Ausgabe enthält außer der Grammatica speculativa (s. hierüber Werner, Die Sprachlogik des Duns Sc., Wien 1877) Kommentare über die logischen Schriften des Aristoteles samt der Isagoge des Porphyrius (super universalia; super praedicamenta; zwei verschiedene Redaktionen von quaest. in ll. 5 Perihermeneias). Der 2. Band enthält: super libros Elenchorum Arist. sowie den Anfang (l. 1—3) eines Komm. in libr. Physicorum. Bd 3 bietet die Fortsetzung dieses Werkes (l. 4—8), seit Wadding ist seine Unechtheit anerkannt, neuerdings aber treten die Pariser Herausgeber wieder für die Echtheit ein (Bd 26, 491 ff.), außerdem in libr. Aristotel. de anima. Bd 4 bietet: Quaestiones meteorologicae; de rerum principio; de primo rerum omnium principio. In Bd 5 stehen die Theoremata, die Collationes seu disputationes subtilissimae, der Tractat. imperfectus de cognitione dei; die Quaestion. miscellaneae de formalitatibus, sowie Metaphysicae textual. ll. 1—4. Bd 6 enthält ll. 5 bis 12 des genannten Werkes und die Conclusiones metaphysicae. Die Echtheit von ersterem Werk ist angefochten worden, aber kaum mit Recht (s. Werner, D. Sc. S. 13 f.). Der 7. Bd ist ausgefüllt von den Quaestiones subtilissimae super libros Metaphys.

Arist. — Bd 8—21 enthalten den großen Sentenzenkommentar samt den Scholien von Lychetus, Poncius, Cavellus, Hiquäus. Bd 22—24 bieten die **Reportata Parisiensia.** Bd 25—26 die **Quaestiones quodlibetales** sowie die kleine Schrift **de perfectione statuum.** — Das sind die auf uns gekommenen Werke des Duns. Wadding führte
5 außer diesen noch an: **Lectura in Genesin, Commentarii in evangelia, Commentarii in epistolas Pauli, Sermones de tempore, Sermones de sanctis, Tractatus de perfectione statuum.** Die letztgenannte Schrift liegt in der Pariser Ausg. nun zum ersten Mal gedruckt vor (Bd 26, 501 ff.). Von den exegetischen und homiletischen Schriften sagt Wadding: **adhuc desiderantur.** Sein Plan, die Veröffentlichung der Werke des
10 Duns fortzusetzen ist nicht verwirklicht worden, vermutlich weil er sie nicht fand. Ebenso sagen die Pariser Editoren: **Attamen non obstantibus quas efficere potuimus investigationibus, nobis non fuit possibile supradictos tractatus invenire.** Was sie an Titeln von handschriftlich dem Duns Scotus sonst noch zugeschriebenen Schriften mitteilen (Bd 26, 564 ff.), macht den Eindruck der Unechtheit, und wäre, auch wenn echt,
15 wenig belangreich. Es bleibt also die Frage, ob Duns jene von Wadding ihm beigelegten exegetischen und homiletischen Werke überhaupt geschrieben hat, resp. woher Wadding die Gewißheit ihres Vorhandenseins geschöpft hat? Bis auf weiteres wird die Existenz jener Werke als höchst fraglich erscheinen dürfen.

3. Ehe wir daran gehen die Theologie des Duns in Kürze darzustellen, müssen wir
20 uns über seine philosophische Stellung wenigstens in den Grundzügen orientieren. Die beiden Probleme, um die es sich dabei besonders handelt, sind die Lehren vom Verhältnis der Universalien zum Einzelnen und die Erkenntnistheorie. Duns steht wesentlich auf dem Boden des gemäßigten Realismus, wie ihn die Araber und dann Albert und Thomas vertreten haben. Die **Universalia** sind keineswegs **fictiones intellectus,** denn dann
25 könnten ja in der Welt keine objektiven Wesenseinheiten, sondern lediglich numerische Differenzen zwischen den Individuen vorhanden sein (**Theorem. 4; in Sent. II, dist. 3 quaest. 1 § 5**). Den Begriffen muß ein Reales außer uns entsprechen: **universali aliquid extra correspondet (super Porphyr. quaest. 4).** Somit ist das Universale sowohl **in intellectu** als **in re** vorhanden. Duns schließt sich also der üblichen Formel
30 des Avicenna an, das Universale sei sowohl **ante** und **post rem** als **in re.** Dies hängt zusammen mit der ebenfalls von den Arabern überkommenen Unterscheidung der **prima** und **secunda intentio.** Letztere ist der Begriff als Produkt des Denkens, erstere bezeichnet das ursprüngliche Erfassen der **quidditas rei absoluta (Quaest. de anima 17, 14).** Die **intentio secunda** befaßt in sich das Universale als Begriff (**post rem**), die **intentio**
35 **prima** faßt es sowohl wie es **in re** wirksam ist, als wie diese besondere **res** es **ante rem** voraussetzt (**Quaest. in metaph. VII, 18**).

Indem nun alles Dasein zurückgeht auf Gott, ist anzunehmen, daß im göttlichen Intellekt die ewigen Urbilder alles Seienden existieren (**Sent. I dist. 35 quaest. 1 § 12**). Das gilt auch von der Materie, die nicht als **non ens** oder **nihil,** sondern als **ein esse**
40 **in potentia** zu verstehen ist (**ib. II dist. 12 quaest. 1, 11. 20**). Wie wird nun dieses Allgemeine zum Besondern sich verhalten? Nach Thomas ist die Materie das Prinzip der Individuation. Dieses bestreitet Duns (**ib. II dist. 3 quaest. 5, 3**); zumal wenn man mit Thomas die Materie für etwas Negatives ansehe, sei das unmöglich. Die Individuation wird vielmehr durch eine **entitas positiva** bewirkt (**ib. dist. 3 quaest. 6, 9**).
45 Die Individuation ist **indivisibilitas vel repugnantia ad divisibilitatem.** Es ist die jeder Teilung widerstrebende Einheit. Diese kann nun unmöglich etwas Negatives zum Grunde haben, weil kein Negatives einem Positiven widerstreben kann. Der Grund ist **aliquod positivum intrinsecum (ib. q. 2, 2. 4).** Die Bedeutung der **haecceitas** oder der **unitas signata ut haec,** der **individuitas** oder wie sonst Duns dieses Sonder-
50 sein benennt, ist nämlich nach seiner auch hier dem Thomas entgegengesetzten Anschauung die, daß der Zweck der Natur sich im Individuum vollendet. Da nun aber jener von Gott gesetzt ist, so ist nach Gottes Ordnung im Individuellen und Einzelnen die höhere Form des Seins gegenüber dem Allgemeinen zu erblicken (**Report. I d. 36 q. 4, 14**). Dem entsprechend besteht das Allgemeine nur in seiner Beziehung zu dem Besonderen.
55 Das Allgemeine ist an sich neutral gegen den Gegensatz des Allgemeinen und Besonderen, also weder dieses noch jenes (**Sent. II d. 3 q. 1, 7**). Zwischen dem Allgemeinen und Besonderen besteht nur ein formaler Gegensatz, indem das eine des anderen zu seiner Existenz bedarf. Nicht der Gegensatz von Materie und Form liegt hier vor, sondern eine **ultima realitas entis** ist es, die das Ding zu dem Besondern macht (**ib. q. 6, 15**).

Die Materie ist bei Duns nicht bloß reine Potenzialität, sondern (wie bei Heinrich von Gent) etwas Positives, es giebt eine besondere Form des Leibes (forma mixti vgl. Siebeck a. a. O. Bd 94, 178). In gewissem Sinne liegt in dem Individuum eine Zusammensetzung der allgemeinen Natur und des Sonderdaseins vor, die mit dem Zusammenhang von Materie und Form in einem Ding verglichen werden kann (Report. II d. 12 q. 8, 9). In dem Individuum sind also die entitas quidditiva und die entitas individui, sowie die letztere bewirkende ultima realitas sachlich identisch, aber formaliter distinctae (Sent. II d. 3 q. 6, 15). Ein gleicher formeller Unterschied kann auch an den Gattungs- und Artbestandteilen, die im Ding individualisiert werden, gezeigt werden, sofern diese freilich konkret eins, aber doch formell unterschieden sind, so daß sowohl von Gattung und Art wie Individuum eine eigene formalitas ausgesagt werden kann (Report. II d. 12 q. 8, 3 f.). Daraus ergiebt sich der für die Trinitätslehre in Betracht kommende Unterschied einer identitas formalis und realis, indem erstere das begrifflich, die zweite das konkret Identische bezeichnet (Sent. I d. 2 q. 7, 44).

Hinsichtlich der Erkenntnislehre gelten natürlich die allgemein aristotelischen Grundlagen. Erkenntnis kommt zu stande durch das Zusammenwirken der Seele und eines obiectum praesens et hoc in specie intelligibili (ib. I d. 3 q. 6, 5; q. 7, 20). So sehr nämlich unsere Erkenntnis einen sinnlichen Eindruck voraussetzt, so wenig erzeugt doch das sinnliche Bild in dem Intellekt den Begriff, sondern der Intellekt wird beeinflußt von der species intelligibilis, die den Dingen anhaftet, und die Thätigkeit des Intellekts anregt, welcher sie durch Abstraktion sich aneignet (ib. III d. 14 q. 3, 27). Das sinnliche Ding erzeugt in uns einen undeutlichen Eindruck, ein phantasma confusum (quaest. super anim. post. I, 46). Indem nun aber eine species intelligibilis aus diesem Eindruck hervorleuchtet, wird das Denken angereizt ein entsprechendes Bild in dem Geiste zu entwerfen. Intellectus agens ex illa specie in phantasmate posita gignit aliam speciem in intellectu possibili (Quest. sup. anim. post. I, 3). Bei dieser Begriffsbildung fällt aber dem Intellekt die principalis causa zu, nur die occasio zu seiner Thätigkeit ist durch die äußere Welt geboten (Quaest. in Praedicam. 3). Anima causat in se mira celeritate, non tamen ut tota causa, sed ipsa et obiectum (Sent. I d. 3 q. 7, 24). Der Intellekt ist also thätig, um das Allgemeine aus dem Einzelnen zu abstrahieren. Dieses hat aber nicht den Sinn, als wenn nun von allem Konkreten und Sinnlichen abgesehen werden müsse, um das Allgemeine zu erhalten, sondern das Allgemeine muß sich gerade an dem Konkreten bewähren (Sent. II d. 3 q. 1, 9). Duns ist also der Meinung, daß unser Denken in den sinnlichen Erscheinungen das denselben zu Grunde liegende Allgemeine in der Begriffsbildung erfaßt. Auch das ist im ganzen nur die Anschauung des späteren Realismus. Wie aber ein gewisser Zug zu einer neuen Anschauung sich uns oben in der Betonung des Einzelnen gegenüber dem Allgemeinen verriet, so müssen wir auch in der Erkenntnislehre die Betonung der geistigen Selbstständigkeit der Welt der Objekte gegenüber hervorheben. Der intellectus agens erzeugt die Begriffe, nicht erzeugt, wie Thomas will, das Objekt den Begriff im Geist. Der Wille greift in das Denken ein, indem er dazu antreibt oder davon abhält (in Metaphys. expos. IX, 1. 5). Wäre das nicht der Fall, so müßte der Intellekt verharren in cognitione obiecti perfectissimi, da von diesem eine alle sonstigen Wirkungen verdrängende Wirkung ausgehen müßte. Also: oportet actum intellectus esse in potestate voluntatis (Sent. II dist. 42 quaest. 4, 5). Fragt man nach der Art dieser Herrschaft des Willens, so ist freilich zuzugestehen, daß die cogitatio prima d. h. der Gedanke, welcher dem Willensakt sein notwendiges Objekt giebt, ihm vorausgehen muß, also nicht von ihm abhängig sein kann (cf. Sent. prol. q. 4, 33: prius naturaliter intellectus intelligit obiectum primum quam voluntas velit illud). Anders steht es aber mit den weiteren Gedanken. Indem nämlich neben einem klaren Gedanken dem Geiste multae intellectiones indistinctae et imperfectae einwohnen, wird der Wille seine Gewalt über den Intellekt darin erweisen, daß er die einen von jenen bevorzugt und dadurch das Denken auf sie wendet, die anderen verdrängt und dadurch dem Denken entschwinden läßt (ib. § 5. 10 f.). Hierzu tritt noch die Zustimmung zu dem Begriff, welche falls der Begriff nicht völlig evident ist, eine durch das Wollen vermittelte ist (Disput. subtiliss. q. 9). Eine solche Zustimmung, wie sie etwa auf die Autorität des uns etwas Sagenden hin erfolgt, ist der Glaube. Doch ist dieser natürliche Glaube, welcher die Unsicherheit nicht ausschließt, wohl zu unterscheiden von der fides infusa, quae innititur auctoritati illius, qui non potest fallere nec falli, von der es heißt: excludit formidinem et includit certitudinem (Report. Prol. quaest. 2, 13).

Auf derselben Linie liegt endlich die schon hier zu erwähnende, das Denken des Duns beherrschende Idee vom Primat des Willens. Der ganze innere und äußere Mensch, mit Gedanken, Worten und Werken und allen Trieben untersteht dem Willen. Von diesem hängt es ab, ob die menschlichen Handlungen gut oder böse sind (Sent. II dist. 42 quaest. 4).
5 Nach der Ansicht des Aristoteles wie des Thomas wird aber der Wille vom Intellekt bewegt oder, wie Duns jene Ansicht wiedergiebt: quod obiectum ut cognitum causat, et hoc est dicere quod intellectus per intellectionem causat volitionem (Sent. II dist. 25 quaest. unica § 5). Demgemäß steht nach thomistischer Anschauung der Intellekt als direkt auf das höchste Gut bezogen, höher als der Wille, und die Seligkeit
10 wird folgerichtig mit der Erkenntnis, und nicht mit dem Willen, erfahren. Diese Ansicht bekämpft Duns auf das schärfste. Alles Erkennen hängt mit einer äußeren Einwirkung zusammen, der Mensch ist in Bezug auf das Denken unfrei, oder das Denken ist im Unterschied vom Wollen etwas Natürliches, das also auch der necessitas naturalis unterliegt (ib. I dist. 39 quaest. 1, 14). Gesetzt nun das Denken, beziehungsweise das das-
15 selbe bestimmende Objekt, erzeugte den Willensakt, so wäre das velle ja freilich erklärlich, nicht aber, daß demselben Objekte gegenüber auch ein nolle als möglich anzunehmen ist, da ein agens naturale nur eine Wirkung hervorbringen kann (II dist. 25 § 6). Also kann nur der Wille selbst die alleinige Ursache seiner Wollungen sein. Wäre das nicht der Fall, so wäre die natürliche Handlung nicht frei: et sic nec merebitur nec demere-
20 bitur per volitionem (ib.) d. h. das Handeln des Menschen wäre nicht anders zu beurteilen als das des Ochsen, dessen Appetit vom Grase gereizt, ihn zum Grase hinzieht (8).

Die Voraussetzung dieses Gedankens ist, daß es zufällig und frei Geschehendes giebt: et voco contingenter evenire evitabiliter evenire. Ein logischer Beweis hierfür kann allerdings nicht erbracht werden, aber es ist eine Thatsache der unmittelbaren Er-
25 fahrung. Wollte jemand das leugnen, so wäre er so lange zu foltern, bis er eingesteht, daß es auch möglich sei, nicht gefoltert zu werden (ib. I dist. 39 quaest. un. § 13). Daß übrigens bei der volitio auch der Intellekt mitwirke, indem etwa bei jedem Wollen Vorstellungen mitwirken, hat Duns natürlich nicht geleugnet. Seine Meinung ist nur, daß die eigentliche Wollung Werk des freien Willens ist: quod nihil aliud a volun-
30 tate est causa totalis volitionis in voluntate (ib. II dist. 25 § 22), während der Intellekt nur als causa subserviens dabei in Betracht kommt (IV dist. 49, quaest. ex lat. § 16 vgl. oben).

Hieraus hat nun Duns die entsprechenden — dem Thomas entgegengesetzten — Folgerungen abgeleitet: der Willensakt ist dem Denkakt übergeordnet (voluntas impe-
35 rans intellectui), wie Duns eingehend nachweist, würde doch im entgegengesetzten Fall die Freiheit notwendig aufgehoben werden (ib. § 16. 17, vgl. auch III dist. 36 quaest. unic. § 14) und realisiert sich doch das Beste im Menschen, der Habitus der Liebe, in Willensakten (ib. 13 f.). Ebenso bewährt auch die Thatsache der großen Verderbnis alles Willens durch die Sünde den Primat desselben (§ 19). Demgemäß ist auch die Seligkeit
40 als mit dem Willen genossen vorzustellen, denn nicht die Erkenntnis, sondern der Wille ist zunächst auf das Ziel der Seligkeit gerichtet, und demnach ergreift auch der Wille diese zuerst. Dadurch wird ihm eine quietatio zu teil. Diese befaßt in sich sowohl den quietativen Willensakt in der Ergreifung dieses Zieles, als die von diesem ausgehende delectatio oder quietatio. Oder die Seligkeit besteht in der Liebe zu dem vollkommen ergriffe-
45 nen höchsten Objekt (IV dist. 49 quaest. 4, 6—9). In diesem Gedanken vollendet sich erst die Gesamtanschauung des Duns. Wir müssen es hierbei sein Bewenden haben lassen. Sehen wir jetzt von den Einzelheiten ab, so werden wir als Eigentümlichkeit der philosophischen Weltanschauung des Duns hervorheben können die starke Betonung der Bedeutung des Individuellen und Einzelnen, sowie die geistige Selbstständigkeit des Menschen
50 der Welt gegenüber. Zeigte sich dies bereits in der Erkenntnislehre, so noch mehr in seiner Anschauung vom Willen. Der Wille macht den Menschen zu dem was er ist, in unserem schlechthin freien, rein persönlichen Willen verwirklichen wir unser Wesen. Dieser Wille aber will, weil er will. Die objektive Welt bezeichnet dabei seinen Spielraum wie seine Schranke, sofern er nur solches wollen kann, was aus dieser im Begriff sich ihm
55 darbot. Aber nicht die besondere Art dieser Objekte bewirkt die Willensentscheidung. Diese ist durchaus unabhängig von jener und schlechthin frei. Somit giebt es keinen Grund für den Willen, außer der freien Willkür. Mag das Geistesleben nach seiner Erkenntnisseite von der Naturnotwendigkeit beherrscht sein, nach seiten des Willens herrscht die Freiheit der selbstwollenden sittlichen Person. Das sind Gedanken, in denen sich eine neue
60 Zeit ankündet. Daß seine philosophische und ethische Beobachtungen der Willenstheorie

des Duns zu Grunde liegen, wird niemand leugnen. Ebenso einleuchtend ist es allerdings, daß eine allseitige Durchführung des Verhältnisses vom Willen und Denken bei ihm fehlt.

4. Wir wenden uns weiter dem Verständnis des Duns von der Aufgabe der Theologie zu. Die Theologie setzt die Offenbarung voraus. Dieselbe belehrt den Menschen über den Zweck, den sein Wille verfolgen soll und über die Mittel zur Erreichung desselben (Sent. Prol. q. 1, 6 ff.). Diese zum Heil notwendigen Wahrheiten werden von der heil. Schrift dargeboten. Die Glaubwürdigkeit der heil. Schrift wird eingehend erwiesen. Das Resultat läßt sich in zwei Sätze zusammenfassen: **quod doctrina canonis est vera**, und: **sacra scriptura sufficienter continet doctrinam necessariam viatori** (ib. q. 2, 14). Wie Thomas (Summa II. II quaest. 1 art. 9. 10) läßt nun auch Duns diese Wahrheit in dem apostolischen Bekenntnis oder auch den drei altkirchlichen Symbolen zusammengefaßt sein (III d. 25 q. 1, 4; I d. 26 § 25; IV d. 43 q. 1, 11). Er hat aber auch neben die Autorität der Schrift und dieser Symbole als gleichwertig die Lehre der „authentischen Väter“ und der „römischen Kirche“ gestellt (I d. 26 § 26). **Nihil est tenendum tanquam de substantia fidei, nisi quod potest expresse haberi de scriptura vel expresse declaratum est per ecclesiam vel evidenter sequitur ex aliquo plane contento in scriptura vel plane determinato ab ecclesia** (IV d. 11 q. 3, 5). Indem nun aber die Kirche festgesetzt hat, welche Bücher zum Kanon gehören, ist die Voraussetzung der Unterwerfung unter die Schrift die Unterwerfung unter die Kirche, welche die Bücher der Schrift „approbiert und autorisiert“ (III d. 23 q. 1. 4; I d. 5 q. 1, 8). Der Spruch der römischen Kirche stellt fest, ob etwas häretisch ist oder nicht. Auch wenn eine Lehre von jeder sonstigen Autorität und aller vernünftigen Begründung entblößt ist, muß sie lediglich auf die Autorität der römischen Kirche hin angenommen werden (IV d. 6 q. 9, 14. 16. 17). Hier bahnt sich der kirchliche Positivismus der späteren Scholastik an. Aber wie bei den Späteren, so bildet schon bei Duns dieser Positivismus nur das Gegengewicht zu einer ungemessenen Kritik der überkommenen Lehren. Nicht nur die modernen Theologen (bes. Thomas und Heinrich von Gent), sondern auch Augustin und Aristoteles kritisiert er. Bei mancher überkommenen Lehre wird die Unmöglichkeit des Beweises und die Zwecklosigkeit der ganzen Lehre zugestanden (Transsubstantiation, Habitus der Gnade), oder es wird die Möglichkeit der entgegengesetzten Meinung zugegeben. Die Entscheidung erfolgt aber stets im Sinn der römischen Lehre, mag immerhin manche kecke Umdeutung dabei mit unterlaufen.

Der Komplex positiver und praktischer Wahrheiten, den die Theologie darzustellen hat, wird ergriffen vom Glauben. Duns hat die Möglichkeit auf rein natürlichem Wege den Glauben zu erklären, nämlich als allmählich sich bildende Zustimmung zur Überlieferung, zugestanden (**fides acquisita**, s. III d. 23 § 1. 4 ff.). Nun erfordert aber die „Autorität der Schrift und der Heiligen“ die Annahme eines übernatürlichen Habitus oder der **fides infusa** (ib. § 14). Das ist ein dem Intellekt eingegossener Habitus, ähnlich wie dem Willen der Habitus der Liebe eingegossen worden. Als eingegossener habe dieser **assensus** eine Festigkeit und Gewißheit, die dem erworbenen Glauben nicht eignen würde (§ 15 f.). Die Notwendigkeit dieses Habitus wird hierdurch nicht erwiesen. Über die **fides implicita** hat Duns nichts Neues gelehrt (ib. d. 25 q. 1, 6 ff.).

5. Werfen wir jetzt einen Blick auf die Darstellung der einzelnen Lehren bei Duns. Fast überall hat er Anregungen geboten, die nicht nur für die spätere Scholastik, sondern selbst für die Reformation wichtig geworden sind. Wir reden von seinem Gottesbegriff. Duns bemüht sich unter den Gesichtspunkten der Kausalität, Finalität und der **eminentia** die Notwendigkeit eines **ens infinitum** zu erweisen, das an nichts anderem Ursache oder Zweck hat und von nichts überragt wird (I d. 2 q. 2, 10 ff.). Indem aber in dem Zusammenhang dieser Betrachtung Gott unter dem Gesichtspunkt des **primum efficiens** und des **per se agens** fällt, ergiebt sich eine Anzahl wertvoller positiver Gedanken. Vor allem: **quod primum efficiens est intelligens et volens** (§ 20). Dies ist sehr eingehend bewiesen worden: Es giebt in der Welt kontingente Kausalität. Da nun jede **causa secunda** kausiert **in quantum movetur a prima**, so muß also die erste Ursache in kontingenter Weise wirksam sein, d. h. sie ist freier Wille (ib). **Vel igitur nihil fit contingenter, id est evitabiliter causatur, vel primum sic causat immediate, quod posset etiam non causare** (§ 21). Es ist durchaus unmöglich, mit Aristoteles, die Kontingenz aus den **causae secundae** abzuleiten, denn die Notwendigkeit der allumfassenden Wirkung der ersten Ursache würde auch die Wirkungen der zweiten Ursachen zu notwendigen machen (I d. 39 § 12). Sonach ist Gott als freier

Wille vorzustellen. Hieraus ergiebt sich schon, daß kein Grund für sein Wollen oder Nichtwollen erfindlich ist, denn alles Wollen ist schlechthin grundlos: **et ideo huius quare voluntas voluit hoc, nulla est causa, nisi quia voluntas voluntas est** (I d. 8 q. 5, 24). Gott will also dies oder jenes, weil er es will. Das Gute ist also gut, weil Gott es so will, nicht will es Gott, weil es gut ist (III d. 19 § 7). — An und für sich kann jedes beliebige Sein oder Geschehen, das wir zu denken vermögen, als für die Allmacht des göttlichen Willens möglich bezeichnet werden. Diese **potentia absoluta** Gottes hat nur eine Schranke, nämlich das logisch Unmögliche. Gott kann also, nach der **potentia absoluta**, auch den bereits verdammten Judas erretten, er kann aber nicht einen Stein selig oder Geschehenes ungeschehen machen. Der unendliche Spielraum der **potentia absoluta** wird aber gemäß dessen, was Gott in Wirklichkeit gewollt hat und will, beschränkt auf die **potentia ordinata**. Das ist also die göttliche Machtbethätigung, wie sie sich auf Grund und in Zusammenhang bestimmter von Gott — willkürlich — fixierter Gesetze und Ordnungen ergiebt. Nun handelt Gott zwar in der Regel nach der **potentia ordinata**, aber es ist auch denkbar, daß er gelegentlich vermöge der **potentia absoluta** von jener Ordnung abweicht oder sie überhaupt aufhebt. Es könnte z. B. die Regel, daß niemand die **gloria** erhält, der nicht die **gratia** empfing, aufgehoben werden (I d. 44 § 1—4). Diese ganze Betrachtung hat Duns dem griechischen Begriff Gottes als des unendlichen Seins eingeordnet, aber sie zeigt andererseits, daß er reichere Gedanken von Gott besaß, als jenes Schema an sich ahnen läßt. Dies Urteil findet besonders auch an dem wichtigen Gedanken seine Bestätigung, daß die Gesamtheit der Beziehungen Gottes zur Welt in der L i e b e zusammenzufassen sind. Duns entwickelt diesen Gedanken so: Gott will oder liebt sich. Da alles Sein auf Gott zurückgeht, so ist es Gott als dem letzten Zweck untergeordnet und hat somit teil an der auf Gott selbst gerichteten Liebe (III d. 32 qu. unica § 2). Diese Liebe umspannt sonach die ganze Kreatur, ihr Sein und ihr Werden. Nun stellt aber die Gesamtheit der Kreaturen ein nach der Beziehung des einzelnen zum letzten Zweck abgestuftes Ganze dar. Diese Beziehung entscheidet über den Grad der göttlichen Liebe zu einer Kreatur. Indem Gott seinen letzten Zweck in sich hat, liebt er zunächst sich selbst. Sofern aber die Menschen in unmittelbare Beziehung zu diesem letzten Zweck treten, liebt er auch sie. Und er will demgemäß die nächsten Mittel, welche den Menschen in der Beziehung zu jenem Zweck fördern, d. h. er will die Erlösung samt allen Heilsveranstaltungen. Er will aber ebenso die entfernteren Mittel für jenen Zweck, nämlich das Sein und Dasein der Welt (l. c. § 6). Hier greift die Prädestination ein. Indem alles Handeln des Menschen von Gottes Willen bestimmt ist, kann man die Prädestination nicht, wie es seit Gregor dem Großen nicht selten geschah, aus der Präscienz ableiten (I d. 41 qu. unic. § 10). Vielmehr geht der göttliche Wille, daß ein Mensch selig werde dem Glauben und den guten Werken desselben voraus, sodaß also diese unmöglich den Grund zu der Prädestination hergeben können (§ 11). Schwierig ist dagegen die andere Frage, ob nicht für die Reprobation doch ein Grund auf seiten des Menschen vorauszusetzen sei, nämlich das **peccatum finale praevisum**, scheint doch sonst die Reprobation wider die göttliche Gerechtigkeit zu streiten (ib.). Duns giebt folgende Lösung der Frage zu bedenken: Gott wolle für Petrus und Judas gemeinsam die Zugehörigkeit zur **massa perditionis**, aber er wolle nur für Petrus die Seligkeit. Während dieser Willensakt sich an Petrus realisiert, bleibt bezüglich des Judas der erste Willensakt in Kraft und er bleibt sonach, ohne daß Gott das besonders will, dem Verderben überlassen (§ 12). Natürlich ist die Prädestination abhängig von Gottes willkürlichem Willen. Man hüte sich aber vor Grübeleien, die Meinungen auf diesem Gebiet müssen freigelassen werden, nur dürfen sie weder gegen Gottes Freiheit noch gegen seine Gerechtigkeit verstoßen (§ 13). Einen einschneidenden Gebrauch von dieser Theorie hat Duns nicht gemacht.

Ueber die T r i n i t ä t s l e h r e können wir kurz hinweggehen. In der überkommenen Weise hat Duns den Sohn aus dem göttlichen Denken, den Geist aus dem göttlichen Wollen hergeleitet (I d. 2 q. 7, 3). — Aber nicht in der Ausführung dieser Gedanken liegt die geschichtliche Bedeutung der Gotteslehre des Duns, sondern darin, daß hier noch schärfer und klarer als bei Thomas Gott als denkende und wollende Person gedacht ist und daß die Liebe als Inhalt der göttlichen Bethätigung in der Welt erkannt wird.

6. Die Sündlosigkeit des Menschen im Paradiese war an und für sich nur eine potenzielle, da der Wille als solcher stets auch die Möglichkeit des Sündigens in sich schließt. Die wirkliche Sündlosigkeit des ersten Menschen begreift sich darnach nur aus dem **donum superadditum** (II d. 23 § 6. 7). Im Menschen ist nämlich von Natur vermöge des

Zusammenseins des sinnlichen Trieblebens mit Vernunft und Wille eine innere Rebellion vorhanden. Nur der mitgeteilte übernatürliche Habitus der Gnade vermag die unteren Kräfte den oberen zu unterwerfen (II d. 29 § 4). Gehört also die Konkupiscenz oder die Auflehnung der Sinnlichkeit wider den Geist zu der ursprünglichen menschlichen Natur, so kann unmöglich die Erbsünde in der Konkupiscenz bestehen. Vielmehr ist diese nur als 5 **carentia iustitiae originalis** zu bezeichnen (d. 30 q. 2, 3). Das natürliche Material der Erbsünde ist die Konkupiscenz, an sich ist diese nicht sündhaft; erst durch das Abhandenkommen des **frenum cohibens** wird die Konkupiscenz übermächtig und Sünde (d. 32 § 7). — Auf Grund dieser Auffassung muß Duns die physische Vererbung der Sünde bestreiten. Der sündhafte Wille konnte nicht den ganzen Körper krank machen. 10 Und wenn das geschah, warum wurde nur der Same, nicht auch Speichel oder Blut von der Sünde infiziert? So wenig einerseits der Wille eine Metamorphose der Natur hervorbringen kann, so wenig kann die vererbte physische Beschaffenheit den Willen umwandeln (d. 32 § 4f.). Die Lösung erfolgt von einem anderen Gesichtspunkt her. Sofern die **iustitia originalis** Adam für sich und seine Nachkommen mitgeteilt wurde, ist sie eine 15 **iustitia debita. Ex tali datione fit voluntas cuiuscunque filii debitrix** (ib. § 8 bis 12). Die Zeugung kommt dabei nur insofern in Betracht, als sie es ist, die den Menschen zu einem Adamskinde macht und ihn dadurch unter die ideelle Verpflichtung zur **iustitia** stellt. Es ist klar, daß die augustinische Erbsündentheorie durch diese Gedanken prinzipiell aufgehoben ist. An die Stelle der physischen Fortpflanzung der erbsünd- 20 lichen Konkupiscenz tritt die ideelle Verpflichtung jedes Adamskindes zu der Adam einst verliehenen übernatürlichen Gerechtigkeit.

7. In der Christologie hat Duns im wesentlichen die überkommene Kirchenlehre reproduziert, man kann aber sagen, daß er für das menschliche Leben des Herrn etwas mehr Verständnis aufweist als die übrigen großen Scholastiker, s. bes. die Erörterungen über die 25 Mitteilung der Gnade an die Seele Jesu (III d 13 q. 1, 3), oder über das Erkennen Jesu (III d. 14).

8. Bekanntlich verdankt Duns einen Teil seines Ruhmes als Ordenstheologe der Verteidigung der unbefleckten Empfängnis Maria. Die damals übliche Ansicht, daß weil Maria aus sündlichem Samen entstanden, Christus auch ihr Erlöser habe sein 30 müssen (so z. B. noch der Franziskaner Bonaventura in Sent. III dist. 3 pars 1 art. 1 quaest. 2), zieht Duns in Zweifel. Nun fällt der Grund des sündlichen Samens für Duns fort. Andererseits erscheine es als passend, daß Christus der ihm nächst stehenden Person die Erlösung in schlechthin vollkommener Weise, d. h. so, daß sie von der Erbsünde frei blieb, verdient. Wie Gott in der Taufe die Erbsünde tilgt, so kann er sie auch 35 im Moment der Konzeption tilgen. Christi Passion wurde für Maria dann von Gott im voraus als Mittel der Erlösung acceptiert (III d. 3 q. 1, 3f. 9. 14. 17). Sonach blieb Maria überhaupt von Sünde frei.

9. Wir wenden uns dem Erlösungswerk zu. Duns leugnet die Unendlichkeit des Verdienstes Christi. Das Verdienst Christi ist Sache seines menschlichen Willens, es ist 40 der von ihm geleistete Gehorsam (III d. 19 § 4; IV d. 2 q. 1, 7). Also ist wie der menschliche Wille Christi, so sein mit demselben erworbenes Verdienst endlich (III d. 19 § 5). Die göttliche Prädestination befaßt das Verdienst Christi in sich als Mittel zu ihrer Verwirklichung. Die Passion Christi ist sonach von Ewigkeit her von Gott zum Mittel der Erlösung der Prädestinierten vorher bestimmt worden. Nicht an und für sich eignet dem 45 Leiden und Sterben Christi ein besonderer Wert, sondern vermöge der Vorherbestimmung des göttlichen Willens, der dies Mittel verordnet hat und es als zur Erlösung der Menschheit genügend acceptieren will (l. c. § 6). An sich wäre es möglich, daß Gott das Verdienst Christi für alle Menschen bestimmt hätte, aber Gott wollte seine Wirkung auf die Prädestinierten beschränkt haben (§ 14). Hier erhebt sich aber die durch Anselm in 50 der Dogmatik eingebürgerte Frage, ob gerade die Form des Leidens zur Erlösung notwendig gewesen sei. Diese Frage führt Duns zu einer Kritik der anselmischen Theorie. Duns bestreitet zunächst die absolute Notwendigkeit einer Satisfaktion; sie ist notwendig nur sofern sie Gott wollte. Aber daß Gott sie wollte, war nicht notwendig (III d. 20 q. unic. § 7). Aber gesetzt, die Notwendigkeit der Satisfaktion wäre zugestanden, 55 so würde dadurch keineswegs erwiesen, daß der Genugthuende Gott sein muß. Es sei nicht richtig, daß Gott eine Größe größer als die ganze Kreatur dargebracht werden mußte. Jede fromme That Adams hätte genügt, um seine erste Sünde zu sühnen (ib. § 8). Ebensowenig ist die Forderung, daß die Satisfaktion von einen Menschen ausgehen mußte, strikt zu erweisen. Der Wert liegt ja nicht in dem dargebrachten Ding als solchem, sondern in 60

der Acceptation des göttlichen Willens. Es ist nun aber sehr wohl denkbar, daß Gott die That eines Engels oder eines sündlosen Menschen als erlösend acceptieren wollte. Ja auch das wäre denkbar, daß jeder sündige Mensch die Satisfaktion für sich dargebracht hätte, wenn Gott ihn durch Mitteilung der gratia prima zu verdienstlichem Handeln 5 befähigte und dies als Satisfaktion gelten ließ (§ 9). Von einer absoluten logischen Notwendigkeit der Satisfaktion im Sinne Anselms kann also garnicht die Rede sein. Auch hier muß man vom Wirklichen, wie es Gott gewollt hat, ausgehen und darf nicht konstruieren, was Gott wollen und thun mußte.

Positiv hat Duns die oben aufgeworfene Frage nur in aller Kürze beantwortet. Christus 10 hat „um der Gerechtigkeit willen" gelitten. Er sah die Sünden der Juden und ihre verkehrte Hingebung an das Gesetz. Christus wollte sie ab errore illo revocare per opera et sermones. Er hat ihnen die Wahrheit gesagt und ist, im Verfolg dieser Aufgabe, für die Gerechtigkeit gestorben. Dazu kommt, daß er seine Passion für das wirksamste Mittel ansah, die Menschen durch Liebe zu Gott zu locken (§ 16). Diese 15 Satisfaktionslehre folgt zunächst dem Typus des Abälard. Freilich hat Duns es für möglich erklärt die anselmischen Gedanken zu benützen praesupposita divina ordinatione (§ 10). Wie Duns die objektive Seite der Versöhnung gedacht hat, geht aus einer anderen Stelle hervor. Gott will dem Sünder die Sünde nicht vergeben, es werde ihm denn etwas dargebracht, was ihm mehr gefällt, als ihm die Sünde der Menschheit mißfiel. Dies konnte 20 nur der Gehorsam einer Person sein, die von Gott mehr geliebt wurde, als die Menschheit, die gesündigt hat, von Gott geliebt worden wäre, wenn sie nicht gesündigt hätte. Das war die Person Christi, die in ihrem Gehorsam die höchste Liebe in dem Erleiden des Todes um der Gerechtigkeit willen, darbrachte (IV d. 2 q. 1, 7). Um des Gehorsams und der Liebe Christi willen schenkt Gott der Menschheit die Gnade. So bewährt 25 sich in dem Thun Christi wie in der göttlichen Erlösungsthat das Zusammenwirken der Barmherzigkeit und Gerechtigkeit (ib. § 8). Jesu Gehorsam und Liebe ist sonach einerseits das Mittel, um dessentwillen Gott uns Gnade schenkt; und ist andererseits das Mittel, um die Menschheit von der Liebe Gottes zu überzeugen und sie dadurch für Gott zu gewinnen.

30 10. Der Erfolg des Verdienstes Christi ist also die Gnadenmitteilung Gottes. Unter der Gnade im üblichen Sinn der gratia creata versteht Duns den von Gott in dem Menschen erschaffenen Habitus der Liebe, welcher den Willen zu verdienstlichen Werken hinneigt (II d. 27 § 3). Gnade ist ein principium cooperans neben dem Willen (II d. 7 § 15). Die verdienstliche Handlung kommt also zu stande durch das Zusammenwirken 35 des Willensvermögens uud des Habitus (I d. 17 q. 2, 8). Es scheint nun, da Handeln ohne Habitus sehr wohl denkbar ist, dieses Habitus überhaupt nicht zu bedürfen. Dann aber würde der Mensch ex solis naturalibus verdienstlich handeln. Das wäre eine pelagianische Annahme. Es muß eine übernatürliche Form geben, die dem Thun des Menschen ihren Charakter aufprägt, ohne das eigene Handeln und damit das Verdienst zu 40 hemmen (ib. q. 3, 18. 19), durch den Habitus werden nicht die einzelnen Handlungen, sondern wird auch der ganze Mensch acceptabel (§ 22). Man kann nicht sagen, daß Duns die Notwendigkeit des eingegossenen Habitus der Gnade irgendwie einleuchtend zu machen gewußt habe. Es ist lediglich Gottes Wille, der die Wertschätzung der Handlung als Verdienst willkürlich von der Begleitung der Handlung durch die eingegossene Gnade ab- 45 hängig macht, der den Habitus begründet (§ 27 f.). Empirisch betrachtet, bleibt als Hauptursache des Handelns der Wille nach.

Wir knüpfen hier den Begriff des Duns von der Rechtfertigung an, obgleich Duns diese Lehre erst im Bußsakrament bespricht. Wir nehmen unseren Ausgang von der attritio. Diese begründet ein meritum de congruo als Vorbereitung auf den Voll- 50 zug der Rechtfertigung. Diese Halbreue ist also verdienstlich, und zwar verdient sich der Mensch durch sie die Rechtfertigung (IV d. 14 q. 2, 14. 15 cf. d. 19 § 32). Man muß sich aber daran erinnern, daß die letzte Ursache nicht eigentlich das menschliche Verdienst als solches ist, sondern Gottes Wille, der diese Ordnung eingesetzt hat. Bei der Rechtfertigung unterscheidet Duns die Gnadeneingießung von der Sündenvergebung (IV d. 16 55 q. 1, 4). Die Gnadeneingießung ist eine mutatio realis, denn bevor Gnade eingegossen wird, ist sie nicht da. Dagegen ist die Sündenvergebung nur eine ideelle Änderung, da sie im menschlichen Wesen nichts anders gestaltet (ib. § 6) und die Schuld des Menschen keine reale Größe, sondern nur die ideelle Beziehung der Strafwürdigkeit ist (§ 7). Auch in Gott ist die Sündenvergebung kein besonderer Akt, sondern er will nie, daß jemand 60 gestraft werde, ohne auch zu wollen, daß er — unter bestimmten Bedingungen — nicht

mehr gestraft werde, und will auch nie, daß jemand nicht gestraft werde, ohne zu wollen, daß unter bestimmten Bedingungen ihn Strafe treffe (ib. § 12). Bezeichnet also die Sündenvergebung nur die ideelle und bedingte Änderung, daß ein **puniendus** zum **non puniendus** wird, so ist die Gnadeneingießung eine reale Veränderung. Die Gnadeneingießung ist der eigentlich die Rechtfertigung bewirkende Faktor. Sofern nun die Gnadeneingießung dem Zweck der Verherrlichung und Begnadigung näher steht als die Sündenvergebung, hat sie im göttlichen Willen die Priorität vor dieser, dagegen kehrt sich in der zeitlichen Durchführung dieses Willens die Folge um: zuerst Sündenvergebung, dann Gnadeneingießung (§ 19 cf. I d. 17 q. 3. 19). Dagegen hat Thomas die Sündenvergebung von der Gnadeneingießung abhängig gemacht (Thomas **Summ. I. II quaest.** 113 **art.** 6). Eine kausale Verknüpfung der beiden Begriffe lehnt Duns aber ab, da an sich weder aus der Gnadeneingießung die Sündenvergebung, noch umgekehrt jene aus dieser logisch abgeleitet werden könne (§ 19).

11. Duns hat wie das Mittelalter überhaupt die Gnadenmitteilung auf das engste an die Sakramente geknüpft. Wenn nun auch die Rechtfertigung sich im praktischen Leben hauptsächlich im Rahmen des Bußsakraments abspielt, so sind an ihr doch auch die anderen Sakramente beteiligt. — Die Sakramente des neuen Bundes sind die **maxima adiutoria ad gratiam hominibus conferri**, die Gott den Menschen gewährt wegen des Leidens Christi als der **perfectissima causa meritoria gratiae** (IV d. 2 q. 1, 2 f.). Unter den allgemeinen Fragen über das Wesen der Sakramente ist von besonderem Interesse das Verhältnis zwischen dem göttlichen und irdischen Faktor im Sakrament. Indem die Gnade, die durch das Sakrament dem Menschen eingegossen wird, nur durch einen Schöpfungsakt zu stande kommt, das Schaffen in jedem Sinn aber der Kreatur unmöglich ist, so kann die Gnadengabe im Sakrament nur von Gott direkt, nicht aber vom Priester, hergestellt werden (IV d. 1 q. 1, 31). Die Sakramente sind nach ihrer äußeren von Menschen vollziehbaren Art symbolische Handlungen, die die sie begleitende Gotteswirkung in der Seele vorbilden. Diese Zeichen sind aber sichere und wirksame Zeichen, da Gott einen Pakt mit der Kirche geschlossen hat, die Anwendung jenes Zeichens mit der Einwirkung, die es bedeutet, zu begleiten (ib. q. 2, 4 ff.). Sonach ist das Sakrament **signum sensibile gratiam dei vel effectum dei gratuitum ex institutione divina efficaciter significans, ordinatum ad salutem hominis viatoris** (ib. § 9). Darnach kann von einer Einwohnung der übernatürlichen Kraft in den Sakramenten keine Rede sein, sie sind an sich nicht **causae gratiae**, sondern können so nur genannt werden, weil diese Zeichen die sicheren Merkmale der ihnen korrespondierenden Gnadenwirkungen sind (ib. q. 5, 12 ff.). Gottes Wille ist also die alleinige Ursache der Gnade, Gott schafft dieselbe direkt in der Seele, die menschlichen Handlungen sind nur die **signa certa** dafür, daß ihr Vollzug von jenem göttlichen Akt begleitet sein wird (**Report.** IV d. 2 q. 1, 2). Diese Theorie hat schon Bonaventura deutlich vorgetragen (in **Sent. IV dist.** 1 **pars** 1 **art.** 1 **qu.** 2 ff.). Durch Duns hat sie die Herrschaft im späteren Mittelalter erlangt. Sie knüpft an Augustins symbolischen Sakramentsbegriff an, kombiniert ihn aber mit der mittelalterlichen Bindung der Gnade an das Sakrament. Im übrigen ist zu bemerken, daß die Transsubstantiationstheorie nur mühsam diesem allgemeinen Sakramentsbegriff eingeordnet werden kann. Man versteht hieraus die Vorliebe der späteren Theologen des Mittelalters für die Konsubstantiationstheorie. — Über den sakramentalen Charakter handelt Duns eingehend in der 9. Quästion der 6. Distinktion des 4. Buches des Sentenzenkommentars (bei der Taufe). In einer glänzenden Kritik wird zunächst die Unhaltbarkeit und Zwecklosigkeit dieses Begriffes erwiesen. Da aber die Kirche den Charakter lehrt, so ist es „angemessen" an diesem Begriff festzuhalten. Es ist passend, daß für die supranaturalen Einwirkungen der Gnade eine gewisse supranaturale Disposition angenommen werde, und daß, da niemand das Sakrament umsonst empfangen solle, doch — wenn die Gnade fehlt — wenigstens dieser Effekt in der Seele verursacht werde (l. c. § 15). Aber mehr als „probable" Congruenzgründe sind damit nicht gewonnen. Im Grunde genommen kann man sagen, daß Duns, ähnlich wie bei dem Habitus, nur Gründe gegen diese Lehre gefunden und sie beibehalten hat nur wegen der Autorität der Kirchenlehre. — Endlich sei bemerkt, daß nach Duns es zum segensreichen Empfang des Sakramentes eines **bonus motus interior** nicht bedürfe, gerade seine objektive Wirkung durch das **opus operatum** bezeichnet den Fortschritt über die alttestamentlichen Sakramente (IV d. 1 q. 6, 10).

Bezüglich der einzelnen Sakramente können wir auf die Behandlung derselben in den Spezialartikeln dieses Werkes verweisen. Nur über die Buße und das Abendmahl müssen einige Bemerkungen gemacht werden. Duns hat die Transsubstantiationslehre anerkannt,

aber er hat daneben die Theorie, daß die Substanzen von Brot und Wein erhalten bleiben und die Substanz des Leibes Christi sich mit denselben vereinige, nicht ohne Vorliebe dargestellt (IV d. 11 q. 3, 3f.). Auch hierin war er Vorläufer der späteren Scholastiker. Bei der Abendmahlslehre machte besondere Schwierigkeit die Frage nach der Existenzweise 5 des im Himmel lokal umschlossenen Leibes Christi in der Hostie. Die Anschauung des Thomas, daß der Leib im Himmel zwar lokal, aber in der Hostie nur substanziell vorhanden sei, hat Duns verworfen, da ein Ding ohne seine Proprietäten nicht vorstellbar sei (IV d. 10 q. 1, 12). Nach seiner Meinung kann Gott vermöge seiner Allmacht einen Körper sehr wohl an verschiedenen Orten zugleich existieren lassen. Es ist nichts logisch Un- 10 mögliches, daß die Beziehungen eines Dinges zum Raum sich vervielfältigen (ib. q. 2, 11; q. 3, 5). Demnach kann der Leib Christi zugleich im Himmel wie an den unendlich vielen Orten der Hostie gegenwärtig sein. Diese Ansicht ist von den Nominalisten angefochten worden. — Maßgebendes hat Duns auch mit seiner Darstellung des Bußsakramentes geleistet. Er geht aus von dem Gedanken, daß die poenitentia Selbstbestrafung 15 ist. Die freiwillig ertragene Strafe zerstöre die Schuld, da es Gott so geordnet habe, daß sine poena vel aequivalente in acceptatione divina keine Vergebung stattfinde (IV d. 14 q. 1, 9. 14. 17). Es ist dem Menschen natürlich solchen Reueschmerz zu empfinden, erst die Offenbarung giebt die gottgewollte Form und den nötigen Umfang desselben an. An diesem Punkt greift das Bußsakrament in den Kreis der Buße ein. 20 Nach Mt 16, 18; Jo 20, 23 hat Christus es eingesetzt. Das Bußsakrament faßt die bekannten drei Teile in sich (d. 16 q. 1, 5. 6). Die Führung übernimmt die Attritio. Es ist aliqua displicentia, licet informis, mit der Sünde (d. 16 q. 1, 7). Dieselbe wird — um die Notwendigkeit des objektiven Sakramentes zu sichern — herabgedrückt, auch parum attriti und aliqualiter attriti gehören hierher. Der attritus, der thut quod 25 in se est, erlangt ein meritum de congruo vor Gott. Sofern er nur seine Sünde vor dem Priester bekennt, und dieser die Absolutionsformel über ihn spricht, wird die attritio, so gering immer sie war, durch Eingießung der Gnade in contritio verwandelt und durch diese Zerknirschung die Sünde im Menschen ausgetilgt (d. 14 q. 2, 14ff.). Auf diesem Wege — man beachte, daß er einer rein natürlichen psychologischen Deutung fähig 30 ist —, wird also die Sünde im Menschen zerstört. Es ist aber weiter begreiflich, daß die Kirche eine Darstellung der Bußfertigkeit in guten Werken verlangt, und daß der Sünder, der die Selbstbestrafung vollzieht, zu solchen Werken bereit ist (d. 15 q. 1, 12). Da nun aber die solennen Werke des Bußsakramentes nur zur Ablösung der von Gott in diesem zeitlichen Leben oder im Fegfeuer über den Sünder verhängten Strafen dienen, so darf 35 demjenigen, der nur von der ewigen Strafe frei zu werden begehrt, jene Werke aber ablehnt, die Absolution nicht versagt werden (d. 19 qu. unic. § 27). Genau genommen trägt von den drei Teilen nur die Absolution sakramentalen Charakter. Die Attrition ist nur ein Bestandteil der natürlichen Reue und bildet nur die Voraussetzung für die Absolution. Die Satisfaktion im spezifischen Sinn ist aber nur eine Folge der Absolution. 40 Die Absolution bewirkt alles in dem Sakrament: sie wandelt die Attrition in Kontrition und durch sie werden die ewigen Strafen durch die zeitlichen Strafen der sakramentalen Satisfaktion ersetzt (d. 16 q. 1, 7). Aber es ist von großer Bedeutung, daß, wie wir sahen, die Übernahme letzterer nicht unbedingt notwendig ist, um Sündenvergebung zu erlangen. Hier konnte die Kritik der Späteren am Ablaß und an den Satisfaktionen 45 einsetzen.

12. Die geschichtliche Bedeutung des Duns Scotus kann kaum überschätzt werden. Versuchen wir dieselbe in einige kurze Bemerkungen zusammenzufassen: 1. Duns hat die scholastische Methode auf ihren Höhepunkt geführt. Seine glänzende Dialektik, sein nie versagender Scharfsinn, der Ernst seiner wissenschaftlichen Kritik, die Sorgfalt seiner Be- 50 weisführung sind für die Späteren ein nur selten erreichtes Vorbild geworden. Freilich schlug bei den Epigonen dieses Vorbild nicht selten in leeren Formalismus und in dialektische Haarspalterei um. 2. Neben der ratio und ihrer Dialektik standen in der mittelalterlichen Theologie die auctoritates, obenan die hl. Schrift und die altkirchlichen Symbole. Indem die Kritik des Duns eine Anzal der überkommenen religiösen Begriffe auf- 55 löste, gewann die Autorität für ihn eine andere Nuance als in der älteren Scholastik; sie ist das positive kirchliche Recht, von dem ein kirchlicher Theologe nicht abweichen darf. Auch diese rechtliche Auffassung der Orthodoxie ist für die spätere nominalistische Theologie maßgebend geworden. 3. Hier aber greift auch der Gottesbegriff des Duns ein. Alles Daseiende geht auf Gottes schlechthin freien Willen zurück. Die Aufgabe der Wissenschaft 60 kann demgemäß nicht in der Konstruktion des an sich Vernunftnotwendigen bestehen,

sondern sie besteht in der Feststellung des positiv von Gott Gesetzten. Dies gilt insonderheit von der Theologie, welche es mit einem besonderen Thatbestand zu thun hat, sofern sie eine Anzahl kontingenter Veranstaltungen Gottes in sich befaßt. Hieraus ergiebt sich weiter die praktische Art der theologischen Sätze (Sentent. prolog. quaest. 2 lateral. § 29. 32). Aus dieser Auffassung begreift sich der Sinn für das Einzelne und Individuelle bei Duns, ebensosehr als die Freiheit und Skepsis der Überlieferung gegenüber. 4. Wie Duns Gott als Willen bestimmt, so hat auch der Mensch sein Wesen am Willen. Daraus ergibt sich eine Betonung des Individuellen und der Freiheit im Menschenbilde des Duns. 5. Aber nicht nur im allgemeinen, sondern auch im einzelnen hat Duns eine Fülle von Anregungen der Folgezeit hinterlassen. Er hat in den Betrieb der Theologie Bewegung gebracht, indem er das Überkommene scharf kritisiert und neue Begriffe und Kombinationen mit überlegenem Geiste schuf. Auf das Einzelne ist oben hingewiesen worden, wir erinnern nur an den Gottesbegriff (Wille, Liebe, Prädestination), die Lehren vom Urstand und von der Erbsünde, die Erlösungslehre, die Kritik der augustinischen Gnadenlehre, die pelagianisierenden Elemente (attritio, meritum de congruo), den symbolischen Sakramentsbegriff 2c. Im besonderen wie im allgemeinen hat er der vorreformatorischen und reformatorischen Kritik vorgearbeitet.

Die Arbeit dieses mächtigen Geistes ist nicht zum Abschluß gelangt. Zur Abfassung einer Summa d. h. eines theologischen Systems ist er nicht mehr gekommen. In den Sentenzenkommentaren ist vieles fragmentarisch geblieben. So bleibt man nicht selten im Unklaren über die Grundtendenz des Autors, oder man ist zur Gewinnung seiner Gesamtanschauung auf Konstruktionen und Schlußfolgerungen angewiesen. Einen Ersatz für diesen Mangel gewähren natürlich weder die Scholien des Franziskus Lychetus noch die Summa theologica ex Scoti operibus von Hieronymus de Montefortino.

R. Seeberg.

Dunstan, Erzbischof von Canterbury, gest. 988. — Quellen: Unter seinen Lebensbeschreibungen ist die älteste von einem Priester B., einem Zeitgenossen D.s, vermutlich einem festländischen Sachsen (wohl aber nicht Byrthferth nach Mabillon) zwischen 1097—1106 verfaßt und durch Schilderung seines Geisteslebens wertvoll. Die nächstälteste ist die vita Adelardi, zwischen 1106—1111 in Form von Lektionen für Mönche geschrieben; spätere, Wundererzählungen enthaltend, sind die von Osbern, einem Zeitgenossen Lanfrancs, von Eadmer, Anselms von Canterbury Zeitgenossen, von Wilhelm von Malmesbury u. a. m. — Vereinzelte Angaben in Angl.-Sax. chron. und Florent. Wigorn. chron. (MHBrit. 1848). — Urkunden mit seiner Unterschrift und Gesetze seiner Zeit in Kembles cod. diplom. (Bd II, V, VI), Wilkins concilia, Thorpes Ancient Laws — Beschreibung der Hdss. und Verzeichnis alter Drucke derselben in Thom. Duffus Hardy Descriptive Catalogue Vol. I, 2, 594—609. — Sammlung der älteren Lebensbeschreibungen, zeitgenössischer Briefe u. a. m. bei W. Stubbs Memorials of S. D. (Rolls Series 1874). In der Einleitung dazu auch die beste neuere Lebensbeschreibung, geist- und urteilsvoll, besonnen, von größter Sachkunde zeugend, dabei auch Beurteilung der Quellen und Aufzählung der Hdss., sowie Hinweis auf andere Lebensbeschreibungen, z. B. auf W. Robinson Life of SD., London 1844. — Vgl. ferner Engelhardt dissert. de D., Erlangen 1834; Leslie Stephen Dictionary XVI (1888) S. 221—30 (W. Hunt) und Wetzer und Welte Kirchenlexikon 2. Aufl. Bd 4 (1886) S. 21 f. (Schrödl), außer diesen Lappenberg, G. v. Engl. I, 397 f. und Lingard hist. of the Angl.-Sax. church. II, 261 ff.; endlich: Hortsmann, Legende von S. Dunstan. Jb. f. roman. u. engl. Lit. 1874 II, 32—41.

Dunstan, der Sohn eines Heorstan und einer Kynebritha, aus edlem Geschlechte stammend, daher mit Großen von König Aethelstans Hof und mit Bischöfen verwandt, wie mit Bischof Elfege von Winchester und Kynesige von Lichfield, ist unter Aethelstans Regierung wahrscheinlich 925, in der Nähe des Klosters Glastonbury in Somerset geboren. Ein Bruder von ihm, Namens Wulfric, wird erwähnt und soll sogar in einer Handschrift von ihm abgebildet worden sein. In jenem seit Aldhelms Zeit bekannten und von irischen Pilgern vielbesuchten Kloster wurde der Knabe von irischen Gelehrten erzogen und erhielt frühzeitig die Tonsur. Wegen seiner vornehmen Geburt und seiner reichen Geistesgaben wird er von Aethelstan an seinen Hof gezogen. Die zahlreichen Geschichten von seinen Visionen, Träumen und seinem Nachtwandel deuten auf einen zartbesaiteten, krankhaft überreizten, mit starker Einbildungskraft begabten und daher auch für heidnische Dichtung eingenommenen Knaben hin. So mag er sich durch sein absonderliches Wesen bei seinen Altersgenossen am Hofe unbeliebt gemacht haben. Beim Könige verklagt wegen seiner Vorliebe für heidnische Zaubersprüche, wurde er vom Hofe verstoßen und erlitt schwere Mißhandlungen. Auf Zureden seines Verwandten Elfege, bei dem er Zuflucht fand, wurde er nach einer schweren Krankheit, wenn auch nach anfänglichem Widerstreben, vielleicht in-

folge einer unglücklichen Liebe, Mönch und kehrte an die Stätte seiner Erziehung zurück (942?). Hier las er fleißig in der Bibel und in Schriften der Väter, zeigte sich aber auch in verschiedenen Künsten bewandert, wie im Schreiben, Malen, Harfenspielen und sogar in Metallarbeiten. Wenigstens werden Glocken in Abingdon, Kreuze und kirchliche Schmuck-
5 gegenstände in Glastonbury als seine Erzeugnisse bezeichnet. Der Ruf seiner Frömmigkeit zog eine reiche Verwandte von ihm und König Aethelstan an, so daß sie sich in seiner Nähe ansiedelte und ihn zum Verwalter und Erben ihres Vermögens machte. Zum Verwalter des Kirchenguts setzte er seinen Bruder Wulfric ein. Er selbst soll ein streng asketisches Leben geführt und nach Osberns Beschreibung eine grabartige Zelle von ge-
10 ringem Umfange als Wohn-, Gebets- und Arbeitsraum benutzt haben. Bald aber berief ihn Eadmund, Aethelstans Bruder und Nachfolger (940—46), an seinen Hof, entzog ihm jedoch seine Gnade wieder, schenkte sie ihm aber von neuem, als er bei einer Jagd, einen Hirsch hitzig verfolgend, an einem Felsenabhang in Lebensgefahr geriet, dabei im Gebete Dunstans gedachte und nun wunderbar gerettet wurde. Nach Glastonbury zurückgekehrt, machte er ihn
15 im Alter von 21 Jahren nach gemeinsamem Gebet zum Abte des Klosters (wohl um 946). Als sein Vorgänger wird von Wilhelm von Malmesbury Elfric, unter dem er auch erzogen worden war, von einer Abtsliste Ecgwulf angegeben. In Wirklichkeit war wohl der Abtssitz vor ihm nicht besetzt, das Kloster in Verfall. Gebäude und Büchereien waren vielleicht noch aus älterer Zeit vorhanden, das Mönchsleben selbst aber erloschen, die Abtei
20 bewohnt von verweltlichten Geistlichen und Laienpriestern; die irischen Pilger waren Mitglieder oder Beamte des Stifts, der König im Besitz des Schutzrechts und der zugehörigen Ländereien. D.s Einrichtung des Mönchstums scheint daher weniger Umschaffung als Neugründung gewesen zu sein. Der König versprach ihm dabei, seine Unternehmung mit königlicher Freigebigkeit zu unterstützen. Seine Mönche trugen, nach einer wahrscheinlich
25 von ihm entworfenen Zeichnung, wie er selbst Mönchstracht, bildeten aber nach den häufigen Ausdrücken discipulus und scholasticus eher eine Schule, als einen Orden Benedikts. Er sammelte eine Schar von Schülern und Genossen um sich, aus deren Mitte Geistliche aller Art, Priester, Bischöfe und Erzbischöfe hervorgingen, die nach seinem Vorbild Klöster einrichteten, seine Lehren verbreiteten und sich der Jugenderziehung widmeten. So ist
30 durch D. Glastonbury der Ausgangspunkt der Klosterverbesserung, die den festländischen Reformklöstern des 9. Jahrhunderts ähnlich geartete in Britannien an die Seite stellte (vgl. Encykl. II, 585, 27). Unter dem Einfluß Elfeges von Winchester und seines Freundes Aethelwold nähern sie sich der Benediktinerregel. Völlig eingeführt wurde diese erst nach D.s Rückkehr von Blandinium, von ihm selbst in milderer, von seinen Freunden Oswald
35 und Ethelwold, nachdem sie sich Unterweiser von Fleury herbeigeholt hatten, in strengerer Form. Ihn aber hält seine Rolle als Staatsmann vermutlich von der Austreibung der Weltgeistlichen ab. Er spielt nach den Lebensbeschreibungen von Oswald und Ethelwald nur eine untergeordnete Rolle und hat sie in seinen eigenen Bistumssitzen nicht durchgeführt, verdient also den Tadel Späterer wegen seiner Härte dabei nicht.

40 Dem ermordeten Eadmund folgt sein jüngerer, kränklicher Bruder Eadred (946—55), in gleichem Alter, wie D., wahrscheinlich sein Spielgenosse an Aethelstans Hofe. So erklärt sich am besten seine angesehene Stellung bei dem König; denn neben Eadgifu, der Königinmutter, war er dessen nächster Ratgeber und Schatzmeister. Wohl hauptsächlich durch dessen klugen Rat war des jungen Herrschers Regierung trotz seiner außergewöhnlichen Kränklichkeit
45 erfolgreich, besonders durch die Unterwerfung Northumbriens. Hierhin scheint D. seinen Herrn begleitet und dabei die Gebeine des hl. Cuthbert gesehen zu haben. Durch die Gunst seines Königs erhält das strengere Mönchswesen Förderung und er selbst das Anerbieten, nach Ethelgars Tod das Bistum Crediton (Devonshire) einzunehmen. Er widerstand aber den Bitten des Königs und seiner Mutter, den Mangel kanonischen Alters und den Wunsch
50 vorschützend, bei seinem Herrn zu bleiben, wohl aber nicht in der ehrgeizigen Hoffnung, eine höhere Würde zu erlangen, wie Lappenberg ihm unterschiebt. Auf seinen Rat wird nun Elfwold (953—72) als Bischof dort eingesetzt. Eadmund starb plötzlich in Frome. Der aus Glastonbury herbeieilende D., der schon unterwegs durch göttliche Eingebung den Tod des Königs erfahren haben will, fand ihn bereits entseelt vor und setzte seine Leiche
55 in Winchester bei. Unter Eadwy (955—59), dem ältesten Sohn Eadmunds, wurde D., wie die Königinmutter, das Opfer einer staatlichen Umwälzung. Nach dem sächsischen Priester B., dessen Erzählung staatlicher Vorgänge nicht volles Vertrauen erweckt, verlief das Ereignis folgendermaßen: Er hatte von Erzbischof Odo zusammen mit Kynsige, dem Bischof von Lichfield, den Auftrag erhalten und vollführt, den leichtsinnigen Königsjüngling, der
60 sich rücksichtslos vom Krönungsmahle aus der Versammlung seiner Großen entfernt hatte,

aus den Armen einer Buhlerin Aethelgifu zu reißen und zurückzubringen. Dafür traf ihn die Rache von deren Mutter. Doch erfolgte sein Sturz, nach vorhandenen Urkundenunterschriften zu urteilen, nicht sofort; auch galt vermutlich der Unwille der Bischöfe nicht einer wirklichen Buhlschaft, sondern einer nachher von Odo getrennten ungesetzlichen Ehe. Eine geistliche Gegenpartei, der selbst einige Schüler D.s angehörten, siegte. Sein Eigentum ward eingezogen. Er selbst flieht nach Flandern, findet gastliche Aufnahme beim Grafen Arnulf I, dessen Vater eine Tochter König Alfreds geheiratet, das Aufleben des strengeren Mönchslebens gefördert und eine Anzahl von Klöstern gebaut hatte. Er erhält eine Zufluchtsstätte im Kloster Blandinium bei Gent. Hier lernt er die benediktinische Form des Mönchslebens, wie auch Odo und Oswald ihre Kenntnis davon dort schöpfen. Die Miß- und Günstlingswirtschaft des leichtsinnigen Königs und die harte Verfolgung der mönchischen Reformpartei rief inzwischen eine Gegenbewegung hervor, die besonders von Mercia, Ostanglien und Northumbrien unterstützt wurde. Der 14 jährige Bruder Eadwys Eadgar (959—73) wurde als Gegenkönig gewählt, herrschte aber vorläufig nur nördlich von der Themse. Hier errang die Reformpartei die Oberhand, und D. wurde von einer Versammlung der Großen Eadgars in Brentford (nicht Bradford nach Stubbs) 957 als Ratgeber des jungen Königs aus der Verbannung zurückgerufen und zum Bischof gewählt, zunächst vermutlich ohne bestimmten Sitz; dann wurde ihm das erledigte Bistum in Worcester (957) und bald auch ganz gegen die kanonischen Bestimmungen zugleich das von London (959) übertragen. Nach Eadwys Tod wurde Eadgar Herr des ganzen Reichs, und dieser setzte, da auch Erzbischof Odo von Canterbury gestorben war, sein Nachfolger Elfsige von Winchester auf der Romfahrt sein Leben eingebüßt, der darauf erwählte Byrthelm sich als unfähig zu seinem Amt erwiesen hatte und wieder in seinen früheren Sitz zurückgesandt worden war, nun Dunstan unter Zustimmung der Versammlung seiner Witans in die erledigte Würde ein. D. erhielt die Weihe am 21. Oktober 959 (nicht 961) und erhielt 960 das Pallium in Rom aus der Hand Johanns XII., von dem auch ein Privilegium für ihn mit weisen Mahnungen über seine Hirtenpflichten erhalten ist. An diese Romreise knüpfen sich Erzählungen von seiner verschwenderischen Mildthätigkeit und seinem festen Gottvertrauen. Seine Amtsthätigkeit beginnt er mit der Besetzung seiner ehemaligen Bistümer mit seinen Anhängern Aethelstan und Oswald (961) und Winchesters mit seinem Studiengenossen Ethelwold, und nun erst fängt, wie erwähnt, die eigentliche Klosterreform an, die Austreibung der Weltgeistlichkeit und ihre Ersetzung durch Mönche, von Ethelwold mit Feuereifer, von Oswald mit Mäßigung durchgeführt, von Dunstan gebilligt, vom König unterstützt. Vierzig Klöster sollen unter letzterem gestiftet worden sein. Mönche wurden aus Frankreich herbeigezogen, unter ihnen Abbo von Fleury, der Begründer der Klosterschule von Ramsey (967). Die Regierung Eadgars wird als eine glückliche und ruhmreiche gepriesen wegen der Befestigung der inneren Ordnung, der äußeren Ruhe, der Verschmelzung der Dänen mit den Engländern, der Vereinigung der verschiedenen Volksstämme zu einer Einheit des Reichs, die in der Krönung zu Bath (973) durch Dunstan und Oswald von York unter Beistand aller andern Bischöfe ihren Ausdruck findet. Alles das läßt einen Rückschluß auf die Weisheit, Rührigkeit und das staatsmännische Geschick seines ersten Ratgebers zu. Die späte, an die Krönung anknüpfende Geschichte, daß D. dem jungen König für die Schändung einer Nonne als Buße auferlegt habe, die Krone 7 Jahre nicht zu tragen und ein Kloster zu errichten, läßt sich in Einzelheiten nicht halten und bestätigt höchstens gewisse Fehltritte des Königs. Dieser stirbt 975, und D. veranlaßt seine Beisetzung in Glastonbury. Über die Nachfolge der Söhne Eadgars entstehen Thronstreitigkeiten, bei denen sich D. für den älteren Eadward entschied und ihn krönte und zwar im Verein mit einem Gegner der Klosterreform, nur, um den Willen des Vaters zu erfüllen und eine Vormundschaftsregierung zu vermeiden. Überhaupt war der Tod Eadgars das Signal zu wilden Wirren, in denen in Mercia die Mönche vertrieben, in Ostanglien und Ostsachsen beschützt wurden. Bei einer Versammlung zu Calne (978) schien die mönchsfeindliche Partei zu siegen, da entschied die Rettung D.s bei dem Einsturz der Versammlungshalle wie ein Gottesurteil zu Gunsten von D.s Partei. Dem 978 ermordeten Eadward folgte sein 10 jähriger Bruder Aethelred, den D. krönte und durch einen noch erhaltenen Eid zur Ausübung seiner Königspflichten anhielt. Über seine weitere Beteiligung an Staatsgeschäften ist nichts bekannt. Die letzten Jahre seines Lebens waren gottesdienstlichen Übungen gewidmet, die er mit solcher Lebendigkeit betrieb, als ob er mit Gott selber spräche. Daneben übte er seine Jugendkünste und verfertigte Orgeln und Glocken; vor allem aber lebte er sich in humaner und kirchlicher Thätigkeit aus, stiftete Frieden, sorgte für Witwen, Waisen und Pilger, baute

Kirchen, verwaltete ihr Vermögen, unterrichtete Leute verschiedenster Stände, verbesserte Fehler in den Büchern seiner Bücherei; kurzum, er bietet das Bild eines frommen, gerechten, hilfsbereiten, lern- und lehrlustigen, aber durchaus nicht herrsch- und verfolgungssüchtigen Mannes, wie ihn manche schildern, wohl aber eines erfolgreichen Staatslenkers, 5 so daß die Zeiten, in denen er Ratgeber der unerfahrenen Könige war, immer als glückliche erschienen. Besonders Eadgars Gesetze enthalten Spuren seiner Gerechtigkeitsliebe und bringen auf strenge Rechtspflege und gleiches Recht für alle. Ebenso verraten kirchliche Gesetze, sonst meist nur Wiederholungen älterer und karolingischer Bestimmungen, zuweilen die milde Hand D.s, wenn sie z. B. den edelgeborenen Priestern empfehlen, nicht die ge- 10 ringeren; den gelehrten, nicht die ungelehrten Amtsgenossen zu verachten; wenn sie dahin streben, die Geistlichen zu Volkslehrern auszubilden, ihnen deswegen die Erlernung von Handwerken anraten und sie vor allem zur Eintracht und Ordnung an-, vom Jagen, Spielen und Trinken abhalten. Dagegen ist von einem Verbot geistlicher Ehen in diesen Gesetzen nicht die Rede. Bußbestimmungen derartigen Inhalts sind nur Auszüge älterer Bußbücher. 15 Litterarische Denkmäler sind von ihm nicht vorhanden. Die früh entstandene Abhandlung **de lapide philosophorum**, ferner eine Erläuterung der Benediktinerregel sind nicht von ihm. Ein Sammelwerk mit Stücken aus dem 9. Jahrhundert soll sein Eigentum gewesen sein, Bild und Schrift der ersten Seite sogar von ihm herrühren. Näheres über diese und einige andere ihn berührende Schriften findet man bei Stubbs. Eine Anzahl von Ur- 20 kunden enthalten seine Zeugenunterschrift (Kemble Bd 2, 3, 5 u. 6). Eine Schenkung des Königs Eadred (949. Kemble Nr. 425) ist sogar nach eigenem Geständnis von ihm verfaßt und geschrieben worden. Möglicherweise rühren auch Melodie oder Worte des Liedes **Kyrie rex splendens**, das er im Traume bei einer Himmelsfeier gehört und und wachend niedergeschrieben haben soll, und das am Dunstanfeste gesungen zu werden 25 pflegte, gleichfalls von ihm her. Fromm, wie er lebte, ruhig und friedlich starb er am 19. Mai 988 im Alter vnn 63 Jahren und wurde am Altar seiner Kirche beigesetzt. Die Übertragung seiner Gebeine nach Glastonbury ist eine Legende, die von den Mönchen jenes Klosters bis in die Reformationszeit mit Unrecht behauptet wurde. Kurz nach seinem Tode spinnt sich um den hervorragenden Mann ein Sagen- und Wunderkreis, der sich in 30 späteren Erzählungen beständig erweitert. **Hahn.**

Duperron, Jacques Davy, gest. 1618. — Perroniana, La Haye 1666; Cologne 1669, 12°; César de Ligny, Ambassades et Négociations du card. Duperron, Paris 1618 fol.; N. de Neuville, Oraison funèbre de J. D. card. Duperron, Paris 1618; Féret, Le card. Duperron, Paris 1877 8°; Haag, France prot. B. IV.

35 Jacques Davy Duperron, geboren in der Nähe von Bern, den 25. November 1556 von reformierten Eltern aus St. Lo in der Normandie, die wegen der Religion auf einige Zeit ihr Vaterland hatten verlassen müssen, war bedeutend als Diplomat, Redner, Schriftsteller, Dichter, guter Prosaist, aber charakterlos. Von seinem Vater sorgfältig erzogen, wurde er bald an den Hof gebracht, wo er durch seine Gewandtheit und Geschmeidigkeit 40 sich die Gunst Heinrichs III. zu erwerben mußte. Da der Katholicismus ihm eine glänzendere Laufbahn versprach, als der Glaube der Reformatoren, wurde er im 25. Lebensjahre katholisch und Priester, und als solcher eifriger Proselytenmacher und Polemiker gegen die Kirche, von welcher er abgefallen. Er hatte vorzüglichen Anteil an der sogenannten Bekehrung Heinrichs IV., der ihn bei der Belagerung von Rouen kennen gelernt, 45 seine glänzend geistreiche Unterhaltung liebte, 1591 ihn zum Bischof von Evreux ernannte und sich seiner theologischen Gelehrsamkeit und Dialektik bediente, um sich den Weg zum Übertritt durch ihn bahnen zu lassen, d. h. dieser, der aus politischen Gründen, nicht ohne inneren Kampf, sich zur Abschwörung des evangelischen Glaubens entschlossen, ließ Duperron nebst anderen Geistlichen in seiner Gegenwart zu Gunsten des katholischen Glaubens 50 lange Reden halten und nahm von ihnen zum Scheine Unterricht an. Er war es auch, der in Verbindung mit dem Kardinal d'Ossat, auf Befehl des Königs, die Absolution desselben in Rom betrieb und erhielt (1595). Darauf weihte ihn der Papst zum Bischof von Evreux, wozu ihn der König bereits designiert hatte. In dieser Stellung wandte er alle möglichen Künste an, um seine ehemaligen Religionsgenossen abtrünnig zu machen, 55 und leistete seinem König eine neue Hilfe, indem er die Auflösung von dessen kinderloser Ehe mit Margaretha von Valois in Rom betrieb. Über seinen Streit mit Du Plessis und die Konferenz in Fontainebleau s. d. A. Du Plessis S. 88, 58. Im J. 1604 wurde er Kardinal, zwei Jahre darauf Groß-Almosenier von Frankreich und Erzbischof von Sens. Im Jahre 1604 lud ihn Clemens VIII. ein, an den Verhandlungen der **congregatio**

de auxiliis über das molinistische System teilzunehmen. Das Urteil, das Clemens VIII. von dieser Angelegenheit fällte, ward ihm von Duperron eingegeben. Zu gleicher Zeit wirkte er für Aussöhnung des Papstes mit der Republik Venedig. Sein Ansehen in Rom war so hoch gestiegen, daß Clemens ausrief: „Bitten wir Gott, daß er den Kardinal Duperron erleuchte, denn er kann uns zu allem, was er will, bereden". In Frankreich that er sich noch hervor auf einer in Paris 1612 gehaltenen Synode, welche auf seinen Betrieb das Buch des Edmund Richter über kirchliche und politische Gewalt verdammte, in der Versammlung der Reichsstände zu Paris 1614—1615, wo er in Verbindung mit der Geistlichkeit, wiewohl vergeblich, die Annahme der canones und decreta des Konzils von Trient betrieb (es handelte sich nur um die Disziplinar- und Reformdekrete). Duperron starb 5. September 1618 in der Vorstadt Batignolles von Paris. Seine Schriften erschienen 1620 und 1622 in 3 Foliobänden in Paris. Der erste Band enthält sein traité sur l'Eucharistie, gegen Du Plessis-Mornay zunächst gerichtet. Der zweite Band enthält die Akten seiner Kontroverse mit Jakob I. von England. Dieser König, der sich auch schmeichelte, die Theologie zu verstehen, hatte gegen Heinrich IV. die anglikanische These verteidigt, daß er mit seiner Kirche zur katholischen Kirche gehöre und alles annehme und glaube, was die alten Katholiken für notwendig zum Heile ansahen. Das gab dem Kardinal Anlaß zu einer langen Erwiderung. Im dritten Bande findet sich eine Entgegnung auf ein Schreiben mehrerer reformierter Geistlicher über die Berufung, sodann der Bericht über die Konferenz in Fontainebleau mit Du Plessis-Mornay, die Zusammenstellung der Artikel, die man in einer für die Bekehrung der Schwester Heinrichs IV. zu veranstaltenden Konferenz zu behandeln gedachte, endlich die Widerlegung der Schrift des Daniel Tilenus, Prof. in Sedan, betreffend die apostolischen Überlieferungen.

Herzog † (Pfender).

Du Pin, Louis Ellies, gest. 1719. — Nicéron mémoires pour servir à l'histoire des hommes illustres dans la rép. des lettres, Tom. II. Paris 1729, 12°, p. 25—48; Nouvelle bibliothèque générale, Tom. XV, Paris 1856, 8°, p. 303—306; Du Pin, Art. in La Grande Encyclopédie B. XV p. 79 f. von E. H. Vollet. — Auch Du Pins eigene Nachrichten über sich und seine Schriften im letzten Bande seiner nouvelle bibliothèque des aut. eccl. (Amsterdamer Ausgabe Bd XIX, S. 176—253).

Louis Ellies Du Pin, Sprößling einer alten Adelsfamilie der Normandie, wurde geboren zu Paris den 17. Juni 1657 und erhielt frühzeitig eine gelehrte Erziehung. Schon mit 15 Jahren wurde er Magister artium, bestimmte sich dann zum geistlichen Stande und wurde 1684 Doktor der Sorbonne. Bereits 1686 erschien der erste Band seines Hauptwerks: Bibliothèque universelle des auteurs ecclésiastiques, dessen freisinnige Richtung dem Verfasser das Mißfallen des Klerus und Bossuets insbesondere zuzog. Durch Androhung einer strengen Censur ließ er sich zu einer Retraktation bewegen, welche gleichwohl die Unterdrückung des Werkes durch eine Parlamentsverfügung von 1683 nicht verhinderte. Es wurde aber die Fortsetzung desselben unter dem veränderten Titel Nouvelle bibliothèque des auteurs ecclesiastiques gestattet, unter dem es eine Ausdehnung bis zu 61 Oktavbänden (mit den Supplementen) erlangte. (Das eigentliche Werk erschien in Paris 1686—1704 in 58 Bänden in 8°, in Amsterdam in 19 Bänden in 4°.) In die Händel wegen der Bulle Unigenitus verwickelt, und dann als Jansenist und Unterzeichner des cas de conscience (s. den Art. „Jansen") nach Chatellerault verbannt, erlangte er zwar unter der Bedingung einer zweiten Retraktation seine Zurückberufung, nicht aber die Erlaubnis, seine Lehrthätigkeit am Collège de France fortzusetzen. Unter der Regentschaft trat er in enge Verbindung mit dem Erzbischof von Canterbury, Wilhelm Wake und korrespondierte mit demselben über Vereinigung der anglikanischen mit der römischen Kirche, weshalb sich im Februar 1719 auf Betrieb von Dubois die Polizei aller seiner Papiere bemächtigte. Er nahm auch teil an dem Vereinigungsversuch der römischen und griechischen Kirche, der bei Peters des Großen Anwesenheit in Paris im Jahre 1717 von der Sorbonne unternommen wurde. Am 6. Juni 1719 starb er zu Paris.

Du Pin hat sich auch als Kanonist im Sinne des Gallikanismus hervorgethan durch ein Werk: de antiqua ecclesiae disciplina dissertationes historicae, Paris 1686, 4°, und durch den Traité de la puissance ecclésiastique et temporelle, einen ausführlichen Kommentar zu den vier Artikeln des gallikanischen Klerus, der zuerst in Paris 1707, 8°, 1770 in Wien, ins Lateinische übersetzt unter dem Titel de potestate eccl. et temp., und darnach wieder mit Benutzung einer neuen und vermehrten von Dinouart besorgten franz. Ausgabe von 1768 in Mainz 1788 in 4° erschien. Von seinen übrigen

Schriften, die sich vollständig bei Nicéron in 28 Nummern verzeichnet finden, sind noch hervorzuheben seine methode pour étudier la théologie (1876), l'histoire de l'Eglise en abrégé (1712), seine Ausgaben des Optatus (1700) und der Werke Joh. Gersons (1703). Er schrieb mit außerordentlicher Leichtigkeit, mit viel Geschick und Geschmack, aber nicht mit eben so viel Gründlichkeit. **Schenrl † (Pfender).**

Du Plessis-Mornay, geb. 5. November 1549, gest. 11. November 1623. Französischer Staatsmann und reformierter Theologe. — Quellen. Eine gute den Ansprüchen der modernen Wissenschaft gerecht werdende Biographie von Du Plessis giebt es nicht. Die älteste ist Histoire de la vie de Messire Philippe de Mornay. Leyde 1647, verfaßt von David Licques mit Benützung der von seiner Frau verfaßten Memoiren und nach den Angaben seiner Sekretäre und seines Hausgenossen Daillé (stand mir nicht zu Gebot). Viel wichtiger sind Mémoires et correspondance p. p. de la Fontenelle et Auguis, T. 1—12, Paris 1824—25, eine chronol. Samml. s. Staatsschriften, Ausfertigungen, Briefe von und an ihn, die aber leider nur bis 1614 geht; frühere derartige Sammlungen ebenfalls unter dem Titel Mémoires erschienen: La Forest 1624—1625; Amsterd. 1652—1653; auch sie sind nicht komplett und es wäre eine Gesamtausgabe der Briefe Du Plessis', die sehr zahlreich vorhanden sind, sehr zu wünschen. Die militärische Biographie J. Ambert. Duplessis-Mornay ou Études historiques et politiques sur la situation de la France de 1549—1623, Paris 1847, ist höchst unzuverlässig; die Zeitschrift Semeur enthält in Jahrgang 1848 eine Reihe guter Artikel über Duplessis-Mornay et son époque; A. Sayous, Études littéraires sur les écrivains français de la Réformation, T. II, Paris 1841, charakterisiert seine litterarische Wirksamkeit ebenso fein als richtig. Die beste Würdigung über sein Leben und Thun bis 1610 giebt E. Stähelin in: Der Uebertritt K. Heinrichs IV. von Frankreich zur katholischen Kirche. Basel 1856; derselbe Verfasser hat eine sehr ansprechende Lebensskizze von ihm gegeben in den Protestantischen Monatsblättern, herausgegeben von Gelzer, Bd III, 1854, S. 367. Sonst zu vergleichen: Haag, die Memoiren der damaligen Zeit und besonders die Lettres missives de Henry IV. in Collection de documents inédits; La France protestante T. VII.; Félice, Histoire des Protestants de France; Polenz, Geschichte des französischen Calvinismus, Bd IV; Anquez, Histoire des assemblées politiques des réformés de France, Paris 1859; Bulletin de la société de l'histoire du protestantisme français, passim und den auf guten Studien beruhenden Artikel von Brandes, Duplessis-Mornay, ZhTh 1873, S. 307 ff., der leider nur bis zur Bartholomäusnacht geht. Ueber seine Frau s. Bulletin T. 2 und die deutsche ausführliche Bearbeitung dieser Skizze in: Frau von Duplessis-Mornay, Basel 1855.

Du Plessis-Mornay, eig. Philipp de Mornay, Seigneur du Plessis-Marly, Baron von La Forêt-sur-Sèvre, war einer der hervorragendsten französischen Protestanten an der Wende des 16. Jahrhunderts, bedeutend als Staatsmann, Krieger, Diplomat, Theologe und Schriftsteller und vor allem als Mann in des Wortes bester Bedeutung. Sein elterliches Haus in Buhy im Vexin in der Normandie stellte im kleinen die verschiedenen Strömungen dar, welche in Frankreich sich damals geltend machten; der Vater Jakob von Mornay, ein einfacher Landedelmann der alten Schule, ein tapferer Kriegsmann von erprobter Rechtschaffenheit, hielt zum Teil aus weltlichen Beweggründen bis in seine letzten Tage fest an dem alten (katholischen) Glauben, die Mutter (Françoise von Bec-Crespin aus sehr alter normannischer Familie) neigte ziemlich bald der neuen Lehre zu, wollte aber, um den Frieden des Hauses nicht zu stören, zu Lebzeiten ihres Mannes mit ihren Ansichten absichtlich nicht offen hervortreten, gab indessen doch ihren Kindern evangelische Lehrer. Wie so mancher zweite Sohn war Philipp Mornay zum geistlichen Stande bestimmt, sein Vater schickte ihn in das streng katholische Collegium Lisieux in Paris, aber die protestantische Anregung blieb und machte sich in der Familie immer mehr geltend; auf seinem Sterbebette verschmähte Jakob Mornay den Zuspruch des katholischen Priesters, kurze Zeit nachher trat die Mutter, durch schwere Krankheit erschüttert, mit der übrigen Familie offen zum Protestantismus über (1559). Philipp that diesen Schritt nicht gezwungen oder nur aus kindlichem Gehorsam; soweit er vermochte, prüfte er im 13. Jahre die beiden Konfessionen besonders nach der heil. Schrift, um sich eine eigene Überzeugung der richtigen Lehre zu bilden; so frühe schon zeigte sich die Selbstständigkeit seines Urteils, die einen Hauptzug seines ernsten festen Charakters ausmachte.

Seine Studien, welche durch mehrfaches Kranksein unterbrochen wurden, setzte er mit außerordentlichem Eifer und glänzendem Erfolge in Paris fort, ein mächtiger Wissenstrieb reizte ihn dazu, sich alles anzueignen, was zu einer guten Bildung gehörte, treffliche Geistesgaben, eiserner Fleiß, ausgezeichnete Lehrer (Ramus) trugen ebenfalls das ihre dazu bei, so wurden seine Kenntnisse sehr umfassend, besondere Vorliebe wandte er theologischen Studien zu; die gute Gesellschaft, in welcher er sich bewegte, hielt ihn von jugendlichen

Ausschweifungen ab, er war über sein Alter ernst und besonnen und so konnte es nicht fehlen, daß er durch dies alles bald in weiteren Kreisen bekannt wurde. Eine Probe seines Wissens legte er in einer Disputation ab, welche er vor einer zahlreichen Versammlung adeliger Herren und Damen im Hause der Marquise von Rothelin mit einem katholischen Herrn von Menneville über die Hauptunterscheidungslehren beider Konfessionen hatte und siegreich bestand. Eine Vorliebe für solche öffentliche Wortgefechte, wie sie allerdings auch in der Sitte der Zeit lagen, ist ihm von dort an geblieben.

Als im Herbst 1567 der zweite Religionskrieg ausbrach, wollte auch Du Plessis, nachdem er das Widerstreben seiner Mutter überwunden hatte, zu der Armee Condés eilen, aber ein Beinbruch infolge eines unglücklichen Sturzes mit dem Pferde fesselte ihn drei Monate lang an ein schmerzliches Krankenlager. Ein Gedicht, die Schrecken des Bürgerkrieges beschreibend, war die Frucht dieser unfreiwilligen Muße, leider ist dies Erstlingswerk seiner fruchtbaren Feder bei der Plünderung der Bibliothek des Kardinals von Chatillon (s. Bd III S. 793), welchem Du Plessis es zugesandt hatte, verloren gegangen, aber es zog die Aufmerksamkeit des gelehrten Prälaten auf den jungen Schriftsteller und bahnte den Verkehr mit der mächtigen Familie Chatillon an. Es war zum Teil ihr Einfluß, welcher Mutter und Sohn darauf hinwies, daß dem letzteren und der gemeinsamen Sache (des französischen Protestantismus) besser gedient sei, wenn der junge Student mit seinen vielversprechenden Talenten seine Bildung auf Reisen und auf auswärtigen Universitäten zu einer tüchtigen Vollendung bringe, als wenn er im ungewissen Kampfgetümmel der Bürgerkriege sich frühzeitige kriegerische Lorbeeren sammle. Mit guten Empfehlungen auch vom Kardinal von Chatillon aus versehen, verließ er Mitte August 1568, ungefähr um dieselbe Zeit, als die Flucht Condés und der übrigen Reformierten nach La Rochelle das Signal zum dritten Religionskriege gab, sein Vaterland, glücklich mannigfachen Nachstellungen entrinnend; ohne sich in Genf, wo die Pest wütete, aufzuhalten, begab er sich nach Heidelberg und brachte dort den Winter 1568—69 zu, dann reiste er nach Italien, besuchte Padua, Bologna und nahm einen mehrmonatlichen Aufenthalt in Venedig; eine Fahrt nach Dalmatien und Istrien mußte wegen der Piraterie der Türken aufgegeben werden, dafür durchzog er längs des adriatischen Meeres die schöne Halbinsel bis Rom, wandte sich dann über Florenz, Mailand und Trient nach Wien; Mähren, Böhmen, die wichtigsten Länder Deutschlands wurden durchwandert, Herbst 1571 langte er in Frankfurt an, den Winter 1571—72 brachte er in Köln zu; von dort wandte er sich in die Niederlande, setzte dann nach England über und kehrte endlich Juni 1572 in sein Vaterland zurück. Er hatte seine Wanderjahre wohl angewendet; eifrigst hatte er juridische und sprachliche Studien getrieben, in Heidelberg bei dem sprachgelehrten Emmanuel Tremellio hebräisch gelernt, aber auch die modernen Sprachen, deutsch, italienisch, englisch, waren ihm geläufig geworden. Anders als der gewöhnliche Edelmann, welcher auch zur Ausbildung „die große Tour" zu machen pflegte, hatte er sich sorgfältig durch gründliche Lektüre auf seine Reise vorbereitet; nicht bloß die Merkwürdigkeiten wollte er beschauen, mit scharfem Blicke betrachtete er Land und Leute, suchte die Gesetze, die politischen Einrichtungen, die sozialen, kirchlichen und politischen Verhältnisse kennen zu lernen und führte über alles ein ausführliches Tagebuch, welches aber leider später in fremde Hand geriet und seinem Verfasser nicht mehr zurückgegeben wurde. Noch förderlicher für ihn war, daß er durch seine Empfehlungen in die Gesellschaft bedeutender, tüchtiger Männer gelangte, deren Freundschaft für ihn oft unschätzbar war, auch sein späteres Leben mannigfach bestimmte. So lernte er auf der Messe in Frankfurt 1569 Hubert Languet (s. den Art.) kennen, ein inniger Freundschaftsbund erwuchs aus diesem Zusammensein; mit väterlicher Zuneigung nahm der ziemlich ältere Mann des jungen Landsmannes sich an, und dem strebsamen Jüngling ist der vielgereiste und erfahrene Diplomat in sehr vielem Lehrer und Vorbild gewesen; noch in seiner Todesstunde hat Languet dieser Vereinigung mit dankbaren Worten gedacht. In Venedig wurde er mit dem französischen Gesandten Du Ferrier bekannt, ihre Lebenswege haben sie später manchmal zusammengeführt und Du Ferrier ist durch Du Plessis Protestant geworden. Sein Aufenthalt in Köln brachte ihn mit niederländischen Flüchtlingen zusammen, durch sie wurde er aufs genaueste in die Verhältnisse ihres unter Albas eisernem Joche schmachtenden Vaterlandes eingeweiht; der solidarische Zusammenhang, in welchem die französische Reformation mit der niederländischen stand, der Kampf gegen den gemeinsamen Feind, die katholische spanische Weltmacht, war ihm von dort an eine unumstößliche Wahrheit, seinen Nachbarn darin seine Unterstützung zu leihen, eine wahre Lebensaufgabe. Infolge dieses Zusammenseins schrieb Du Plessis zwei Flugschriften, in welchen er die Niederländer aufforderte, die spanische Herrschaft abzu-

werfen; sie kamen Wilhelm von Oranien in die Hände; er wurde auf den talentvollen Publizisten aufmerksam, trat sofort mit ihm in Verbindung, und so entstand der vertraute Verkehr, welcher Du Plessis später in die Dienste des Schweigsamen führte. Auf seiner ganzen Reise hatte er keinen Hehl von seinem Glauben gemacht, nie beugte er z. B. die 5 Knie vor dem vorübergetragenen Sakramente, manche Widerwärtigkeiten und Verfolgungen zog ihm dies offene Bekenntnis zu, aber auch unsträflich war er als Jüngling seinen Weg gewandelt, er hatte sich fest vorgenommen, niemand durch sein Benehmen einen Anstoß zu geben, um seinem Glauben keine Schande zu bereiten, und er hatte dies gehalten.

So war der 23jährige Jüngling sittlich unverdorben, voll Eifer für seinen Glauben, 10 reich ausgestattet mit Kenntnissen aller Art, mit einer gewaltigen Arbeitskraft und Arbeitslust, ein scharfer Beobachter und zuverlässiger Charakter, reifer und ernster, als seine Jahre erwarten ließen, für politische Geschäfte, zu großen Hoffnungen berechtigend. Diese Eigenschaften erkannte sogleich in ihm Coligny, um welchen sich der junge protestantische Adel als um ein hochverehrtes Vorbild in allen militärischen und staatsmännischen An- 15 gelegenheiten sammelte. Eine Denkschrift, in welcher Du Plessis die politische Notwendigkeit Frankreichs, die aufständischen Niederländer zu unterstützen, klar auseinandersetzte, wurde vielleicht im Auftrag des Admirals verfaßt, jedenfalls stimmte sie ganz mit seinen Ansichten überein und wurde von ihm dem König Karl IX. vorgelegt. Sie ist die erste uns erhaltene Schrift von Du Plessis (oft abgedruckt, so in Mémoires de l'Estat. Middel- 20 bourg 1576, T. 1) und zeigt die scharfe Beobachtung, das klare politische Urteil des jungen Mannes im besten Lichte. Die Absicht ihn als Gesandten zu Wilhelm von Oranien zu senden, kam wegen der Niederlage, welche La Noue und Genlis am 11. Juli 1572 von Alba erlitten, nicht zur Ausführung, dagegen machte er die vollen Schrecken der Bartholomäusnacht durch. Nach dem Attentate Maurevels auf Coligny nötigte er seine Mutter 25 zur Abreise von Paris, er selbst blieb, voll schlimmer Ahnungen, entschlossen das Los seiner Brüder zu teilen, nach seinen besten Kräften den Admiral zu schützen. Zu seinem Glücke konnte er eine neugemietete Wohnung in der Straße Bethizy, wo Coligny wohnte, nicht beziehen, sonst hätte er dasselbe Schicksal erlitten. Beim ersten Lärm am 24. August verbrannte er seine Papiere und flüchtete auf das Dach des Hauses, glücklich entging er 30 dort manchen Nachstellungen. Montag (den 25.) früh mußte er sein Quartier verlassen, in unscheinbarer Kleidung begab er sich zu einem Freunde seiner Familie, der ihn bis zum Dienstag beherbergte und unter mancherlei Gefahren als seinen Schreiber nach St. Denis schaffte; dort wurde er von einem aufgeregten Volkshaufen angefallen und ausgefragt und nur der Kaltblütigkeit, mit welcher er seine angenommene Rolle weiter spielte, hatte er es 35 zu danken, daß er nicht gefangen oder niedergestoßen wurde. Das Schloß des Marschalls Montmorency in Antilly bot ihm den nächsten Zufluchtsort, aber nur für kurze Zeit, auch sein elterliches Haus, wohin er sich begab, dünkte ihm nicht sicher, mit genauer Not entrann er nach Dieppe und von dort nach England.

Noch von seinem früheren Aufenthalt her hatte Du Plessis dort viele Freunde, neue 40 Empfehlungen von Languet verschafften ihm Zutritt in die höchsten Kreise, er wurde der Königin Elisabeth vorgestellt, im Interesse seiner Glaubensgenossen suchte er manchen Verdächtigungen, welche nach der Bartholomäusnacht entstanden waren, entgegenzuwirken, er fing an, die Rolle eines politischen Agenten für Wilhelm von Oranien, später auch für den Herzog von Alençon-Anjou, den jüngsten Bruder Karls IX. zu spielen. Der Frieden von 45 Boulogne, 11. August 1573, verschaffte ihm zwar die Möglichkeit in sein Vaterland heimzukehren, aber bei der grauenvollen Verwirrung, welche dort herrschte, dachte er zunächst nicht daran, sein sicheres Asyl zu verlassen. Es waren dies die trübsten, unerquicklichsten Zeiten des französischen Protestantismus; der Partei fehlte es an einem bedeutenden Haupte, Heinrich von Navarra hatte von seiner militärischen und staatsmännischen Begabung noch 50 keine Probe abgelegt, überdies war er gefangen und hatte seinen Glauben abgeschworen; um ihre Existenz und ihren Kultus einigermaßen sicherer zu stellen, verbanden die Hugenotten sich mit den Politikern. Du Plessis hatte nie zu den letzteren gehört, mehr als irgend ein anderer erkannte er das Verhängnisvolle dieser Vermengung des Religiösen und Politischen und das tragische Geschick, daß die religiösen Ziele den politischen untergeordnet 55 werden mußten, hatte er mehrfach zu empfinden. Mehrere Jahre lang führte er, nachdem er auf Andrängen von La Noue Ende 1573 England verlassen hatte, ein unstätes Kriegerleben; an dem Fastnachtsunternehmen von St. Germain März 1574, nahm er teil, das Ganze mißlang, wie die Besetzung von Mantes, welche Du Plessis auf sich genommen hatte, dann eilte er, unter großen persönlichen Gefahren, im Auftrag des Herzogs von 60 Anjou zu dem Grafen Ludwig von Nassau, um ihn zu einem Zuge nach Frankreich zu

bewegen, abermals ohne Erfolg; Ludwig eilte seinem Untergang in der Schlcht bei Mookerheide entgegen, Du Plessis ging nach Sedan und unterstützte von dort aus Condé und die Brüder Montmorency auf ihrer Flucht nach Deutschland. Als im Winter 1575—76 Thoré von Montmorency mit deutschen Soldtruppen einen Einfall in Frankreich machte, eilte Du Plessis ihm entgegen und nahm ein Kommando unter ihm an, aber bei Dormans, 10. Okt. 1575, wurde das kleine Heer von dem jungen Herzog von Guise vollständig geschlagen und Du Plessis gefangen. Ein glückliches Ungefähr wollte, daß man ihn nicht erkannte, so wurde er gegen ein geringes Lösegeld freigegeben, er eilte nach Sedan, dem beinahe unabhängigen Besitztum des Herzogs von Bouillon. In dem Grenzorte, von wo aus man ebenso leicht nach Deutschland als in die Niederlande flüchten konnte, hielten sich viele angesehene Protestanten auf, unter anderen Charlotte Arbaleste, die junge Witwe Jean de Pas-Feucquères (gest. 23. Mai 1569). Die edle Dame, Tochter von Gui Arbaleste, Herr de la Borde, geb. März 1550, hatte des Lebens ernste Führung vielfach erfahren; mit 19 Jahren hatte sie ihren Gemahl verloren, in der Bartholomäusnacht war ihr und ihres Kindes Leben aufs ernstlichste bedroht gewesen und nur eine an Abenteuern reiche Flucht rettete sie, zurückgezogen lebte sie in Sedan. Dort lernte Du Plessis die mit hohem Interesse für alle religiösen und wissenschaftlichen Fragen, welche die Welt bewegten, begabte Frau kennen, und es ist eine von den lieblichsten Episoden in ihren Memoiren, wie sie das Aufkeimen ihrer gegenseitigen Neigung bei den gemeinsamen ernsten Studien, welche sie mit einander trieben, mehr ahnen läßt, als schildert. Im August 1575 fand die Hochzeit statt. In dem an bedeutenden Frauen so reichen Frankreich ist sie eine von den anziehendsten Erscheinungen; von Herzen fromm, ihren reformierten Glauben von ganzem Gemüte umfassend, in ihrer ernsten Lebensanschauung gleichgestimmt mit ihrem Gatten, war ihr fester Entschluß, eine wahrhaft christliche Ehe zu führen; sie war in jeder Hinsicht die treue, unermüdliche Gehilfin ihres Mannes, seine beste Ratgeberin, sie teilte seine Arbeiten, seine Gefahren trotz ihrer schwachen Gesundheit, aber nie ist sie aus ihrer Sphäre herausgetreten, sie lebte nur ihrem Gott, ihrem Mann und Kinderkreis. Charakteristisch für die ernste Hugenottin ist, daß sie von Du Plessis als Brautgeschenk eine Abhandlung wünschte; er schrieb, ihre Stimmung kennend, seinen Discours de la vie et de la mort, philosophische Betrachtungen über die Altersstufen, Tod und Ewigkeit aus den Klassikern, besonders Seneca, mit christlichen Ideen durchsetzt, fließend und elegant geschrieben (Lausanne 1576, Paris 1580; ins Lateinische übersetzt Frankfurt 1585; ins Englische London 1576; auch sonst öfters aufgelegt. Mémoires T. II.). Um ihrem ältesten Sohne Philipp ein Vorbild für sein Leben zu geben, zeichnete sie die Geschichte ihres gemeinsamen Lebens auf; sie hatte freilich auch die schmerzliche Aufgabe, den Tod des Sohnes selbst erzählen zu müssen. Man sieht es denselben an, sie sollten durchaus nicht als schriftstellerische Leistung gelten, sie wollte eine einfache schmucklose Lebensbeschreibung geben, aber gerade daß sie ohne Übertreibung und Phrasen berichtet, daß sie mehr zurückhält als verrät, bildet den Wert dieser Memoiren, deren Reiz überdies noch in ihrer klaren, knappen und naiven Schreibweise ruht; daß sie eine sehr wichtige Quelle für die Zeitgeschichte sind, versteht sich von selbst. (Sie wurden zuerst herausgegeben als Bd I der Mémoires et correspondance (s. oben) eine korrektere Ausgabe besorgte im Auftrag der Société de l'histoire de France Mde. de Witt, die Tochter Guizots, unter dem Titel: Mémoires de Madame de Mornay, T. 1. 2, Paris 1868—69; diese Ausgabe enthält außerdem eine Reihe vorher unbekannter Familienbriefe von Du Plessis an seine Frau, von dem Sohne Philipp an seine Eltern, von den Töchtern Martha und Elisabeth.) Erwähnungswert ist folgendes Ereignis, charakteristisch für die Strenge der reformierten Kirche wie für Frau Mornay. Als sie sich im Jahre 1584 mit Familie in Montauban aufhielt, wurde sie wegen ihrer eigentümlichen Haartracht, welche sie in langen Locken auf die Schultern herabfallen ließ, von dem Konsistorium mit der Ausschließung vom Abendmahl bedroht; umsonst erklärte sie, immer sich so getragen zu haben, ohne daß jemand Anstoß genommen; das Konsistorium blieb unerbittlich; nun bestand auch die sonst so nachgebende Dame, im Bewußtsein ihres guten Rechtes, auf ihrer Sitte; sie erklärte, nur wenn ihr Eheherr oder eine allgemeine Synode diese Tracht verbiete, sie abzulegen, der Meinung eines einzelnen Konsistoriums unterwerfe sie sich nicht, verließ Montauban und feierte das Abendmahl in einer benachbarten Gemeinde; ihre Rechtfertigungsschrift darüber siehe in ihren oben angeführten Mémoires T. II, p. 260 sq.

Unmittelbar nach der Hochzeit eilte Du Plessis ins Feld zu seinen Genossen, welchen sich auch Heinrich von Navarra, glücklich der Gefangenschaft entronnen, anschloß; der Frieden von Beaulieu (auch von Chastenoy oder Paix de Monsieur genannt) machte

dem Kriege nur für kurze Zeit ein Ende, denn die Stiftung der Ligue trieb die Reformierten bald wieder zu den Waffen. Du Plessis nahm an diesem Kriege wenig Anteil, auf die Empfehlung von La Noue hatte Heinrich von Navarra ihn mit einer wichtigen Sendung nach England betraut; von dieser Zeit an beginnt seine Verbindung mit Heinrich von Navarra (Heinrich IV.), die sich von Jahr zu Jahr wichtiger gestaltete und immer mehr den Inhalt seines Lebens ausmachte. Über ein Jahr blieb er in England, wohin ihm seine Frau folgte; neben seinen diplomatischen Geschäften fand er Muße auch litterarisch thätig zu sein und veröffentlichte seinen **Traité de l'église où l'on traite des principales questions qui ont été meues sur ce point en nostre temps. Lond.** 1578, nachher oft aufgelegt, auch ins Englische (1579), Lateinische (Genf 1594), Deutsche (Basel 1589) und Italienische (1591) übersetzt; der Umgang mit ausgezeichneten Männern wie Walsingham, Killigrew, Philipp Sidney u. a. machte ihm diesen Aufenthalt zu einem sehr angenehmen. Juli 1578 begab er sich in die Niederlande; dort hatten die Erfolge Don Juans von Österreich, sowie die Gewaltthätigkeiten, welche von calvinischer Seite begangen wurden und welche an den Bildersturm von 1566 erinnerten, ganz eigentümliche Zustände hervorgerufen. Don Juan, Wilhelm von Oranien, Erzherzog Matthias, der Herzog von Anjou suchten nach einander die Provinzen zu gewinnen und zu vereinigen; religiöse Unterschiede begegneten sich mit dem Streben nach nationaler Unabhängigkeit und provinzieller Selbstständigkeit. Ein reiches Feld für politische und diplomatische Thätigkeit lag Du Plessis offen, aber in diesem vielverschlungenen Gewebe gerade die Fäden herauszufinden und aufzuführen, welche Du Plessis eingefügt hat, geht über den Rahmen dieser Studie hinaus (vgl. auch den Art. Marnix). Mit allen Kräften die Sache des Evangeliums fördernd, hielt er sich zuerst in Antwerpen, seit 1580 in Gent auf, — ein Auftrag Heinrichs von Navarra führte ihn auf kurze Zeit wieder nach England. In den Niederlanden vollendete er auch ein größeres theologisches Werk **Traité de la vérité de la religion chrétienne contre les Athées, Epicuriens, Payens, Juifs etc. Anvers. Plantin** 1581, Paris 1582, Leyden 1583, Lyon 1597, von Du Plessis selbst ins Lateinische übersetzt Antwerpen 1581, Genf 1583, 1590; Herborn 1602 und öfters aufgelegt, auch englische und italienische Übersetzungen erschienen davon; mit großer Vorliebe arbeitete Du Plessis dies Werk aus, aber die Anstrengung, verbunden mit seinen sonstigen zahlreichen Geschäften, führte eine langwierige Krankheit herbei (1579), welche nur seine gute Konstitution überwand. 1582 führte der Wunsch Heinrichs von Navarra ihn und seine Familie nach Frankreich zurück, von dort ist seine Geschichte aufs engste mit der seines Fürsten und der Kirche, welcher sie beide wenigstens anfänglich angehörten, verflochten. Es war ein eigentümliches Verhältnis, in welchem Herr und Diener mit einander standen; auf der einen Seite der frische, lebenslustige, liebenswürdige Bearner, dessen glänzende Begabung als Soldat, Feldherr, Diplomat und geborner Herrscher jedes Jahr mehr hervortrat, wozu sein Leichtsinn, seine Liebesabenteuer und seine religiöse Gleichgiltigkeit einen um so stärkeren Gegensatz bildeten, auf der anderen Seite der ernste, strenge Hugenott, der zwar auch ein Mensch von Fleisch und Blut war, wie er Heinrich III. erklärte, und die Güter dieser Welt wohl zu schätzen wisse, aber auch wisse, daß er ihnen auf dem Wege, den er eingeschlagen, nicht begegnen werde, dem es heilige Gewissenspflicht war, die Forderungen, welche Gottes Wort, sein Glaube an ihn stelle, treu zu erfüllen, nach Condés Tode (5. März 1588) das hochangesehene Haupt der konsistorialen Partei, treu, zuverlässig, in einer Umgebung, wo alles käuflich war, zu einer Zeit, wo die Großen aller Parteien nur allzuoft ihre eigenen Vorteile verfolgten, von nie angezweifelter Rechtschaffenheit und Uneigennützigkeit. Mit außerordentlicher Arbeitskraft begabt, ein Schriftsteller, welcher immer die Hauptsachen im Auge behielt, dessen Denkschriften stets großartige Gesichtspunkte bekunden, welche mit ruhigem Ernste klar dagelegt werden, war er für Heinrich von unschätzbarem Werte; nicht umsonst hat ihn der König sein Schreibzeug, nötiger als sein Hemd genannt; die Fülle der eigenhändigen Billete, welche Heinrich an ihn richtete, zeugt für seine Zuneigung; bis zu Heinrichs Übertritt ist Du Plessis der vertrauteste Ratgeber des Königs gewesen, die wichtigsten Staatsschriften jener Periode sind seiner Feder entflossen, ohne daß indessen der König seinen Ratschlägen stets die gebührende Achtung bewies. Aber nicht bloß darauf dehnte sich sein Einfluß aus; er hatte die etwas zweifelhafte Ehre der königlichen Freundschaft, von seiner Seite aus war sie ernst und redlich gemeint, freimütig und offen war er stets gegen Heinrich, aber ohne je die Ehrfurcht, den loyalen Gehorsam, welchen er seinem Monarchen schuldig war, zu verletzen; er liebte den König von ganzem Herzen, sah in ihm den Stoff zu einem großen König und Gottes Werkzeug für seine Kirche, deshalb war er auf sein wahres Wohl bedacht, er

suchte ihn zu heben, wo er fühlte, daß Heinrichs Leben die königliche Majestät zu entwürdigen drohe; ein Beweis dafür ist das merkwürdige **Règlement de la façon de vivre**, das er 9. Januar 1583 für den König aufstellte (s. **Mémoires T. III**). So war er das lebendige Gewissen seines königlichen Meisters, welches dieser immer befragte, meistens schätzte, aber durchaus nicht immer befolgte; man merkte Du Plessis Anwesenheit bei Hofe an der Lebensführung, dem ganzen Gebahren des Königs, in kritischen Augenblicken ist Heinrich immer wieder zu ihm zurückgekehrt, auch wenn die Offenheit von Du Plessis ihn beleidigt hatte, seine Kraft und Freundschaft hat Heinrich schrankenlos benützt, ihn selbst aber mehrfach hintergangen und keineswegs nach Verdienst gewürdigt, geschweige denn belohnt.

Zunächst war er des Königs Abgeordneter auf der Nationalsynode von Vitré (15. Mai 1583); dem Mißtrauen, welches die konsistoriale Partei gegen die politische hegte, dem demokratischen Zug im strengen Calvinismus, welcher die Leitung der „Sache" durch einen fürstlichen Protektor mit Argwohn beobachtete, trat Heinrich durch den Antrag entgegen, daß jederzeit eine Anzahl Deputierter bei ihm sein solle, um über alle wichtigen kirchlichen Angelegenheiten direkt zu verhandeln. Du Plessis hat wesentlichen Anteil an dem Zustandekommen dieser Maßregel gehabt, wie er überhaupt an allen organisatorischen Veränderungen, welche das Synodal- und Verfassungswesen der französisch-protestantischen Kirche in jener Zeit betrafen, mehr oder weniger als Urheber und Ratgeber beteiligt war. Auf derselben Synode wurde auch abermals der Versuch unternommen, eine Vereinigung der protestantischen Kirchen Frankreichs, Englands, Deutschlands, der Schweiz und Hollands zu erzielen (s. d. Art. „Chandieu" Bd III S. 787, 3), ein Anliegen, welches Du Plessis fortwährend am Herzen lag und für welches er auf den Generalsynoden von Gap (1603), La Rochelle (1607) und besonders von Tonneins (1614) anregend und fördernd auftrat, ohne daß indessen auswärts das mindeste Resultat erzielt wurde.

Eine ganz bestimmte Richtung nahm die Thätigkeit von Du Plessis, als mit dem Tode des Herzogs von Anjou (10. Juni 1584) bei der Kinderlosigkeit und Kränklichkeit Heinrichs III. die Anwartschaft auf die französische Krone für Heinrich von Navarra in nicht allzugroße Ferne gerückt war. Nicht bloß die Ligue, sondern die Masse des französischen Volkes, auch die sogenannten royalistischen Katholiken stellten als obersten politischen Grundsatz, als französisches Staatsgrundgesetz auf, daß nur ein Angehöriger der katholischen Konfession den Thron des h. Ludwig besteigen dürfe, und von jener Zeit an datieren die Versuche, Heinrich von Navarra zu ihrem Bekenntnis herüberzuziehen. Die Ligue im Bunde mit Spanien nahm einen neuen Aufschwung, sie stellte den alten Kardinal von Bourbon zum präsumtiven Thronfolger auf, und verpflichtete ihre Angehörigen durch den Vertrag von Joinville (16. Januar 1585) zur Ausrottung der Ketzerei und zur Ausschließung der ketzerischen Fürsten vom französischen Throne. Es ist bekannt, wie schnell Heinrich III., welcher 1584 den Reformierten sich günstig gezeigt, eine politische Versammlung in Montauban (15. Aug.) gestattet, die Sicherheitsplätze ihnen noch auf zwei weitere Jahre gelassen und Du Plessis, den Abgeordneten der Versammlung, sehr gnädig empfangen hatte, erschreckt durch die Macht der Ligue sich ihr in die Arme warf und durch die Erlasse vom 18. Juli und 7. Oktober 1585 die Pazifikationsedikte und die den Hugenotten eingeräumten Rechte zurücknahm. Hier galt es nun, Heinrichs von Navarra gutes Recht auf die französische Krone zu wahren; mit Schwert und Feder hat Du Plessis es gethan, damals entfaltete er eine unendliche Thätigkeit in Abfassung von Briefen, Instruktionen, Denkschriften, welche an die Höfe von England und Deutschland gerichtet waren; in dem Wettstreit von Pamphleten, welcher zwischen Reformierten, Liguisten und Politikern entbrannte, hat er entschieden die Palme davongetragen; man vgl. die berühmte **Rémonstrance à la France sur la protestation des chefs de la Ligue, Mémoir. III, 49** ff. Ferner **Déclaration du roy de Navarre contre les calomnies publiées contre lui, ibid. 89** ff. **Déclaration et protestation du roy de Navarre sur la paix faicte avec ceux de la maison de Lorraine, ibid. 159** ff. **Lettre du roy de Navarre à MM. du Clergé ib. 286, de la Noblesse, ib. 290, de Tiers estat, ib. 294.** Man fühlt es diesen Abhandlungen an, daß der Verfasser getragen ist nicht bloß von dem Gedanken, das Recht zu vertreten und daher in großartiger Sicherheit seine Gründe und Beweise aufführen kann, sondern daß ihm als Ideal ein wahrhaft christlicher König vorschwebt, der die Macht und den Willen hat, das Papsttum zu zerstören und die reine Lehre des Wortes Gottes siegreich durch die Welt zu verbreiten. Nach der Seite hin thätig sein zu müssen, Heinrich in seinem protestantischen Glauben zu bestärken, hatte Du Plessis zunächst nicht nöthig, denn Heinrich erklärte entschieden allen ihm gemachten

Zumutungen gegenüber, seine Religion nicht wie ein Kleid zu wechseln. In dem ausbrechenden Kriege versah Du Plessis die Stelle eines Gouverneurs, der wichtigen Festung Montauban, deren Werke er bedeutend verstärkte, aber auch an den Kämpfen in Quercy und Guienne nahm er rühmlichen Anteil, verteidigte Villemur, kämpfte bei Coutras, dem
5 ersten Siege Heinrichs (20. Okt. 1587) tapfer mit, auch an der vergeblichen Belagerung von Saint-Nazaire nahm er teil. Vom Schlachtfelde ging es wieder zu Verhandlungen, vom 16. Nov. bis 18. Dez. 1588 tagte in Rochelle die politische Generalversammlung der Reformierten; stark trat das Unabhängigkeitsstreben der Konsistorialen hier hervor; es gelang Du Plessis, den König wie die Versammlung zu gegenseitigem Entgegenkommen zu
10 stimmen; treulich und erfolgreich verteidigte er die Politik seines Herrn und das allgemeine Zutrauen, das er genoß, sprach sich darin aus, daß die Versammlung ihn zum Präsidenten des Rates ernannte, welcher ihre Angelegenheiten bei ihrem königlichen Protektor besorgte, und ihm auch die Oberaufsicht über ihre Finanzen übertrug. Noch war er in Rochelle, als die Nachricht von der Ermordung der Guisen dort eintraf (23. Dez. 1588
15 in Blois), ein Gottesgericht sah er darin, aber die Bewohner der Stadt hielt er davon ab, Freudenschüsse über diese Botschaft zu lösen. Die Empörung der Ligue gegen Heinrich III. änderte auf einmal die ganze Situation; wie nach dem Frieden von Saint Germain (1570) war auch jetzt wieder der Protestantismus in der Lage, seinem angestammten Herrscher als treue Stütze gegen die auflösenden, vaterlandsverräterischen Plane
20 und Handlungen der Ligue zur Seite zu stehen. Du Plessis leitete von Navarras Seite die Unterhandlungen mit Heinrich III. ein, welche 3. April 1589 zu einer Verbindung der beiden Könige gegen den gemeinsamen Feind führten. Du Plessis' Lohn war das Gouvernement der wichtigen den Hugenotten übergebenen Stadt Saumur (April 1589); der Wunsch seiner edlen Gemahlin, einmal einen festen Aufenthaltsort zu haben, war
25 endlich in Erfüllung gegangen. Die Überanstrengung der letzten Jahre zog ihm eine länger währende Krankheit zu; noch hatte er sich nicht erholt, da kam die Nachricht von der Ermordung Heinrichs III. (2. Aug. 1589); trotzdem leistete er das Mögliche, um Heinrich IV. an der Loire zu nützen, den Kardinal von Bourbon hielt er davon zurück, zu den Liguisten zu gelangen. Erst bei der Belagerung von Dieppe (Ende Sept. 1589)
30 traf er wieder beim Könige und beim Heere ein, in der Schlacht bei Ivry (14. März 1590) focht er an Heinrichs Seite, auch an der Belagerung von Rouen (1591—1592) nahm er teil, während derselben machte er eine Reise nach England, um Elisabeths Hilfe aufs neue zu gewinnen.

Aber bald beschäftigte ihn mehr als dieses der große Rechtshandel, welchen die beiden
35 Konfessionen um den König führten; eigentümlich ist hier seine Rolle und sein Verhalten. Es wird mit Sicherheit anzunehmen sein, daß Heinrich von Navarra von dem Augenblicke an, da ihm die Krone Frankreichs von rechtswegen zufiel, entschlossen war, um jeden Preis, auch um den der Änderung des Glaubens, dieselbe zu erwerben und zu behaupten. Das Mißtrauen, welches die Protestanten besonders nach der Erklärung von Saint Cloud
40 (August. 1589) in die Absichten ihres bisherigen Protektors setzten, war nicht unbegründet, aber dem Plane, einen andern Protektor zu wählen, trat Du Plessis mit Entschiedenheit und mit Erfolg entgegen. Als der Widerstand der Ligue länger anhielt, als Heinrich gedacht, als Alexander von Parma ihn von den Mauern von Paris vertrieben hatte, die Aussicht auf Anerkennung ohne Wechsel des Glaubens immer mehr schwand und die Auf-
45 forderungen zum Übertritt immer häufiger wurden, suchte Heinrich nach einem Ausweg, welcher dem Brandmal der Glaubensverleugnung, dem Bruche eines früher gegebenen Wortes, möglichst viel von dem Gehässigen raube. Du Plessis, dem treuesten Diener des Königs, dem glaubenseifrigsten Protestanten, gegen welchen Heinrich immer am meisten seine religiösen Gefühle und Gesinnungen ausgesprochen — und gewiß nicht immer heuchlerisch
50 —, ist das tragische Los zugefallen, einen Weg dazu zu bahnen. Seinem offenen Gemüte war der Gedanke eines Doppelspieles, wie es Heinrich spielte, fremd, er blieb blind in seinem Vertrauen, wo er hätte klarer sehen sollen. Zu theologischen Kontroversen sehr geneigt, von der alleinigen Richtigkeit der evangelischen Lehre vollständig überzeugt, schwebte ihm der Gedanke einer öffentlichen theologischen Besprechung vor; er glaubte, fest darauf
55 bauen zu dürfen, daß bei derselben die Macht der evangelischen Wahrheit die Notwendigkeit der Verbesserung der katholischen Kirche mit solch unwiderstehlicher Gewalt hervortreten werde, daß Heinrich nicht anders könne, als in seinem Glauben zu beharren und demselben das Übergewicht über die katholische Konfession zu geben. Von dieser scheinbar unbegreiflichen, aber in seinem Charakter begründeten Voraussetzung aus, legte er dem
60 König nahe, auf das Ansinnen, sich unterweisen zu lassen, einzugehen, schloß er im Auf-

trag Heinrichs mit dem Abgesandten der Ligue Villeroy in Mantes den Vertrag, nach welchem der König versprach, innerhalb eines bestimmten Zeitraumes sich unterrichten zu lassen, mit dem Wunsch und der Absicht, durch diesen Unterricht der katholischen Kirche zugeführt zu werden (April 1592). Bei dieser letzteren Bestimmung hatte Du Plessis zwar die Ahnung, daß er sich auf einer abschüssigen Bahn befinde, glaubte aber, daß noch alles gut werde und ergriff die eifrigsten Vorbereitungen, um die gelehrtesten protestantischen Theologen Frankreichs zu versammeln. Aber vergeblich, es kam zu gar keiner Disputation; schmerzlich enttäuscht durch Nachrichten über Heinrichs wirkliche Gesinnung und Absicht, konnte er den König nur bitten, nicht auch Protestanten zu diesem Schauspiel zu ziehen; dies geschah auch und so hatte er den schwachen Trost, daß der reformierten Religion nichts vergeben sei, daß der Übertritt mit möglichst wenig Skandal stattgefunden habe; er selbst war während dieser Zeit in Saumur. Im ganzen kann man sich bei unbefangener Prüfung der Sachlage der Ansicht nicht wehren, daß Du Plessis-Mornay der von Heinrich Betrogene war.

Von jetzt an war seine Stellung zu Heinrich IV. eine andere; es verstand sich von selbst, daß er allezeit der unwandelbar treue Diener seines Königs blieb, aber in dem Bestreben, die Pflichten des Unterthanen mit denen gegen seinen Gott und seine Glaubensgenossen zu vereinigen, gingen seine Wege nicht immer gleich mit denen des Monarchen; auch das persönliche Verhältnis änderte sich; wohl nahm Du Plessis immer noch eine angesehene Stellung ein, bei wichtigen Gelegenheiten, z. B. bei der Aussöhnung mit dem Herzog von Mercoeur, war er thätig, er genoß Heinrichs Vertrauen, es gab auch Zeiten, in welchen der König den alten vertraulichen Freundeston wieder anschlug, beim frühen Tode von Du Plessis' Sohne und bei dem rasch darauf folgenden seiner Frau zeigte sich Heinrich aufrichtig teilnehmend, nach dem Mordanfall von Chastel schrieb er zuerst an ihn, aber im ganzen kühlte sich die Freundschaft, wenigstens von seiten des Königs, merklich ab; Du Plessis war nicht mehr die Feder des Bearner, nicht mehr der einflußreiche, überall thätige Ratgeber Heinrichs, unter den Protestanten nahm Rosni-Sully diese Stelle ein, der König konnte auch den Umgang des uneigennützigen, strengen und offenen Mannes, dessen Anblick schon manchen Stachel erwecken mußte, entbehren.

Aber Du Plessis war auch nicht der Mann, in unthätigem Gram sich zu verzehren oder in offene Unzufriedenheit auszubrechen, weil ihn königlicher Undank zum alten Eisen gestellt hatte; sein Posten als Statthalter in Saumur, die Stellung, welche er an der Spitze seiner Glaubensgenossen einnahm und welche ihm geblieben war, seine litterarische, besonders theologische Thätigkeit, machte die zweite Hälfte seines Lebens zu einer ebenso arbeitsreichen und fruchtbaren, wie die erste gewesen war. Als Gouverneur von Saumur sorgte er nicht bloß für die Festungswerke, sondern überhaupt für Stadt und Land; aus eigenen Mitteln ließ er eine protestantische Kirche bauen; aber seine schönste Stiftung war die Errichtung einer protestantischen Akademie (Universität) daselbst; er war selbst ein zu bedeutender Gelehrter, um nicht den ganzen Wert guter Bildungsanstalten für die Reformierten ermessen zu können. Gleich nach seiner Ernennung hatte er diesen Gedanken gefaßt und im Jahre 1593 wurde sie gegründet, von ihm mit reichen Mitteln ausgestattet, und die tüchtigsten Kräfte dahin berufen. Sie war im 17. Jahrhundert die bedeutendste und blühendste theologische Schule in Frankreich, Männer wie Cameron, Moses Amyraud, Paul Testard, Josua de la Place, Ludwig Capellus wirkten an ihr, sie übte einen großen Einfluß auf die religiösen Ansichten der französischen Geistlichen, und Du Plessis' freiere Anschauungen zeigten sich noch später an dem Geiste, der in dieser Hochschule wehte. Durch Dekret vom 8. Januar 1685 hob Ludwig XIV. diese schönste Schöpfung Mornays auf.

In kirchlich-politischer Hinsicht war seine Thätigkeit darauf gerichtet, dem reformierten Bekenntnis staatliche Anerkennung und Sicherstellung zu verschaffen, zugleich aber dem Vaterlande den Bürgerkrieg zu ersparen und die Ehre seines Königs zu wahren; bei den verwickelten Verhältnissen war diese Aufgabe eine ungemein schwierige. Nach der Apostasie Heinrichs fürchteten die Hugenotten eine neue Zeit der Verfolgung anbrechen zu sehen; sie waren es wesentlich gewesen, deren treuem Ausharren der König seine Erfolge verdankte, sie hatten ein Recht auf die königliche Dankbarkeit und doch wieder allen Grund, bei der notorischen Bevorzugung der katholischen Großen vorsichtig und mißtrauisch zu sein. Du Plessis hat in jenen Jahren, besonders in den großen politischen Versammlungen, die nicht leichte, aber segensreiche Rolle eines Mittlers zwischen dem zögernden König und den drängenden Hugenotten übernommen und seine anerkannte Rechtlichkeit und Uneigennützigkeit, welche mit dem selbstsüchtigen Gebahren der übrigen Großen Bouillon, Lesdi-

guières, La Tremouille ꝛc. vorteilhaft kontrastiert, machte allein ihn dazu passend. 8. November 1593 trat die allgemeine Versammlung in Mantes zusammen, Du Plessis hatte auf besonders zahlreiches Erscheinen gedrungen, auch durchgesetzt, daß die Geistlichen daran Anteil nehmen sollten; die Versammlung verlangte in einer Audienz bei Heinrich (11. Dezember) die Wiederherstellung der Edikte von 1577 mit den Auslegungen, welche sie in Nérac und Fleix erhalten hatten, sowie Entschädigungen für die durch die Ligue erlittenen Verluste; nach langen Verhandlungen trennte sie sich ohne greifbare Erfolge; doch erkannte die Staatsgewalt damals zum erstenmale die Berechtigung ihres Bekenntnisses an und die ersten Grundlagen zu dem Edikt von Nantes war damit gelegt. Noch wichtiger war die Versammlung in Sainte Foy, Mai 1594, zu deren Haltung Du Plessis mühsam dem König die Erlaubnis abgerungen; hier wurde die Organisation der Partei wesentlich nach einem Entwurfe von Du Plessis festgestellt, das evangelische Frankreich in 10 Provinzen abgeteilt, die Erhebung von jährlich 45000 Thalern zu allgemeinen Zwecken beschlossen und ein Direktorium als leitende, die Union nach außen hin vertretende Behörde eingesetzt. Das Zustandekommen geordneter Verhältnisse verzögerte sich, grobe Verletzungen der Edikte, Ermordungen von Protestanten, z. B. in Rochefort ꝛc., kamen nicht selten vor, mit allem Nachdruck drang Du Plessis in den König, diesem zu steuern, griff auch selbst scharf ein, soweit seine Befugnisse reichten. Bei der allgemeinen Versammlung von Loudun (1596) war das Mißvergnügen aufs höchste gestiegen; der verräterische Überfall, durch welchen Spanien sich in den Besitz von Amiens setzte, schien manchen der geeignete Zeitpunkt dem Könige Zugeständnisse abzupressen; Du Plessis beruhigte und vermittelte nach Kräften und brachte zu stande, daß der König ernstliche Unterhandlungen anknüpfte, aus ihnen entstand im Laufe der Jahre das Edikt von Nantes, und wenn Du Plessis bei den eigentlichen Verhandlungen, bei der Redaktion desselben, nicht beteiligt war, das Zustandekommen desselben ist doch ihm mit zu verdanken; in dem Sinne des oben angegebenen Zieles hatte er stets gewirkt, nicht mit Unrecht nannte man ihn auch wegen seiner theologischen Gelehrsamkeit und Thätigkeit den Papst der Hugenotten, wie er denn überall als ihr Kämpe und Vorfechter auftrat, bei den zahlreichen Verletzungen, welche das Edikt erfahren mußte, sich stets bereitwillig zum Dolmetscher ihrer Wünsche und Beschwerden machte.

In glücklichster Häuslichkeit, umgeben von einem zahlreichen Kreise von Kindern, brachte er die Friedensjahre zu; jäh wurde diese Ruhe unterbrochen durch eine freche Handlung der Privatrache von seiten eines Verwandten, Saint Phal (28. Oktober 1597), welcher auf offener Straße Du Plessis durch einen Schlag auf die Schläfe besinnungslos niederstreckte; zum Glück hatte die That keine weiteren Folgen; vom König erhielt Du Plessis die glänzendste Genugthuung, und die unzähligen Zeichen der Teilnahme, welche ihm von allen Seiten zuflossen, zeigten die Liebe und Achtung, worin er stand.

Auch während der angestrengtesten politischen und administrativen Thätigkeit hatte Du Plessis mit seltener Beharrlichkeit stets einige Muße für seine theologischen Lieblingsstudien zu erübrigen gewußt. Als Frucht derselben erschien Juli 1598 **De l'institution, usage et doctrine du saint sacrement du l'Eucharistie en l'Église ancienne, comment, quand et par quels degrez la messe s'est introduite en sa place**, La Rochelle 1598. Mit großer Gelehrsamkeit, begleitet von einer unendlichen Menge von Citaten (man schätzt ihre Zahl auf 5000) aus der heil. Schrift, den Kirchenvätern und den Scholastikern wurde die Hauptlehre des Katholicismus, die von der Messe, in ihrem Widerspruche mit der Schrift, mit der Praxis der alten Kirche, mit den von der katholischen Kirche selbst angeführten Vätern nachgewiesen, ebenso die späte Entstehung der Lehre von der Transsubstantiation und vom Opfer; daß dabei auf die übrigen Kontroverspunkte, Priesterehe, Laienkelch, Bilder- und Heiligenverehrung, Fegfeuer ꝛc. ebenfalls scharfe Streiflichter fielen, läßt sich denken. Das Werk, gut geschrieben und vor allem aus der Feder eines hochangesehenen Mannes geflossen, machte großes Aufsehen und wurde trotz seines großen Umfanges überall gelesen, bildete in Paris besonders das Gespräch der vornehmen Gesellschaft. Man sah darin nicht nur eine Rechtfertigung der evangelischen Lehre, sondern eine protestantische Antwort auf die Abschwörung Heinrichs IV.; die Kurie und die Sorbonne sprachen begreiflicherweise ihr verdammendes Urteil darüber aus, auch Gegenschriften erschienen, ohne indessen den Eindruck des Buches zu schwächen. Heinrich war dies sehr unangenehm, da er gerade bei dem Papste seine Scheidung von seiner Gemahlin anstrebte, auch sonst auf die Kurie Rücksicht zunehmen hatte. Als Du Plessis Anfang 1600 nach Paris kam, wurde ihm bei einem Gastmahl absichtlich die Äußerung Duperrons (s. d. A. S. 78,31) mitgeteilt, daß in seinem Buche eine große Anzahl (500) der angeführten Stellen gefälscht

oder falsch verstanden seien. Es war richtig, daß Du Plessis bei der Ausarbeitung nicht immer die besten Ausgaben zur Hand gehabt, auch auf die Angaben anderer sich hatte verlassen müssen, um so vorsichtiger hätte er sein sollen. Aber angegriffen in seiner Ehre als Mann und Schriftsteller, in dem redlichen Bestreben, seiner Kirche zu dienen, theologischen Disputationen nicht abhold, sandte er Duperron eine litterarische Herausforderung, welche dieser annahm. Trotz der Einsprache des päpstlichen Nuntius, welcher nur das geistliche Gericht über diesen Streit entscheiden lassen wollte, genehmigte der König den Vorschlag einer Konferenz, bestimmte Fontainebleau als Ort derselben und eine Kommission, bestehend aus den Katholiken Bellièvre, de Thou, Pithou und den Reformierten Du Fresne-Casnay und Casaubonus, nicht gerade die entschiedensten Calvinisten, als Schiedsrichter. Die völlig gerechte Forderung Du Plessis', ihn die falschen Stellen wissen zu lassen, wurde von Duperron und dem Könige abgelehnt; erst auf seine bestimmte Weigerung, an der Konferenz unter solchen Umständen teilzunehmen, wurde ihm in der Nacht vom 3.—4. Mai 1600 eine Liste von 62 angefochtenen Stellen zugleich mit einigen wenigen Büchern übergeben. Umsonst mühte sich Du Plessis' Gattin ab, bessere Hilfsmittel zu erlangen, und so war es begreiflich, daß Du Plessis nur wenige nachschlagen konnte, und als nachmittags den 4. Mai die Konferenz in Gegenwart des Königs und einer glänzenden Versammlung begann, spielte Du Plessis, mißgestimmt durch das chikanöse Verfahren, abgespannt durch eine schlaflose Nacht seinem gut vorbereiteten, an theologischer Gelehrsamkeit und Disputierkunst ihm weit überlegenen Gegner gegenüber keine beneidenswerte Rolle. Nur 9 Stellen wurden an diesem Tage behandelt, aber alle, mit einer Ausnahme, von der Kommission gegen ihn entschieden; heftiges Unwohlsein, das Du Plessis ergriff, machte die Fortsetzung der Konferenz unmöglich. Es läßt sich nicht leugnen, Du Plessis ist unbedacht in die Sache hineingegangen und hat sie unbedacht weitergeführt, das Resultat konnte wohl kein anderes werden, aber die ganze Art und Weise, wie man gegen ihn verfuhr, legte die Vermutung nahe, daß es eine wohlangelegte Falle war, welche man Du Plessis stellte, und gerade der König hatte nicht bloß Anteil daran, sondern sprach in keineswegs edler Weise seine Schadenfreude darüber aus, daß die Diöcese von Evreux über die von Saumur den Sieg davongetragen (so in dem berüchtigten Brief an den Herzog von Epernon den 5. Mai 1600, **Lettr. missives de Henri IV, T. IV, p.** 230, dem die weiteste Verbreitung gegeben wurde). Er wollte seinen ehemaligen Freund demütigen und zugleich vor dem Papste sich rechtfertigen; Duperron gegenüber führte er allerdings eine andere Sprache: „eine gute Sache bedürfe auch einer guten Hilfe". Tief verletzt über dies ganze Verfahren kehrte Du Plessis nach Saumur zurück, verfaßte eine Relation über die Konferenz, welche ihm die königliche Ungnade noch mehr zuzog, dann machte er sich an eine gründliche Umarbeitung seines Werkes; die Nationalsynode von Gergeau (16.—25. April 1601), welcher er dasselbe zur Begutachtung vorlegte, beschloß, es den Professoren und Geistlichen von Genf zur Prüfung zu überweisen; infolge einer günstigen Entscheidung derselben wurde es auf der Generalsynode von Gap (1.—23. Oktober 1603) gebilligt und erschien Saumur 1604, in Lateinische übersetzt **Hanoviae** 1605.

Ruhig brachte D. in Saumur die nächsten Jahre zu im Kreise der Seinigen, die Töchter hatten sich verheiratet, die Eltern freuten sich der heranwachsenden Enkel, noch mehr ihres einzigen trefflichen Sohnes, Philipp Du Plessis-Mornay de Bauves, geb. 20. Juli 1579 in Antwerpen. Auch die Sonne der königlichen Gunst lächelte Du Plessis wieder. Heinrich hatte es wohl zu schätzen gewußt, daß die Reformierten, besonders auch durch D. abgehalten, sich in die Pläne des Herzogs von Bouillon nicht eingelassen. Da traf ein schwerer Schlag die Familie; der junge Du Plessis, ein reich begabter, sehr sorgfältig erzogener Jüngling, die Freude und der Stolz seiner Eltern, der zu den schönsten Hoffnungen berechtigte, wurde bei der Belagerung von Geldern durch einen Schuß in die Brust getötet (23. Oktober 1605). Der König, welcher die Nachricht zuerst erfuhr und in dem Gefallenen einen der hoffnungsvollsten Edelleute seines Königreiches beklagte, teilte sie in einem tiefempfundenen, seinem Herzen alle Ehre machenden Briefe Du Plessis mit (s. **Lettr. missiv. T. VI,** 561). Der vielgeprüften Mutter brach die erschütternde Trauerbotschaft das Herz. 15. Mai 1606 sank auch sie nach kurzem Kranksein in das Grab; ihr Sterben war ihres Lebens würdig gewesen; mit christlicher Ruhe bereitete sie sich auf ihr Ende vor; ihre letzten Mahnungen an ihren Gatten drückten den Wunsch aus, durch Schmerz um ihren Tod sich nicht von der Sorge um die Kirche abbringen zu lassen, s. **Discours sur la mort de Dame Charlotte Arbaleste in Mémoires de Madame de Mornay T. II, p.** 113 ff. Was Du Plessis beim Tode seines Sohnes empfand, dem gab er schönen Ausdruck in **Les Larmes de Philippe de Mornay sur**

la mort de son fils unique, Saumur 1609, französisch und lateinisch; London 1609 englisch.

Einsam ist er von dort an noch einen langen Lebensweg gegangen; nicht allzuviele Freuden sind ihm während desselben aufgeblüht; aber wie seine Frau, welche seines Herzens 5 Gesinnung genau kannte, wünschte, ist der Abend seines Lebens in reger kirchlich-politischer Thätigkeit zugebracht worden. Wegen Verhandlungen mit Navarra rief ihn Heinrich IV. zu sich, Mai 1607 kehrte er nach Saumur zurück, zum letztenmale hatte er seinen König gesehen; nur zu bald ging die Ahnung, welche er von einer Katastrophe über Heinrich hatte, in Erfüllung, 14. Mai 1610 wurde der König ermordet; Du Plessis hatte sich 10 einen festen Plan vorgezeichnet, welchen Weg er im Interesse der Kirche und öffentlichen Ruhe einschlagen wollte, er blieb seiner bisherigen Praxis, eine vermittelnde Stellung einzunehmen, den Frieden womöglich aufrecht zu erhalten und die religiösen Interessen nicht durch die politischen entweihen zu lassen, getreu. Man kannte allerdings die Gesinnung, welche die Regentin Maria von Medici und Ludwig XIII. gegen die Reformierten hegten, 15 nicht, aber schon unter Heinrich IV. sind die Anfänge jener Politik zu bemerken, welche durch Begünstigung des Katholicismus und Einschränkung der Reformierten ihre Macht allmählich zu brechen suchte. So war es begreiflich, daß die Reformierten voll Mißtrauen gegen die Regierung waren, während umgekehrt der Hof und die Katholiken eine Erneuerung der Religionskriege mit ihren Greueln fürchteten. Du Plessis bezeugte sogleich 20 nach Heinrichs Tod aufs lebhafteste seine Loyalität für das königliche Haus, riet auch stets von extremen Maßregeln ab und nicht immer ohne Erfolg. Auf der politischen Versammlung, welche 1611 zuerst in Chatellerault und dann in Saumur tagte (Mai bis September 1611), wurde er trotz der Machinationen des ehrgeizigen und selbstsüchtigen Herzogs von Bouillon zum Präsidenten erwählt, seine Vorschläge, welche vom Hof die strikte Aus- 25 führung der Edikte, Rückgabe einiger Sicherheitsorte, Zahlung der Staatsbeiträge zu ihrer Instandhaltung, Freiheit der Censur ihrer eigenen Bücher, Zulassung der Reformierten zu den Staatsämtern rc. verlangten, wurden angenommen und demselben übermittelt. Der Hof gab ausweichende Antworten, er kannte die Parteiungen unter den Reformierten, und wenn Du Plessis auf der Versammlung von Privans 1612 eine wenigstens äußerliche Einigung 30 und Versöhnung der vornehmsten Adeligen (Bouillon, Sully, Rohan) zu stande brachte und bei den Unruhen, welche Condé 1615 hervorrief, sein Einfluß die meisten seiner Glaubensgenossen vor der aktiven Teilnahme an dem Kriege bewahrte, so waren dies die letzten Früchte seiner irenischen Thätigkeit. In kirchlicher Hinsicht hatte er, den alten Plan der Vereinigung der evangelischen Kirchen wieder aufnehmend, vorgeschlagen, daß die po- 35 litischen Mächte, speziell der König Jakob I. von Großbritannien, ein ökumenisches Konzil einberufen sollen, auf welchem ein neues, für alle evangelischen Kirchen geltendes Glaubensbekenntnis aufgestellt werden solle, welches die streitigen, zur Seligkeit minder wichtigen Lehren mit Stillschweigen übergehen solle (Synode von Tonneins 2. Mai bis 3. Juni 1614 bei welcher er zwischen Dumoulin und Tilenus zu vermitteln suchte (s. S. 58,6), und in Vitré 40 1617). Die Anfragen wurden an die verschiedenen Fürsten und Mächte erlassen. Jakob I. trat in Briefwechsel mit Du Plessis, ein Resultat hatte aber dieses edle Streben nicht; in Deutschland war der Widerstand der Lutheraner zu groß und der Ausbruch des 30jährigen Krieges nahm bald alle Gedanken in Anspruch. Das reformierte Bekenntnis suchte durch die Synode von Dordrecht die über die Prädestination ausgebrochenen Streitigkeiten zu 45 schlichten; D. war einer von den Abgesandten der französischen Kirche dafür, aber Ludwig XIII. verbot streng die Abreise dorthin; um so reger war der briefliche Verkehr, welchen er mit den dort versammelten und beteiligten Theologen und Staatsmännern unterhielt; auch in diesem Falle zeigte sich seine weitherzige Anschauung; persönlich war er Kontraremonstrant, aber so tröstlich ihm die Lehre von der Gnadenwahl war, so 50 wenig stimmte er für eine dogmatisch scharfe Ausprägung „dieser unendlich schwierigen Materie".

Die Gewaltthätigkeiten, mit welchen das Edikt Ludwigs XIII. vom 25. Juni 1617, daß die Kirchengüter in Bearn den Katholiken zurückgegeben werden sollten, durchgeführt wurde und welche das Vorspiel der späteren Dragonaden waren, trieben die Reformierten 55 Frankreichs endlich zu den Waffen. Vergeblich hatte Du Plessis gemahnt, den gesetzlichen Weg nicht zu verlassen, seine Stimme verhallte in dem Getöse des im Frühjahr 1621 ausbrechenden Religionskrieges. Obgleich seine Loyalität nicht angezweifelt war, hatte er doch schwer zu büßen. Saumur war als Übergangspunkt über die Loire und als Festung für Ludwig XIII. zu wichtig, als daß er die Stadt in den Händen eines reformierten 60 Gouverneurs gelassen hätte; Lesdiguières und Luynes versprachen Du Plessis, daß nichts

geändert werden solle, arglos ließ Du Plessis die königlichen Garden in das Schloß ein, deren erstes Geschäft nun war, ihn und die reformierte Besatzung hinauszutreiben, wobei seine Bibliothek und Gemäldegallerie gründlich vernichtet wurden; den Marschallstab und die hohe Geldentschädigung, welche man ihm anbot, wies er mit edler Entrüstung ab, das Wort des Königs, daß nach 3 Monaten der Platz ihm wieder übergeben werden solle, wurde auch nicht erfüllt. Tief gekränkt durch diese Hinterlist und Wortbrüchigkeit, welche den Dank für die treuen Dienste eines langen Lebens ausdrückten, zog sich der alte, halb blinde Mann in sein Schloß La Forêt sur Sèvre zurück. Dort brachte er die kurze Spanne Zeit, die ihm noch zu leben vergönnt war, in Frieden zu; einen Brief an Ludwig XIII. vom 14. Februar 1622, in welchem er mit bitterem Unmut den König mahnte, daß sein Gehorsam ihm zum Verbrechen gereiche und bat, ihn mit seiner Habe und den Gebeinen seiner Verstorbenen auswandern zu lassen, sandte er nicht ab. 9. November 1623 als er fühlte, daß sein Ende nicht mehr ferne sei, machte er sein Testament; nun hatte er nichts mehr zu überwinden als den Tod und auch dessen Stachel brach der demütige starke Glaube an Gottes Barmherzigkeit, womit er sich in seinen letzten Stunden tröstete. Im vollen Bewußtsein, in dem Glauben, für welchen er gelebt und gestritten, welchen er während des langen reichen Lebens überall bekannt hatte, zu sterben und durch ihn selig zu werden, entschlief er 11. November 1623 morgens zwischen 6 und 7 Uhr. Seine Leiche wurde neben der seiner Frau im Garten La Forêt beigesetzt, dort blieben sie unangefochten, bis wenige Jahre vor der ersten französischen Revolution der damalige Besitzer, der nichts von Du Plessis wollte und wußte, in schnöder Habsucht die Särge öffnen ließ, um das Blei derselben zu benützen; was seitdem aus diesen Überresten geworden, ist nicht bekannt. Im Jahr 1806 sprach das Athenäum in Niort den Gedanken aus, ihm ein Denkmal zu setzen, zur Ausführung kam es indessen nicht.

Der französische Protestantismus darf stolz auf einen Mann, wie Du Plessis, sein; eine Fülle der edelsten Eigenschaften des Geistes und Gemütes zierten diesen wahrhaften Christen, es ist nicht nötig, sie alle aufzuzählen, sie haben in dem Gang seines Lebens, in seiner unendlich reichen Thätigkeit ihren Ausdruck gefunden, und wenn das Auge mit besonderem Wohlgefallen ruht auf seinem tief innigen Glauben, auf seiner frommen Ergebung in schwerem Leid, auf seiner Friedensliebe und Uneigennützigkeit, auf dem edlen Familienvater und treuen Freund, so darf doch auch das warme Vaterlandsgefühl, das ihn immer beseelte, die selbstbewußte, nie irregeleitete Unterthanentreue, die unermüdliche Thätigkeit und Fürsorge für andere in dem Ruhmeskranze, welcher sich um sein Haupt schlingt, nicht fehlen. Was ihn aber unter seinen Standes- und Glaubensgenossen besonders hervorhebt, das ist die seltene Vielseitigkeit seines Arbeitens und Wissens; kaum giebt es eine auf das öffentliche Leben gerichtete Seite der Thätigkeit, in welcher man seine Spuren nicht antreffen würde, in welcher er nicht hervorragend wäre; Staatsmann, Feldherr, Diplomat, Theologe, er ist alles und jedes tüchtig; unter seinen Zeitgenossen möchte am ehesten Marnix von St. Aldegonde (s. d. A.) sich mit ihm vergleichen lassen, nur die satirische und poetische Ader des lebenslustigen Niederländers fehlt dem ernsten, strengen Hugenotten. Von dem, was er in Kirche und Staat wollte und hoffte, ist nur das wenigste erreicht worden, aber es wäre Frevel, seine Arbeit eine vergebliche zu schelten; sehr viel böses hat er verhindert, viel gutes, das er stiftete, wirkte im Stillen fort und wenn sein Leben und Wirken diesen Abschluß nahm, so gehört dies zu dem tragischen Geschick des französischen Protestantismus, an dessen Last er mittrug. Das Beste, was er leistete, ist nicht umsonst gewesen, das war das Vorbild, welches er seinem und den kommenden Geschlechtern gab, und diese Seite seines Wesens haben auch seine Feinde anerkannt und selbst ein Voltaire konnte nicht umhin, in seiner Henriade ihm einen Ehrenplatz anzuweisen.

Daß Du Plessis der Theologie keine neuen Bahnen angewiesen hat, ist selbstverständlich; sie war ihm zwar Lieblings- aber doch Nebenbeschäftigung, seiner ganzen Anlage nach war er kein schöpferischer Geist, sondern ein klarer, besonnener Forscher, sehr kenntnisreich, mit trefflicher Darstellungsgabe und mit wohlthuender Wärme für seinen Gegenstand begeistert. Berufs- und Zeitverhältnisse brachten es wohl mit sich, daß Apologetik und Polemik besonders das Feld seiner schriftstellerischen Leistungen wurden. Die Verteidigung seines Glaubens und seiner Kirche war sein Lebensziel, ihr waren auch seine litterarischen Produkte gewidmet, die katholische Kirche war im Leben seine Hauptgegnerin, ihr galten auch seine Hauptangriffe mit der Feder. Die meisten derselben sind oben angeführt, die bedeutendste ist das Werk de veritate religionis christianae (s. S. 84,25), eine Apologetik nach dem Sinn und der Art der damaligen Zeit ohne jede polemische Seite gegen

den Katholicismus. Ausgehend von dem Glauben an das Dasein Gottes, das ex consensu gentium bewiesen wird, werden die dogmatischen Loci, soweit sie hier in Frage kommen, Schöpfung, Sünde, Theodicee, Erlösung, systematisch durchgenommen, um die Religion als den Weg zu bezeichnen, auf welchem man zu Gott, des Menschen höchstem 5 Ziel und Glück, gelangen könne. Eine unendliche Menge Beweisstellen, aus allen klassischen, jüdischen und arabischen Schriftstellern angeführt, bringt die Übereinstimmung der Heiden mit der christlichen Lehre oder in ihren Widersprüchen die Selbstauflösung des Heidentums; daß die Schlüsse oft gewagt, daß manche Beispiele kritisch anfechtbar sind, fällt der Art des damaligen Studiums zur Last. Weitere theologische Werke sind: 10 Traité de l'église; das Buch hat zuerst die theologische Bedeutung von Du Plessis seinen Landsleuten gezeigt (mir stand es nicht zu Gebot); 1611 erschien Le mystère d'iniquité c'est à dire l'histoire de la papauté. Aussi sont défendus les droits des empereurs, rois et princes chrestiens contre les assertions des cardinaux Bellarmin et Baronius, Saumur, (Genf) 1612, von Du Plessis selbst ins 15 Lateinische übersetzt Saumur 1611 und 1612; englisch London 1612, mehr wirksam durch das Titelkupfer, welches in der Zerstörung des babylonischen Turmes den Untergang des Papsttums symbolisch darstellt und durch die Widmung an den Vicedeus Papst Paul V., in dessen Namen Du Plessis die Zahl des apokalyptischen Tieres gefunden hatte, als durch tiefe Gedanken und glückliche Polemik; es ist etwas übertrieben, auch sind die Citate nicht 20 immer genau, sodaß die Gegner (d'Avrigny) im ganzen leichtes Spiel hatten. Bei Hofe, wo er ohnedies verleumdet war, vermehrte es seine Unbeliebtheit, um so mehr stärkte es seine Glaubensgenossen in ihren Anschauungen. 19. August 1611 wurde es von der Sorbonne verdammt. — Seine erbaulichen Schriften: Discours et méditations chrestiennes, T. 1, 2, Saumur 1609; T. 3, La Forest 1624, erheben sich nicht über 25 das Maß des Gewöhnlichen. Ein vollständiges Verzeichnis der selbstständig erschienenen Schriften giebt Haag, La France protestante, Art. Mornay T. VII, p. 538 ff.

Th. Schott.

Duräus, Johann (Durie, Dury), gest. 1680. S. Schriften. Die Titel der Streitschriften D.s s. bei Rob. Watt, Bibl. Brit. (Edinb. 1824) I, 324; die übrigen sind 30 ziemlich vollständig aufgezählt bei Pfaff, Hist. lit. theol. 2, 184 und bei C. J. Benzel (Mosheim), Dissertatio de Jo. Duraeo, pacificatore celeberrimo, maxime de actis eius Suecanis, unter Mosheims Vorsitz verteidigt, Helmstädt 1744, 4°. Wichtige werden im folgenden A. erwähnt. Litteratur: Ge. Heinr. Arnold, Historia Joannis Duraei, Wittenberg 1706. — Die Hauptschrift über D. ist aber die erwähnte Dissertation von C. J. Benzel, Helmstädt 35 1744, 4°, deren alleiniger oder vornehmster Verfasser aber nach Stil und Behandlung sowie nach der Art, wie er sie in seiner Kirchengeschichte selbst citiert (Institt. H. E. p. 929; s. auch Pfaff a. a. O. 2, 184), sicher der Präses Mosheim selbst ist. In Mosheims Institt. l. c. auch Nachweisung der älteren Hilfsmittel. Diese werden noch durch Handschriften von und über Duräus aus vielen Archiven, z. B. aus dem kasselschen und wolfenbüttelschen, zu ver- 40 mehren sein. — Strider, Hessische Gelehrtengeschichte Bd 2 (daselbst S. 418 Nachrichten aus einem Kasseler Kirchenbuche über D.s Geburts- und Todesjahr).

Johann Duräus, eigentlich John Durie oder Dury, geboren 1595 oder 1596 zu Edinburg, widmete sein ganzes langes Leben hauptsächlich der Wiederherstellung einer Union unter den Protestanten. Presbyterianer, wie sein Vater, welcher wegen seines Wider- 45 standes gegen den katholisierenden König Jakob VI. verbannt und zu Leyden als Geistlicher von englischen und schottischen Flüchtlingen gestorben war, erhielt Duräus nach Beendigung seiner Studien in Oxford sein erstes geistliches Amt ebenfalls im Auslande und wurde Geistlicher englischer Ansiedler in Elbing. Es war gerade zu der Zeit, wo Gustav Adolf diese Stadt von den Polen erobert hatte. Daß ihn hier um das Jahr 50 1628 ein von den Schweden angestellter Rechtsgelehrter, Kaspar Godemann, ein Lutheraner, über einen von ihm ausgearbeiteten Entwurf für Einigung von Lutheranern und Reformierten in der Abendmahlslehre zu einem Gutachten aufforderte und ihn dadurch in eine zweijährige Beschäftigung mit diesen Fragen hineinzog, sah Duräus selbst als den Anfang seines nicht eigenmächtig ergriffenen Lebensberufes an (Epistola ad principem 55 quendam imperii, Zürich 19. November 1661, hinter seiner προδιόρθωσις consultationum irenicarum, Amsterdam 1664, 8°, S. 118 ff.). Um dieselbe Zeit kam der englische Staatsmann Sir Thomas Roe als Gesandter nach Elbing, interessierte sich für Duräus' Entwürfe, machte ihn auch mit dem Kanzler Oxenstierna bekannt, und ließ ihn dann im Jahr 1630 mit Empfehlungen seines Unternehmens an die gemäßigteren unter 60 den englischen Bischöfen nach England zurückreisen. Als es nun im Jahre 1631 in

Deutschland zu dem Religionsgespräche zu Leipzig und hier zu einer seltenen Annäherung reformierter und lutherischer Theologen gekommen war, als hier die Brandenburger und Hessen, Bergius, Crocius und Neuberger, die ganze Augsburgische Konfession vom Jahre 1530 anerkannt und sich mit den Kursächsischen auch im einzelnen über 26 der 28 Artikel derselben einig befunden hatten, und als zugleich weitere Konferenzen friedliebender Theo- 5 logen unter Mitwirkung christlicher Obrigkeiten zu weiterer Annäherung gefordert waren (Colloquium Lipsiense, deutsch in Niemeyers Collectio confessionum Reform. p. 653 sqq.), da fand man in England gerade diesen Zeitpunkt günstig, Duräus mit Aufforderungen zu solchen weiteren Schritten der Annäherung auf das Festland abgehen zu lassen. So beginnt von hier an Duräus' 50jährige irenische Wirksamkeit, welche sich 10 aber nach Veränderungen in seinem Verhältnisse zur englischen Kirche und hiernach auch in seinem eigenen Verfahren in kleinere Zeiträume scheiden läßt.

Zuerst reiste er bis zu Ende des Jahres 1633 in Deutschland umher mit Empfehlungen nicht nur des Sir Thomas Roe, sondern auch des Erzbischofs Abbot von Canterbury, einer Anzahl presbyterianisch gesinnter Theologen und solcher englischer Bi- 15 schöfe, welche wie der Bischof Johann Davenant von Salisbury sich auch sonst als irenische Schriftsteller für das apostolische Symbolum als ausreichenden Inbegriff alles Fundamentalen ausgesprochen hatten (so in einer Schrift ad fraternam communionem inter evangelicas ecclesias restaurandam, in eo fundatam, quod non dissentiant in ullo fundamentali catholicae fidei articulo, Cambridge 1640, 12°, S. 92 ff. Andere 20 Schriften desselben Biogr. Brit. 3, p. 1061, woraus Mitteilungen bei Gieseler, 3, 2, 463). Gustav Adolf empfing ihn in Würzburg und versprach ihm einen offenen Empfehlungsbrief an die protestantischen Fürsten Deutschlands. Es galt damals, wie auf dem Leipziger Gespräche, die Lutheraner nur zuerst für fernere Verhandlungen über Annäherung heranzuziehen. Aufforderungen in diesem Sinne, wie Duräus sie nach allen Seiten ausgehen 25 ließ, wurden zwar von einigen theologischen Fakultäten, wie von Helmstedt, mit freudiger Anerkennung begrüßt, von anderen, wie von Jena und noch mehr von Leipzig, dagegen mit Achselzucken und fast mit Spott abgelehnt (Unschuld. Nachr. 1716, 792—802). Der Tod des Erzbischofs Abbot 1633 veranlaßte D. noch in demselben Jahre nach England zurückzureisen. 30

Eine zweite Zeit von 1634—1644 schließt die Jahre ein, während welcher sich D. von seinen presbyterianischen Gesinnungsgenossen abwandte und zur Anschließung an die Episkopalen bequemen mußte. Denn nicht eher unterstützte ihn Abbots Nachfolger, Erzbischof Laud, zu einer neuen Sendung, als bis er, nicht ohne Zustimmung seiner presbyterianischen Freunde, förmlich zur bischöflichen Kirche übergetreten und darin ordiniert war. 35 Nun erschien er zuerst 1634 auf dem Konvent der evangelischen Stände zu Frankfurt a. M. in Gesellschaft des englischen Gesandten und mit neuen entgegenkommenden Äußerungen englischer Bischöfe, und erreichte auch, daß die Gesandten ihm eine schriftliche Erklärung darüber ausstellten, wie sie seine Vorschläge ihren Kommittenten vorlegen und empfehlen wollten (Decretum ordinum evang. die XIV. Sept. 1634 sancitum bei Fr. Ulr. 40 Calixt, Via ad pacem inter Protestantes S. 73—77). Aber die Schlacht von Nördlingen zerstreute den Konvent und trieb auch Duräus nach England zurück, von wo er sich aber bald darauf zunächst in die Niederlande, dann 1635—1638 nach Schweden wandte. Hier endeten lange Verhandlungen, welche zwar von Oxenstierna begünstigt, von den schwedischen Bischöfen aber erschwert wurden, mit der Ausweisung D.s aus Schweden 45 (Benzel [Mosheim] de Duraeo S. 86, wozu noch S. 106. Duräus' consultatio theol. super negotio pacis ecclesiasticae promovendo, exhibita submissaque judicio facultatis theol. Upsaliensis, vom Jahre 1636; ist öfter gedruckt, z. B. Lond. 1641, 4°). Durch solchen Widerstand ließ sich D. aber nicht irremachen; in einer Krankheit verpflichtete er sich vielmehr sogar noch vor seiner Abreise aus Schweden durch ein feierliches 50 eidliches Gelübde vor Gott, daß er sich die Beförderung des Kirchenfriedens lebenslang zur Hauptaufgabe machen, sie aber niemals in den Dienst äußerer politischer Nebenzwecke stellen, sondern um ihrer selbst willen mit lauteren Mitteln ohne Ermüden betreiben wolle (gedruckt in Jo. Duraei irenicorum tractatuum prodromus, Amsterdam 1662, 8°, S. 190—200, auch schon hinter seiner informatio de iis que in studio ecclesiasticae 55 concordiae inter Evangelicos prosequendo agitare instituit Jo. Duraeus erga ecclesiarum Danicarum theologos, Bremen s. a. (1639?) 12°). Kein Entgegenkommen fand er ebenfalls 1639 in Dänemark, wo man ihm nur erwiderte, er möge zuvor bei den Reformierten die Verdammung der calvinischen Irrtümer und aller gegen die Lutheraner in Schriften geschehenen Angriffe, sowie die Anerkennung seiner Friedensgrund-

säße durchsetzen. Mehr Anerkennung bereitete ihm bald darauf Calixtus bei den Herzogen August und Georg von Braunschweig (F. U. Calixti via ad pacem p. 97—100). Doch schon riefen ihn 1640 die ersten Unruhen nach England zurück. Im Jahr 1641 wurde er noch der Tochter Königs Karls I. bei ihrer Verheiratung an Wilhelm II. von 5 Oranien in den Haag als anglikanischer Geistlicher mitgegeben. Aber schon 1642 hatte er das lange Parlament durch eine Petition „für die wahre Religion" angerufen; schon 1643 ward er nach dem Sturz Lauds von seinen presbyterianischen Freunden zur Synode von Westminster eingeladen, und so trat er jetzt zu ihnen, welche er nur aus Anbequemung verlassen hatte, 1645 zurück, nachdem er 1644 freiwillig seine Stelle in Haag nieder- 10 gelegt hatte.

Ein dritter Zeitraum von 1645—1649 umfaßt daher wieder Jahre von Duräus' Wirksamkeit als Presbyterianer, ohne Reisen auf das Festland und ohne andere Fortsetzung seiner irenischen Entwürfe, als etwa durch Briefe, vielmehr mit parlamentarischer, homiletischer und schriftstellerischer Thätigkeit für Covenant und langes Parlament und 15 gegen Bischöfe wie gegen Independenten (Wood, fasti Oxon. ed. Bliss, T. I, p. 421: Upon the turn of the times occasioned by the presbyterians 1641 he sided with them, was one of the preachers before the lang parliament etc. Afterwards he sided with the independents, took the engagement as he had the covenant before, and all other oaths, till his majesty's restoration. Seine 20 Äußerungen über seine Mitarbeit an der Confessio Westmonasteriensis in Beckmanns Hist. von Anhalt, Tl. 6, S. 156). D. bezeugt selbst, daß er als Mitglied der Synode an der Konfession und dem Katechismus von Westminster mit gearbeitet hat; nur für den Tod des Königs stimmte er nicht, und versuchte selbst Beiträge zu dessen wirksamerer Verteidigung in die Hände desselben zu bringen.

25 Eine vierte Zeit von 1649—1660 brachte dann Cromwells Regiment über ihn; denn nicht nur trat er vom covenant zum engagement, von den Presbyterianern zu den Independenten über, sondern er ließ sich auch von Cromwell im Jahr 1654 wieder auf das Festland schicken, und zwar diesmal zunächst nur zur Einigung aller Reformierten. Ein Schreiben Cromwells an die Tagsatzung schaffte ihm in der Schweiz die günstigste 30 Aufnahme bei Theologen und Staatsmännern. Etwas ungleich blieb aber die Aufnahme in Deutschland, auch trotzdem, daß er sich jetzt nur an die Reformierten wandte, in Frankfurt und in der Wetterau, in Hessen, Nassau und Anhalt, in Bremen, Emden und am Niederrhein, sowie zuletzt in den Niederlanden. Gegen ältere Bekannte wie Bergius, welcher ihm einst vom Leipziger Kolloquium Nachricht gegeben und ihn dadurch eigentlich 35 zuerst herübergerufen hatte, jetzt aber wohl bedenklich sein konnte, ob Duräus sich nach so mancherlei Wechsel noch zum Friedensstifter eigne, hatte er Mühe, sich wegen seines Verhältnisses zur Hinrichtung des Königs und jetzt zu Cromwell zu verteidigen (Bibl. Bremensis hist. phil. theol. 1720 IV, p. 683—710, ein Brief D.s). Der alte Joh. Crocius in Marburg, auch einer der Teilnehmer des Leipziger Kolloquiums, empfahl ihm 40 sogar, vor größeren Unternehmungen nur zuerst an die Beilegung der Spaltungen unter Anglikanern und Schotten zu denken (Gutachten der Marburger Theologen vom 16. November 1655 in Tilemann Schenk, Vitae theologorum Marburgens. 202—204). Erst im Frühjahr 1657 kehrte er, im ganzen sehr befriedigt, nach England zurück (Auszüge aus vielen Antwortschreiben zustimmender Theologen bei Gessel, Opp. hist. et eccl., T. 2. p. 795 sqq.), 45 und schon sollten die Verbindungen, welche er angeknüpft hatte, zu näheren Verhandlungen mit Schweizern, Deutschen und Niederländern benutzt werden, als 1658 durch Cromwells Tod und dann 1660 durch die Restauration dies alles wieder unterbrochen wurde.

So folgten als eine fünfte und letzte Zeit von 1660—1680 für Duräus noch zwanzig Jahre, wo er schon in hohem Alter fern von England und ohne wirksame Hilfe von 50 dorther in der Fremde für seine Aufgabe nur nach eigenen Kräften versuchen konnte, was möglich war. Obgleich er beim Könige Karl II. sich von dem Verdacht der Mitwirkung an der Hinrichtung seines Vaters reinigte, so war er nun dennoch nach allem, was geschehen war, in dem restaurierten England „unmöglich geworden"; seine Anträge auf neue Unterstützung wurden vom Könige garnicht, vom Erzbischofe Juxon nur ausweichend beant- 55 wortet. D. verließ daher 1661 England für immer und wagte nun, seinem Gelübde gemäß die größere Aufgabe der Versöhnung der Lutheraner mit den Reformierten wieder aufzunehmen. Damit trafen gerade die neuen Unionsversuche des Landgrafen Wilhelm VI. von Hessen-Kassel und des großen Kurfürsten von Brandenburg, aber auch die neue Erbitterung darüber bei den strenglutherischen Theologen zusammen. Beide Fürsten, und noch mehr 60 nach dem frühen Tode des ersteren dessen Wittwe Hedwig Sophie, welche von 1663—1683

in Kassel die Regierung fast allein fortführte, unterstützten darum Duräus bis an seinen Tod. Alte und neue eigene Manifeste und Zeugnisse anderer über seine Aufgabe und die Möglichkeit ihrer Verwirklichung ließ er noch immer mit ihrer Hilfe ausgehen (**Axiomata communia, quae procurandae et conservandae inter evangelicos concordiae iudicata sunt observatu necessaria**, welche er 1671 nach Weimar richtete, in den Unschuldigen Nachrichten 1732, S. 1005—11. Zwei weitere Apologien, in anderen Zeiten etwas anders wie die vom Jahre 1656, sind vom Jahre 1661 die **epistola ad principem quendam imperii** [s. S. 571, Note 2] und vom Jahre 1672 das Schreiben nach Dessau in Beckmanns Hist. von Anhalt Tl. 6, S. 156), und erhielt darauf von reformierten Theologen bisweilen anerkennende, aber von lutherischen, wie Konrad Dannhauer und Balth. Bebel in Straßburg, Joh. Hülsemann in Leipzig und Joh. Meisner in Wittenberg, Hunius, Himmel, Löscher u. a., nur immer entschiedener ablehnende Erwiderungen (vgl. die Aufzählung von Gegenschriften bei Pfaff, hist. theol. lit. 2, 183). Es war wohl auch manche Ungleichheit und manches Unpraktische in seinen Unionsgedanken; bald wollte er, wie seine englischen Vorgänger, neben Einigkeit über Fundamentallehren Ungleichheit in Nebenlehren für innere friedliche Diskussion freigegeben sehen, bald alles durch ein neu zusammenzusetzendes Bekenntnis formuliert haben; bald sollte, was fundamental sei oder nicht, nur nach dem Konsensus des Altertums oder der neueren Bekenntnisse bestimmt, bald nur nach dem Grade der Gemeinschaft mit Gott und Christus und nach den Früchten derselben praktisch, nicht „scholastisch" gemessen werden. Mit dem letzteren Gedanken verband sich eine nicht zur Reife gediehene Ahnung, daß das Christentum überhaupt nicht so sehr eine Lehre, sondern eine auch neben ungleicher Lehre und Sprache mögliche Lebensmitteilung sein solle, und daß hinter verschiedener Sprache sich zuletzt bei allen ein gleiches Bewußtsein, welches darin einen Ausdruck suche, verberge. Aber den irenischen Konsequenzen dieses Gedankens setzte bei ihm selbst wie bei seinen Zeitgenossen die Voraussetzung, daß die Wahrheit doch nur eine sein könne, einen nicht zu durchbrechenden Damm entgegen, und so endigte er zuletzt seine Laufbahn in Klagen, wie über ein verlorenes Leben: „**le fruit principal qui m'est revenu de mon travail**", schreibt er 1674 der Landgräfin in der Zueignung einer Schrift über die Apokalypse, „**est ceci, qu'au dehors je vois la misère des Chrétiens, qu'elle est beaucoup plus grande que celle des payens et des autres nations; je vois la cause de cette misère, je vois le défaut du remède, et je vois la cause de ce défaut; et en dedans je n'ai d'autre profit, que le témoignage de ma conscience**". Dort zu Kassel, in der Nähe seiner Beschützerin, welche ihm gute Wohnung, Kost und andere Vorteile gewähren ließ, starb er im 85. Jahre. **(E. Henke †) P. Tschackert.**

Durandus von Mende s. Wilhelm Durantis.

Durandus von Osca s. Pauperes catholici.

Durandus von Puy s. Bd III S. 722, 55 ff.

Durandus von Sto. Porciano, Bischof von Meaux und scholastischer Theolog, gest. 1334. — Litteratur: Raynaldi ann. eccl. ad a. 1333; Du Boulay, Historia universit., Paris. IV, 954; Echard et Quétif, Scriptores Ord. Praed. I, 586 f.; Dupin, Histoire eccl., siècle XIV, S. 237 f.; derselbe, Bibliothèque des auteurs ecclés. XI, 75; Oudin, Comment. de scriptor. eccl. T. III; J. A. Cramer, Forts. v. Bossuet VII, 791 ff.; K. Ritter, Gesch. d. Phil. VIII, 550 ff.; derselbe, Christliche Philosophie I, 712 ff.; A. Stöckl, Gesch. der Philosophie d. MA. II, 976—986 (1865); Hauréau, De la philosophie scolastique II, 411 ff.; derselbe, Histoire de la philos. scol. II, 2, 347 ff. (1880); Prantl, Geschichte d. Logik im Abendlande III, 292—297; K. Werner, Geschichte der apolog. und polem. Litteratur III, 518, 522 ff. (1864); derselbe, Thomas v. Aquino III, 106 ff.; derselbe, die nominalisirende Psychologie des späteren MA. 1882 (behandelt Durandus, Okkam und D'Ailli); derselbe, Die Scholastik des späteren MA. Bd II a. v. O. (1883). Vgl. auch G. L. Hahn., Die Lehre von den Sakramenten, 1864, a. v. O.

Durandus (der Name Wilhelm D. ist fraglich) stammt aus dem Flecken St. Pourçain in der Auvergne (j. i. Dep. Puy de Dome) und der Diöcese Clermont, und ist wahrscheinlich noch im dritten Viertel des 13. Jahrhunderts geboren. Nach seinem eigenen Zeugnis (**Comm. in sentt. praef. n. 12**) **in fide et obedientia romanae ecclesiae nutritus** trat er früh in den Dominikanerorden ein und machte in dem Kloster St. Jakob zu Paris seine Studien. Hier begegnet sein Name zum erstenmal urkundlich am 26. Juni

1303 unter der Adhäsionserklärung der Pariser Dominikaner zu der Appellation Philipps IV. an ein allgemeines Konzil gegen Bonifacius VIII. (s. Cartular. univ. Paris. ed. Denifle II, 1, 102). Aber erst 1312 erwarb er den Licentiatengrad (ebd. S. 218); etwas später wurde er von Clemens V. († 1314) als lector curiae und magister s. palatii nach Avignon berufen, wo er jedenfalls auch als Bischof noch längere Zeit geblieben ist, denn er selbst sagt (Comm. in sentt. IV, dist. 13, qu. 3 n. 14) in curia Romana longe stetimus et adhuc ibidem sumus. Am 26. August 1317 machte ihn Johann XXII. zum ersten Bischof der neu errichteten Diöcese Limoux (s. ALKG II, 214), schon im folgenden Jahre (14. März) aber zum Bischof von Annecy (Puy im Velay). In demselben Jahre erklärte D. einige Artikel der Franziskaner-Spiritualen für ketzerisch (Cartul. un. Par. II, 1, 217); im Jahre 1320 erließ er auf einer Diöcesansynode Statuten für sein Bistum. Am 13. März 1326 zum Bischof von Meaux ernannt, nahm er als solcher an den Verhandlungen teil, die vom 15. Dezember 1329 bis zum 7. Januar 1330 in Gegenwart Philipps VI. zwischen französischen Prälaten und königlichen Beamten, besonders dem Peter v. Cugnieres über die Grenzen der geistlichen Gerichtsbarkeit gepflogen wurden, auch hat er die kirchlichen Ansprüche in einer eigenen Schrift vertreten. Die letzten Jahre seines Lebens sollten den bisher der Kurie so genehmen Theologen noch in Zwiespalt mit dem Papste bringen. Als Johann XXII. seine der herkömmlichen Theologie widersprechende Ansicht in betreff der visio beatifica darlegte, fand er u. a. auch an D. einen Gegner, der so entschieden auftrat, daß in Avignon eine Untersuchung gegen ihn eingeleitet wurde. Im September 1333 erklärte ein iudicium magistrorum in theologia in curia existentium 11 Artikel des D. für verwerflich (s. Cartular. un. Paris a. a. O. S. 418, vgl. S. 424 n. f.). Einer Citation vor das päpstliche Gericht soll er nur durch den Schutz Philipps VI. entgangen sein. Noch vor dem von ihm angegriffenen Papste ist er (wie Duplessis, Hist. de l'église de Meaux, Paris 1731 nach einem Necrologium Meldense angiebt) am 10. September 1334 gestorben.

Schriften des D. (von denen Verzeichnisse sich u. a. bei Trithemius, Du Boulay, Echard u. Quétif und Oudin finden) sind: 1. ein kürzerer Kommentar zu den Sentenzen des Lombardus, der wider des Verfassers Willen in Umlauf gesetzt und von ihm nicht anerkannt wurde; er ist noch handschriftlich in Paris vorhanden; s. Hauréau, notices et extraits de quelques manuscrits latins de la Bibl. nat. V, 20. — 2. Ein ausführlicher Commentarius in IV libros sententiarum P. Lombardi, gedruckt Paris 1508, 1515, Lyon 1533, 1569, Antwerpen 1567, Venedig 1571, 1586 u. ö. — 3. De origine iurisdictionum, quibus populus regitur oder Tractatus de iurisdictione ecclesiastica et legibus, verfaßt auf Anlaß der erwähnten Verhandlungen von 1329—1330. Aus dieser Abhandlung, die mit einigen Schriften anderer Verfasser von ähnlichem Inhalt zuerst im Jahre 1506 zu Paris gedruckt worden ist, hat der Jesuit Berthier in seiner Fortsetzung von Longuevals Histoire de l'égl. Gallicane XIII, 148 Auszüge gegeben; er bezeichnet sie als traité fort court, fort clair, fort méthodique. — 4. Statuta synodi dioecesanae Aniciensis a. 1320 celebratae, herausgegeben von Gissey, S. J. Lyon 1620. — 5. Tractatus de statu animarum Sanctorum postquam resolutae sunt a corpore usque ad reunionem cum corporibus in resurrectione, compilatus per F. Durandum de S. P. ep. Meld. O. Pr. Von dieser Schrift hat Raynaldus a. a. O. n. 49 ff. aus einer vatikanischen Handschrift Stücke mitgeteilt, zugleich mit den Gegenbemerkungen des Kardinals Jakob de S. Prisca, des nachmaligen Papstes Benedikt XII. — Ob einige andere ungedruckte Schriften, nämlich 1. Commentarius super veterem logicam, 2. Quaestiones theologicae XVI varii argumenti, 3. Quodlibeta quatuor, 4. Postilla super evangelia, 5. Sermones, dem D. angehören, ist zweifelhaft.

Die einzige für die Kenntnis der Theologie und Philosophie des D. in Betracht kommende Quelle ist der Kommentar zu den Sentenzen, und bei dem Umfange des Werkes (in der von mir benutzten Antwerpener Ausgabe 423 Bll. in Folio sehr engen Druckes), ist er dazu auch genügend. Er ist das wissenschaftliche Lebenswerk des Verfassers, das er seiner Aussage nach als Jüngling begonnen, als Greis vollendet hat. Die Form ist die gewöhnliche, bei jeder Distinktion wird zunächst eine Übersicht über den Text des Lombarden gegeben; die Hauptsache sind die in größerer oder geringerer Zahl sich daran anschließenden Fragen. Bei jeder Frage stehen die kurzgefaßten Gründe für das Ja und Nein voran, dann folgt die responsio, die nach dem Vorgange des Duns Scotus in der Regel in eine Reihe von Unterscheidungen und Unterfragen zergliedert wird; endlich werden die

am Anfange aufgestellten Gründe für die abgelehnte Ansicht widerlegt. Besonders die Unterfragen, die ebenfalls nach dem pro und contra erörtert werden müssen, erschweren die Übersicht; abgesehen davon ist die Darstellung des D. einfach und klar, und meist erhält man sowohl eine gut orientierende Darlegung des status controversiae, wie eine scharfsinnige und unbefangene Erörterung der verschiedenen vorgebrachten Beweis- 5 gründe.

D. hat in dem Streite der wissenschaftlichen Richtungen, der seine Zeit bewegte, seine selbstständige kritische Stellung genommen und sich vor keiner Schulautorität gebeugt, eine Haltung, die ihm den Beinamen des Dr. resolutissimus eingetragen hat. Er ist ein Denker, der ebenso entschieden am christlichen Glauben festhalten wie im übrigen sich die 10 Freiheit des eigenen Urteils wahren will. Mit Berufung auf Rö 12, 3 stellt er als obersten Grundsatz auf non excedere mensuram fidei; dazu gehört aber ebensowohl, daß man das Gebiet des zu Glaubenden nicht verengere (ut non subtrahatur fidei quod sub fide est), als daß man es nicht ungebührlich ausdehne (ne attribuatur fidei illud quod de fide non est). Quelle des Glaubens und erste ursprüngliche 15 Autorität in Glaubenssachen aber ist ihm, entsprechend der während des ganzen Mittelalters noch vorherrschenden Anschauung, die heilige Schrift. Nur in ihr sind neue religiöse Wahrheiten niedergelegt (Comm. lib. IV dist. 17 qu. 9 n. 9), die Kirche kann keine neuen Lehrsätze aufstellen, nur wer mit der Schrift in Widerspruch tritt, ist ein Häretiker (III dist. 31 qu. 3 n. 11). Die praktische Bedeutung dieser Sätze wird freilich dadurch 20 eingeschränkt, daß die Entscheidung über die Auslegung der heiligen Schrift der Kirche zugesprochen wird — und zwar der römischen Kirche. In welcher Form aber eine Entscheidung der römischen Kirche stattfinden müsse, um als maßgebend zu gelten, darüber spricht er sich nicht aus; jedenfalls ist, wie sein Verhalten gegenüber Johann XXII. zeigt, die Meinung eines einzelnen Papstes nicht genügend (vgl. auch IV dist. 7 qu. 4 n. 20). 25 Dagegen sind dogmatische Bestimmungen, die in der Kirche zu allgemeiner Geltung gelangt sind, unbedingt maßgebend, und solchen Bestimmungen unterwirft er sich denn auch da, wo es ihm augenscheinlich nicht gelungen ist, die entgegenstehenden Bedenken ganz zu überwinden (Transsubstantiation), nur unterscheidet er sorgfältig zwischen dem, was wirklich kirchliche Festsetzung und dem, was bloß gemeinhin daraus abgeleitete Folgerung ist 30 (Transsubstantiation, Ehe), nur jene, nicht diese betrachtet er als bindend. Vollends aber muß das Ansehen jedes einzelnen Lehrers guten Gegengründen weichen, s. hinsichtlich Augustins III dist. 28 qu. 2 n. 8, hinsichtlich Gregors d. Gr. IV dist. 1 qu. 8 n. 9. Gilt dies von den großen Kirchenlehrern der Vorzeit, so noch viel mehr, wie er mit unverkennbarem Seitenblick auf die den Thomas zum unbedingt maßgebenden Theo- 35 logen stempelnden Ordensgenossen sagt (Praef. in sentt. n. 12) hinsichtlich jedes neueren Lehrers, so berühmt und hochgefeiert er immer sein mag, denn omnis homo dimittens rationem propter auctoritatem humanam incidit in insipientiam bestialem.

Es ergiebt sich von selbst, daß die für das theologische Gebiet in Anspruch genommene Freiheit auch hinsichtlich des natürlichen Wissens gilt und hier noch nachdrücklicher geltend 40 gemacht wird, vor allem gegenüber Aristoteles; quamvis non multum curandum sit quid senserit Ar. lesen wir II dist. 18 qu. 3 n. 6; vgl. n. 9 und I dist. 3 qu. 5 n. 29. II dist. 1 qu. 3 n. 19. 27. Am meisten aber ist bemerkenswert die Äußerung in prolog. sentt. qu. 1 n. 6 naturalis philosophiae non est scire quid Ar. vel alii philosophi senserunt sed quid habet veritas rerum. Unde ubi deviat 45 mens Aristotelis a | veritate rerum, non est scientia scire quid Ar. senserit, sed potius error. Das erinnert an Roger Baco, aber die die ganze Wissenschaft umgestaltenden Konsequenzen dieses Satzes war D. freilich nicht im Stande zu ziehen. Plato wird von D. nur selten angeführt und gelegentlich gegen Ar., der dessen Lehre entstellt habe, in Schutz genommen (II dist. 3 qu. 6 n. 24); in der That steht aber die Denk- 50 weise des D. zum Platonismus im schärfsten Gegensatz.

D. ist als Dominikaner von Thomas ausgegangen und soll anfangs ein eifriger Anhänger und Verteidiger desselben gewesen sein; er ist aber nicht bei ihm geblieben. Nach äußeren Veranlassungen dieses Abweichens zu suchen (wie Trithemius a. a. O. cujus mutationis causa quaedam fluctivaga fertur, cui ego fidem nec facile tribuere 55 debeo nec temere denegare solche anzudeuten scheint), liegt kein Grund vor, da D. über seine Ansichten die genügendste wissenschaftliche Rechenschaft giebt. Auch bekämpft D. den Thomas nicht geflissentlich; in manchen wichtigen Fragen hält er dessen Ansicht aufrecht und keinem der Gegner des Thomas (Scotus, Aureolus u. a.) schließt er sich unbedingt an, sondern geht seinen eigenen Weg, wiewohl er von Scotus gelernt hat und 60

in vielen Stücken ihm näher steht als dem Thomas. Einen Einfluß Okkams auf D., wie ihn Rousselot (Etudes sur la philosophie du moyen âge III, 297, dagegen Hauréau, De la ph. sc. II, 410) annehmen wollte, machen schon die chronologischen Verhältnisse unwahrscheinlich, da Okkam erst 1320 zu Paris auftrat, nachdem D. längst die Stadt verlassen hatte, und das Verwandte in der Richtung beider erklärt sich auch ohne die Annahme einer Abhängigkeit.

Der Gegensatz des D. gegen Thomas macht sich sogleich in den Erörterungen über die Bestimmung und den wissenschaftlichen Charakter der Theologie, wie sie an den Prolog der Sentenzen des Lombardus angeschlossen zu werden pflegten, bemerkbar. Nach der Anschauung des Thomas nimmt die Theologie unter allen Wissenschaften die höchste Stelle ein, denn sie entnimmt ihre Prinzipien aus dem Wissen Gottes und der Seligen, zu dem sie in dem Verhältnis einer subalternen Wissenschaft steht; diese Prinzipien sind, weil auf göttlicher Autorität ruhend, die allersichersten. Ebenso ist ihr Gegenstand der erhabenste, nämlich Gott, denn alles, wovon sie sonst handelt, kann für sie nur nach seinem Verhältnis zu Gott in Betracht kommen. Die anderen Wissenschaften, welche die Dinge ohne diese Beziehung ansehen, erhalten deshalb ihre Vollendung erst in der Theologie und dienen ihr zur Vorbereitung, denn in ihnen allen prägt sich irgendwie das göttliche Wesen aus. Das Höchste aller Wissenschaften in sich konzentrierend ist die Theologie zwar auch praktische Wissenschaft, sofern sie den Weg zu Gott zeigt, überwiegend aber doch spekulative, sofern sie in gewissem Maße das jenseitige Schauen vorausnimmt. In dieser gleichsam enthusiastischen Auffassung, in der sich natürliches und auf Offenbarung ruhendes Erkennen, Philosophie und Theologie zu einem großen Ganzen verbinden, erreicht die mittelalterliche Religionswissenschaft ihren Höhepunkt. Aber sie konnte sich auf ihm nicht behaupten; die Bedenken, die von Thomas nicht beachtet oder nur scheinbar gehoben waren, wurden bald genug nachdrücklich geltend gemacht. Schon vor Scotus, ganz besonders aber durch ihn beginnt die Ernüchterung, und in derselben Richtung schreitet D. weiter vor. Sehr eingehend erörtert er die Frage, ob die Theologie als Wissenschaft zu betrachten sei. Das was in seiner Gesamtheit den Theologen ausmacht, der **habitus theologicus**, kann nach drei Seiten angesehen werden, wonach sich drei besondere habitus unterscheiden. Sofern der **hab. theol.** in der Zustimmung zu dem besteht, was die heilige Schrift lehrt und wie sie es lehrt, fällt er mit dem **habitus fidei** selbst zusammen. Zweitens sofern er es mit der Erläuterung dieses Inhalts und dem vernunftmäßigen Beweise für ihn zu thun hat (**hab. declarativus et defensivus fidei**) will D. nicht in Abrede stellen, daß es möglich sei, dieselben Sätze zugleich zu glauben und wissenschaftlich zu erkennen, wie dies z. B. von dem Satze vom Dasein Gottes gelten möge, aber er betont, daß für die meisten theologischen Sätze, und zwar gerade für die der Theologie eigentümlichen, wie von der Dreieinigkeit und der Menschwerdung ein wissenschaftlicher Erweis nicht möglich sei. Das hatte auch Scotus schon behauptet, aber D. geht noch einen bedeutenden Schritt weiter, indem er leugnet, daß auch nur eine wissenschaftlich zureichende Widerlegung der Gegengründe möglich sei (**IV dist. 11 qu. 1 n. 6**). Drittens enthält der **hab. theol.** die Folgerungen, die aus den Glaubensartikeln und Schriftworten gezogen werden. Dabei macht D. die Bemerkung, daß was man als wissenschaftliche Folgerungen aus Glaubensartikeln zu betrachten pflege, in der Regel vielmehr nur Voraussetzungen seien, die gemacht werden müßten, um den Artikel aufrecht zu erhalten, wie wenn man daraus, daß Christus wahrer Mensch sei, den Manichäern gegenüber folgert, daß er auch einen menschlichen Leib gehabt haben müsse. Wirkliche Folgerungen werden allerdings auf dem praktischen Gebiete gezogen, aber die Obersätze, aus denen gefolgert wird, sind nicht an sich gewisse und einleuchtende Prinzipien, sondern Glaubenswahrheiten, deren Annahme auf der Autorität der heiligen Schrift und dem Glauben an ihre Inspiration ruht, während das demonstrative Beweisverfahren, das allein zu wirklichem Wissen führt, von notwendigen und an sich gewissen Sätzen ausgehen muß. Somit ist das Ergebnis, daß die Theologie in keiner Beziehung Wissenschaft in strengem Sinne sei, sondern nur in dem weiteren Sinne, in dem man ein Verfahren, das aus wahren, aber dem Schließenden nicht evidenten Sätzen folgert, als Wissenschaft bezeichnen kann.

Nicht minder befindet sich D. im Gegensatze zu Thomas in der Frage über den Gegenstand der Theologie. Nach D. besteht er in dem Nachweise des Verhaltens, durch welches wir zum Heile gelangen, denn davon handelt die ganze heilige Schrift (**actus meritorius seu ordinabilis in beatitudinem est subiectum in sacra scriptura prol. qu. 5 n. 10**). Gott ist Gegenstand der Theologie nicht nach seinem Ansichsein, **sub ratione absoluta**, sondern nach der Beziehung, in der wir zu ihm stehen, ins-

besondere sofern er unser Seligmacher ist, sub ratione salvatoris (ibid. n. 12ff.); wie die Schiffahrtskunde von den Sternen handelt, nicht nach ihrem Wesen, sondern sofern sie als Leitsterne dienen, so kommt es der Theologie nur darauf an, was Gott für uns ist. Beschäftigt sich der Theologe mit dem absoluten Wesen Gottes, so thut er das nicht als Theologe, sondern als Metaphysiker (ibid. n. 19). Demnach ist die Theologie wesentlich 5 und ihrer Bestimmung nach praktische Wissenschaft, theoretisch ist sie nur in dem Teile, der sich mit der Erläuterung des Glaubensinhaltes und der etwaigen Beweisführung dafür beschäftigt. In einem Subalternationsverhältnisse steht sie aber weder zu der scientia beatorum noch andererseits zur Metaphysik und sonstigen menschlichen Wissenschaften, wie wiederum auch diese Wissenschaften ihr nicht subalterniert sind, weil nämlich in keinem 10 Falle eine dieser Wissenschaften für die Prinzipien der Theologie die inneren Gründe (das propter quid) enthält oder umgekehrt (s. die klare Darlegung über die Natur des Subalternationsverhältnisses ibid. qu. 7). Die Grundlage dieser ganzen Auseinandersetzung bildet in dem Denken des D. die scharfe Erfassung des Unterschiedes zwischen Glauben und Wissen. Für Thomas hatte sich die Kluft zwischen beiden überbrücken lassen, indem 15 ihm der Glaube, sofern er sich auf göttliche Autorität stützt, selbst unter dem Gesichtspunkt des Wissens erscheint, und zwar eines Wissens, dessen Gewißheit größer ist als die jedes Erkennens aus natürlicher Vernunft (Summa th. I qu. 1 art. 8 ad 2). D. dagegen sagt multi habitus scientiae et actus sunt in nobis certiores et notiores fide (III dist. 23 qu. 7 n. 10), und ihm steht fest, daß ein Glaubenssatz, sofern er nicht der 20 Vernunft einleuchtet, oder aus einleuchtenden Sätzen erwiesen ist, nicht geeignet sein kann, wissenschaftliches Prinzip zu werden. — In so vieler Beziehung man geneigt sein mag, in diesen Präliminarfragen auf die Seite des D. gegen Thomas zu treten, das wird sich nicht leugnen lassen, daß von der Begeisterung, die sich durch die Behandlung der Theologie bei Thomas hindurchzieht, bei D. wenig zu spüren ist, und das steht nicht außer 25 Zusammenhang damit, daß Thomas in der Theologie auch Befriedigung für das Erkennen findet, nicht aber D. Aber auch die religiöse Wärme des Thomas vermißt man bei Durandus.

Die dargelegte Auffassung des D. von dem Verhältnisse zwischen Glauben und Wissen, Theologie und Philosophie, steht nun mit seiner Haltung in der Universalienfrage aller- 30 dings in einem inneren Zusammenhange, jedoch nicht so, als ob jene aus dieser abzuleiten wäre, als ob D. aus seinen philosophischen Prämissen die entscheidenden Konsequenzen für die Ansicht von Wesen und Aufgabe der Theologie gezogen hätte. Die angeführten Auseinandersetzungen suchen keine Begründung in einer bestimmten Ansicht von den Universalien und hängen in der That auch von einer solchen nicht ab. Vielmehr ist es nur eine 35 innere Verwandtschaft der Denkweise, vermöge deren dort das auf seinen eigenen Prinzipien beruhende Wissen in seinem Unterschiede vom Glauben, hier die konkrete Wirklichkeit der Dinge im Unterschiede von ihrer Auffassung im Denken ins Auge gefaßt wird. Dieselbe Richtung kritischen Erwägens, die dort auf Autorität Angenommenes und wirklich Erkanntes nicht vermischen will, läßt hier nicht zu, daß dem Allgemeinen, das unserem 40 Denken angehört, eine Bedeutung für das wirkliche Sein beigelegt werde. In dieser Richtung thut D. den entscheidenden Schritt zum Nominalismus. Noch Duns Scotus hatte den Allgemeinbegriffen eine metaphysische Bedeutung zugesprochen, sofern sie die Stufen der Entwicklung des Seins bezeichnen. In allen Realitäten ist das Sein als solches, als höchste Allgemeinheit enthalten; in absteigender Folge entwickeln sich aus diesem 45 Sein die Gattungen und Arten, und Aufgabe der Ontologie ist es, diese Entwicklung verstandesmäßig nachzubilden. Freilich ist in keinem einzelnen Dinge das Allgemeine als solches vorhanden — was übrigens auch Thomas nicht behauptet hat — aber das den verschiedenen Individuen einer Art Gemeinsame bildet eine reale Einheit, die von uns als der Artbegriff erfaßt wird. Eben hier geht nun D. über Scotus hinaus; ihm ist alles 50 wirkliche Sein schlechthin individuelles Sein, so daß die Allgemeinbegriffe jede reale Bedeutung verlieren II dist. 3 qu. 3 n. 9: non sic dividitur natura communis in individua (wie ein Stück Holz in mehrere Teile), tanquam prius sit una secundum rem, sed solum secundum rationem, imo nec proprie dividitur in plura individua, sed potius unitas ejus ex pluribus individuis colligitur per actum in- 55 tellectus. Freilich sind sie nicht schlechthin nichts (I dist. 19 qu. 5 n. 7), denn daß es unter verschiedenen Dingen gewisse Übereinstimmungen giebt, ist ja nicht zu verkennen, und dieses Übereinstimmende wird durch die Begriffe bezeichnet, aber die Übereinstimmungen gehen nicht auf ein real Gemeinsames zurück; was die allgemeinen Begriffe bezeichnen, sind also nur Verhältnisse: unitas universalis in singularibus non est unitas rei 60

sed tantum rationis sicut et entitas (I dist. 19 qu. 4 n. 10, vgl. II dist. 3 qu. 3 n. 16). Da das Besondere nur als solches besteht und entsteht, da in Wirklichkeit in keinem Sinne das Besondere aus dem Allgemeinen hervorgeht, so ist auch die Frage nach dem principium individuationis für D. gegenstandslos. Thomas hatte dieses Prinzip in dem räumlich umschriebenen Stoffe (materia signata) gefunden, Scotus in der haecceitas, die, unterschieden von dem begrifflichen Sein des Dinges, der quidditas, sein individuelles Sein konstituiert. Für D. erscheint es einfach selbstverständlich, daß jedes Wirkliche als solches aus Einzelnem hervorgeht und Einzelnes ist (II dist. 3 qu. 3 n. 15 esse individuum convertitur cum ente accepto secundum esse reale. Nihil enim existit in re extra nisi individuum vel singulare, ergo esse individuum non convenit alicui per aliquid sibi additum sed per illud quod est.

Wenn man unter Nominalismus die Ansicht versteht, die jede metaphysische Geltung der Allgemeinbegriffe leugnet, so dürfte von D. nicht bloß mit Prantl S. 292 zu sagen sein, daß er sich dem Nominalismus nähert, nicht bloß mit Baur (K.G. d. MA S. 377), daß sich bei ihm die Prämissen nominalistischer Denkweise finden, sondern es wird zuzugestehen sein, daß er seiner schließlichen Ansicht nach wirklicher und eigentlicher Nominalist ist (als solchen betrachtet ihn auch Hauréau in seinem ersten Werk, weniger bestimmt in dem zweiten II, 2, 355), wenn sich auch unter seinen vielen skeptischen Erwägungen hier und da solche finden, die diese Ansicht noch gleichsam im Werden begriffen zeigen. Wenn aber Prantl mit Nachdruck hervorhebt, daß D. keineswegs die göttlichen Ideen der Dinge leugne, so ist die Thatsache zwar richtig, beweist aber nichts gegen den Nominalismus D.s. Denn die Ideen, nach denen die Dinge geschaffen sind, sind ihm nichts anderes, als die im göttlichen Intellekt präexistierenden Vorstellungen der Einzeldinge (s. die ganze Auseinandersetzung in I dist. 26 qu. 3 und 4, besonders qu. 3 n. 6 und qu. 4 n. 6). Freilich giebt es im göttlichen Intellekt auch eine Kenntnis der allgemeinen Begriffe, aber nicht nach dieser werden die Dinge s. a. a. O. qu. 3 n. 6 fin. cognitio speculativa, quam deus habet de rebus, qualis est illa qua cognoscit de rebus intentiones logicas (ut hominem esse speciem vel animal esse genus) quia secundum istas proprietates res non sunt factibiles, non pertinet ad ideas. — Auf die Erkenntnistheorie des D., seine Bestreitung des intellectus agens, der species intelligibilis (I dist. 3 pars 2 qu. 5) u. s. w. einzugehen, ist ohne größere Weitläufigkeit nicht möglich — er entfernt sich auch hier von Thomas in derselben Richtung wie Scotus, aber weiter als dieser.

Man kann sagen, daß die Hauptgedanken, als deren Vertreter Okkam so großes Aufsehen erregt hat, sich nahezu schon bei D. finden, aber es besteht ein großer Unterschied in der Art, wie sie sich zu diesen Gedanken verhalten, wie sie sie vorbringen und vertreten. Für D. sind sie die Ergebnisse lange fortgesetzten Forschens, die er mit Ernst darlegt und verteidigt, ohne sich ihrer sonderlich zu freuen. Die Erkenntnis, daß die geoffenbarten Wahrheiten zum größten Teil kein Gegenstand wirklichen Erkennens für uns werden können, daß man sich der göttlichen Autorität hinsichtlich ihrer nicht bloß unterwerfen, sondern in den meisten Fällen sich auch bei ihr beruhigen müsse, hat sich ihm aufgedrängt, aber die Neigung, diese Scheidung zwischen natürlichem Erkennen und Offenbarung nun in voller Schroffheit geltend zu machen, liegt ihm fern; im Gegenteil sucht er im einzelnen beide doch wieder soweit möglich aneinander anzunähern, vgl. z. B. IV dist. 4 qu. 1 n. 11 ad ea quae sunt fidei quum sint satis obscura per se, non est conveniens adducere vias obscuras et quae plus habent obscuritatis et difficultatis quam principale propositum.

In den besonderen theologischen Lehren läßt D. seine Ansicht überall aus einer Kritik der Vorgänger sich entwickeln, diese Kritik aber, so scharfsinnig sie oft ist, ruht doch zu wenig auf durchgehenden festen Prinzipien, und dem entsprechend lassen sich auch die Entscheidungen zu wenig auf eine in sich einheitliche dogmatische Auffassung zurückführen, als daß füglich von einem System des D. die Rede sein könnte. Eben deshalb ist es auch kaum thunlich, einen Überblick über seine Meinungen zu geben, der zugleich kurz und hinreichend verständlich wäre. Wir müssen uns hier darauf beschränken, einiges Wichtigere mit Andeutung der Beziehung zu den Lehren der Vorgänger herauszuheben.

In der Lehre von Gott gesteht Durandus zu, daß ein Beweis für das Dasein Gottes aus der Vernunft geführt werden könne, denn es läßt sich erweisen, daß es eine erste Ursache geben, und daß diese Ursache ein selbstständiges Wesen sein müsse, denn sie muß allen Substanzen vorausgehen, kann also nicht bloßes Accidens sein I dist. 3 pars 1 qu. 2 und 3. Ferner erkennen wir via eminentiae, daß Gott die oberste

aller Existenzen, via remotionis, daß er der seiner Natur nach notwendig Seiende sei (a. a. O. n. 10); endlich ist auch mit Notwendigkeit zu schließen, daß der Urheber alles Erschaffenen ein denkendes und wollendes Wesen ist. Weiter aber gelangt das natürliche Erkennen nicht, denn es vermag von Gott nur aus seinem Verhältnis zu den Kreaturen etwas zu erschließen, und da nun göttliches und geschöpfliches Wesen nicht gleichartig sind, 5 Gott und Kreatur nicht unter eine Spezies fallen, das göttliche Vermögen sich in den Geschöpfen nur sehr unvollständig offenbart, so erreichen wir auf diesem Wege nur eine generelle Erkenntnis Gottes, während was Gott an sich und im Besonderen ist, unserer Vernunft verborgen bleibt I dist. 2 qu. 3 n. 15; dist. 3 pars 1 qu. 2 n. 11. — So beruht denn auch die Lehre von der Dreieinigkeit nur auf göttlicher Offenbarung. 10 Erst auf Grund der geoffenbarten Wahrheit vermögen wir die Nachbildung der göttlichen Dreiheit in der Menschenseele (memoria, intelligentia, voluntas, nach Augustin) als solche zu verstehen. Die Versuche einer vernunftgemäßen Konstruktion der Trinitätslehre sind, sofern sie eine vollgültige Beweisführung anstreben, verfehlt I dist. 3 qu. 4 n. 11. Dagegen will D. gewisse Angemessenheitsgründe zulassen, wenn auch die, die man beizu- 15 bringen pflegt, sehr verschiedenen Wert haben ibid. n. 12—15. Daß er jeden Versuch einer rationalen Verdeutlichung des Trinitätsverhältnisses abweise, ist nicht richtig. — Hinsichtlich des Verhältnisses Gottes zur Welt leugnet D. gegen Thomas ein unmittelbares Mitwirken Gottes in dem Handeln der Geschöpfe, weil ihm dadurch sowohl der Begriff der Mittelursachen aufgehoben zu werden, wie auch Gott zum Urheber des Bösen 20 gemacht zu werden scheint. Überhaupt ist bei ihm die Beziehung zwischen Gott und der Welt keine so enge wie bei Thomas. Dem Determinismus steht D. wie Scotus fern — es geschieht zwar nichts gegen, aber vieles ohne den Willen Gottes (nämlich die voluntas consequens, die nie unerfüllt bleibt, während gegen die voluntas antecedens vieles geschieht). Dieses Stück der Lehre des D. ist eingehend erörtert worden von Lau- 25 noy, Syllabus rationum quibus Durandi causa de modo coniunctionis concursuum Dei et creaturae defenditur, in dessen Opp. I, 1 ff. 1636. — In der Lehre von den geschöpflichen Wesen tritt D. auf die Seite des Thomas gegen Scotus, sofern er eine Materie der Geistwesen (Engel und Menschenseelen) nicht annimmt, wenn auch mit anderer Begründung als Thomas, I dist. 8 pars 2 qu. 2. Eigentümlich ist ihm die 30 Ansicht, daß die Essenz der Seele nur darin bestehe forma corporis zu sein während er die sinnlichen und intellektiven Vermögen als Kräfte von dem Wesen der Seele unterscheidet I dist. 3 pars 2 qu. 2; die sinnlichen Vermögen sind ihm durchaus an das Zusammenwirken von Seele und Leib gebunden, keinem von beiden kommen sie für sich zu; hinsichtlich der höheren Kräfte hat D. die in der Lehre des Scotus so bedeutsame 35 Priorität des Willens über den Intellekt nicht aufgenommen.

Aus der Lehre von der Sünde möge als charakteristisch für die sittlich ernste, aber religiös kühle Betrachtungsweise des D. Erwähnung finden die Beantwortung der Frage (IV dist. 17 qu. 7), utrum culpa sit magis odienda fideli quia est offensiva Dei quam quia est nociva sibi. Der Begriff der offensa Dei ebenso wie der des 40 Zornes Gottes wird hier der Sache nach ganz beseitigt; beides werde von Gott nur ausgesagt secundum effectum, nicht secundum affectum, auch sei unter der offensa Dei nicht ein Mißfallen Gottes an dem Sünder zu verstehen, oder der Wille ihn zu strafen, sondern der Ausdruck sei nichts anderes als eine metaphorische Bezeichnung der Strafe selbst, daher entstanden, daß man eine analoge Gemütsstimmung, wie die in der 45 der strafende Mensch sich zu befinden pflegt, auf Gott übertrug. Die Schuld der Sünde liegt demnach nicht in der offensa Dei, sondern in der ordnungswidrigen Handlungsweise (deordinatio actus) des Menschen; eine solche Handlungsweise ist wider die Vernunft, während die gerechte Strafe nicht wider die Vernunft ist, und aus diesem Grunde ist die Schuld ein größeres Übel und muß mehr gehaßt werden als die Strafe. Das ist 50 eine Anschauungsweise, die sich nahe mit der Kants berührt, von der Anselmischen aber ebensoweit entfernt ist wie von der Luthers. Nicht minder entfernt sich D. denn auch von Anselm hinsichtlich der Notwendigkeit der Erlösung durch die Genugthuung des Sohnes Gottes. Hatte Thomas sie wenigstens relativ gelten lassen, so leugnet D. erstens jede Notwendigkeit für Gott, das gefallene Geschlecht zu erlösen (nicht bloß die necessitas 55 inevitabilitatis sondern auch die nec. immutabilitatis nach der Formulierung des Alexander v. Hales in Sentt. III. dist. 20 qu. 1 membr. 4), ferner aber auch wenn eine Erlösung stattfinden sollte, die Notwendigkeit einer vollen Genugthung, da Gott auf eine Genugthuung hätte verzichten oder, wenn eine solche geleistet werden sollte, sich mit einer geringeren hätte begnügen können (III dist. 20 qu. 1. 2). D. befindet sich hier 60

ganz im Fahrwasser des Scotus, nur Gründe der Angemessenheit für die Erlösung durch die Menschwerdung und den Tod Christi will er gelten lassen, wobei er in den schon von Anderen aufgenommenen Grundgedanken Abälards (s. d. A. Bd I S. 24, 60—25, 21) einbiegt. — Daß nicht alle des Heiles teilhaft werden, sondern ein Unterschied zwischen Prädestinierten und nicht Prädestinierten stattfindet, ist auf Grund der Offenbarung anzunehmen; zur rationalen Begründung mag man (mit Thomas) geltend machen, daß so in der Ordnung des Universums nicht bloß das bonum misericordiae, sondern auch das bonum iustitiae punientis zur vollen Darstellung komme, aber zwingend findet D. diesen Grund nicht, weil die strafende Gerechtigkeit nur ein relatives Gut sei, nämlich sofern sie als Heilmittel diene, und melius esset universum sine culpa et iustitia puniente quam cum eis, sicut natura sine morbo et medicina quam cum eis I dist. 41 qu. 2 n. 13.

Wenn D. die thomistische Ansicht von dem meritum de condigno bemängelt (II dist. 27 qu. 2), so hat dies bei weitem nicht die Bedeutung, die man vermuten könnte. Er behauptet nur, daß ein m. de cond. im strengen Sinne, d. h. ein Rechtsanspruch, dessen Nichterfüllung den Charakter der Ungerechtigkeit tragen würde, Gott gegenüber nicht möglich sei; die Verdienste der guten Werke, welche die Gläubigen in der Kraft des Geistes Gottes thun, stehen nach ihm also nur in der Mitte zwischen dem m. d. congruo und dem m. d. condigno.

Manches Eigentümliche bietet D.s Lehre von den Sakramenten, doch bewegt er sich auch hier durchaus in dem Rahmen der Schulfragen, und die Autorität der Kirche bildet die unüberschreitbare Grenze. Thomas hatte angenommen, daß die Sakramente ihre Hauptwirkung (wie die Taufe die Sündenvergebung) zwar nur vermöge des unmittelbar eintretenden Machtwillens Gottes, gewisse Nebenwirkungen aber, namentlich die Ausprägung des Charakters bei Taufe, Firmung und Priesterweihe, vermöge einer ihnen durch die Konsekration inhärierenden Kraft vollbringen. Das letztere leugnet D. mit Scotus und bezeichnet es geradezu als Neuerung eines gefeierten Lehrers (IV dist. 1 qu. 4 n. 12). Sowohl von Thomas wie von Scotus aber weicht er ab hinsichtlich der Bestimmung des Charakters. Hatte Thomas angenommen, daß derselbe eine „absolute Form“ sei, die der Seele aufgeprägt werde und zu ihrem Träger den Intellekt habe, Scotus ihn als eine Relation betrachtet, deren Träger der Wille sei, so ist er nach D. überhaupt nichts der Seele Eignendes, sondern lediglich ein Verhältnis, in das der Mensch gesetzt wird, zu vergleichen dem Charakter, den jemand durch die Ernennung zu irgend einem Amte erhält, ohne daß damit in dem Menschen selbst eine Veränderung vorginge, oder der Bezeichnung der Bestimmung eines Dinges durch eine Marke (IV dist. 4 qu. 1). Man kann sagen, daß von hier bis zur Leugnung des Charakters nur ein Schritt sei, und D. selbst deutet das an, aber er hat doch nicht gewagt, diesen Schritt zu thun, a. a. O. n. 4. — Die Fixierung der Siebenzahl der Sakramente war seit dem Lombarden zu allgemeiner Geltung gelangt; so nimmt denn auch D. sie an IV dist. 2 qu. 2 n. 4 ff., aber er nimmt zugleich die ältere, seither in Abgang gekommene Unterscheidung zwischen Sakramenten im engeren und im weiteren Sinne wieder auf, und wendet sie auf die Ehe an. Tenendum est absolute, sagt er IV. dist. 26 qu. 3 n. 5, quod matrimonium est sacramentum quum hoc determinet ecclesia, aber sie ist ihm dies nur als sacrae rei (nämlich der Gemeinschaft zwischen Christus und der Gemeinde) signum, und er bemerkt, daß die übrigen Sakramente die res sacra, die sie bezeichnen, zugleich enthalten, die Ehe aber nicht. Die Frage, ob durch das Ehesakrament eine übernatürliche Gnade erteilt werde, entscheidet er zwar nicht ausdrücklich, aber die Art, wie er sich a. a. O. n. 6—8 darüber äußert, zeigt deutlich, daß er auf Seite der von ihm angeführten dies leugnenden Kanonisten gegen die theologi moderni steht, die es behaupten. — Hinsichtlich des Bußsakramentes bestreitet er im Anschluß an Scotus die Annahme, daß es sich in der contritio cordis, confessio oris und satisfactio operis vollziehe, da die Reue nur Voraussetzung des heilsamen Empfanges, die Genugthuung aber eine Forderung sei, deren etwaige Nichterfüllung das Sakrament selbst nicht aufheben könne; zum Wesen desselben gehört nur die Beichte und die priesterliche Absolution IV dist. 17 qu. 1. Man sieht, wie wenig diese Polemik mit der reformatorischen gemein hat. — In der Frage über die Beichte vor einem Nichtpriester geht D. nicht ganz so weit wie Scotus, der sie überhaupt widerrät; er will sie zulassen, sofern es sich dabei nur darum handle, sich Rats zu erholen, oder um einen Akt der Selbstdemütigung; wollte dagegen jemand sich in der Beichte einem Nichtpriester als seinem Richter unterwerfen, wie er es dem Priester gegenüber zu thun hat, so wäre das unzulässig (ibid. qu. 11 n. 4).

Große Schwierigkeiten hat dem D. wie manchem seiner Zeitgenossen die Transsubstantiationslehre bereitet. Sein älterer Zeit- und Ordensgenosse, Johannes von Paris, hatte eine Art Konsubstantiation gelehrt — die Substanzen blieben nach der Konsekration aber nicht in proprio supposito — er war deshalb zur Untersuchung gezogen worden, aber vor Austrag der Sache zu Avignon gestorben. D. ist vorsichtiger; zwar findet auch er, daß die Gründe, welche man für jene Lehre beibringt, nicht genügen; sagt man z. B., daß, wenn keine Transsubstantiation stattfände, es in den Einsetzungsworten heißen müßte, nicht hoc sondern hic est corpus meum, so sei zu antworten, daß hoc verstanden werden könne als contentum sub hoc (also die Synekdoche Luthers, die D. aber nur hypothetisch vorträgt). Er behauptet, daß für Gott jedenfalls auch ein anderer modus (die Konsubstantiation) möglich sein würde, er bemerkt ferner, daß die Annahme eines Beharrens der Substanz der Elemente viele Schwierigkeiten heben würde, IV dist. 11 qu. 1 n. 15—17. Jedoch allen diesen Erwägungen gegenüber steht die Autorität der Kirche, die so entschieden hat, und der man sich unterwerfen muß; er macht also geltend, daß in his quae sunt fidei non est semper eligendum illud ad quod sequuntur pauciores difficultates, denn sonst würde man auch in der Gottheit nur eine Person annehmen können, um so alle Schwierigkeiten der Trinitätslehre zu beseitigen. Dagegen bestreitet er eine bestimmte — die gewöhnliche — Form der Transsubstantiationslehre, nämlich die Annahme einer völligen Aufhebung der Substanzen nach Materie und Form. Diese scheint ihm durch keine kirchliche Festsetzung geboten zu sein und die Schwierigkeiten unnötig zu vermehren a. a. O. qu. 4 n. 5. Vielmehr sucht er den Vorgang dadurch der Denkbarkeit näher zu bringen, daß er nur eine Aufhebung der Form der Elemente setzt, während die Materie derselben in die Form des Leibes Christi übergehe, analog wie auf dem Gebiete des natürlichen Geschehens die Nahrungsmittel in die Form des ernährten Leibes übergehen.

Eine gleich maßvolle Haltung wie in der Behandlung rein dogmatischer Gegenstände zeigt D. auch, wo es sich um Fragen von praktischer Bedeutung handelt. Die extreme Steigerung päpstlicher Befugnisse findet seinen Beifall nicht. Es war u. a. behauptet worden, dem Papste als sichtbarem Stellvertreter Christi, stehe es auch zu, hinsichtlich der Sakramente eingreifende Anordnungen zu treffen, z. B. die Erteilung der Firmung oder der niederen Weihen solchen Personen zu gestatten, die außerdem nicht dazu befähigt seien, oder einen Nichtbischof zur Erteilung der Bischofsweihe zu ermächtigen. D. stellt dem entgegen, daß dem Papste, der doch nur Mensch sei, hinsichtlich der Sakramente nur eine potestas ministerii, nicht eine potestas excellentiae zukomme, er könne also an den Sakramenten, bei denen, wie D. annimmt, alles Wesentliche auf die Einsetzung Christi zurückgeht, nichts ändern, sofern es sich nicht etwa um bloße Solennitäten handle IV dist. 7 qu. 4. — Hinsichtlich der Anwendung weltlicher Strafen gegen Ketzer geht er begreiflicherweise mit seiner Zeit, aber er mißbilligt doch Gewaltmaßregeln gegen Nichtchristen um sie zum Christentum zu zwingen. Duns Scotus hatte der christlichen Obrigkeit das Recht zugesprochen, jüdischen Unterthanen ihre Kinder zu entreißen, um sie taufen zu lassen. D. will nur zugestehen, daß Kinder jüdischer Sklaven, wenn sie durch Kauf oder Schenkung in die Hände von Christen übergegangen sind, ohne Rücksicht auf den mutmaßlichen Willen der Eltern getauft werden, aber jüdischen Eltern ihre Kinder wegzunehmen, um sie taufen zu lassen, sei unerlaubt, denn man dürfe nicht Böses thun, damit Gutes herauskomme, IV dist. 4 qu. 6.

Die Bedeutung des D. im ganzen betreffend werden sich etwa folgende Sätze aussprechen lassen. 1. Er ist ein Theolog von streng kirchlich konservativer und nur in diesem Rahmen von wissenschaftlich freierer Haltung; 2. Eine etwas größere Freiheit der Bewegung wurde ihm besonders durch die Scheidung der Gebiete des Glaubens und Wissens ermöglicht, aber auch so hat er sich ihrer in sehr maßvoller Weise bedient. 3. Sein Talent ist überwiegend kritisch, nicht produktiv; er ist stärker in scharfsinniger Reflexion über die zur Erörterung stehenden Fragen, als in tiefer Erfassung der Gegenstände; 4. Die vorstehenden Momente zusammengenommen erklären, weshalb er eine epochemachende Wirkung hervorzubringen nicht geeignet war. Am meisten hätte eine solche von seiner Behandlung der Präliminarfragen der Theologie und von seinem Nominalismus ausgehen können, aber in beiden Beziehungen wurde er von der Keckheit Okkams überholt und gewissermassen in Schatten gestellt; 5. Desungeachtet hat sich sein Hauptwerk wegen der früher erwähnten Vorzüge und wegen seiner dogmatischen Korrektheit eines großen Ansehens zu erfreuen gehabt. Daß man in Paris eine Reihe von Sätzen daraus zusammenstellte quae in scholis communiter improbantur (D'Argentré Coll. iudicior. I, 330), hat ihm so wenig

geschadet wie dem Lombarden die articuli in quibus magister non tenetur. Gerson hat in seiner Studienordnung für das Collegium Navarrae neben Thomas, Bonaventura und Heinrich von Gent auch D. empfohlen (opp. I, 106 ff., vgl. Schwab, Gerson S. 312), noch im 16. Jahrh. bestand zu Salamanca eine cathedra Durandi und auch heute wird, wer sich mit dem Studium der Scholastik beschäftigt, seine Erörterungen in vielen Stücken instruktiv finden. **S. M. Deutsch.**

Durandus, Abt von Troarn, gest. 1088. — Der Liber de corpore et sanguine Christi findet sich im Anhang zu den Werken Lanfrancs von d'Achery (Vened. 1745) S. 339, in d. BM Bd 18 S. 419 und bei MSL Bd 149 S. 1373. Ueber den Verfasser Order. Vital. Hist. eccl. IV, 16 u. VIII, 7 bei MSL 188, S. 345 u. 577. Vgl. Hist. littér. de la France 8. Bd 1747 S. 239; Sudendorf, Bereng. Tur. 1850 S. 25 ff.; Werner, Gerbert 1861 S. 171 ff.; Schnitzer, Berengar v. Tours 1892 S. 328 ff.

Durand war ein Normanne, geboren zu Neubourg, Diöcese Evreux; da er 1088 hochbejahrt starb, so ist er wahrscheinlich im Anfang des 11. Jahrhunderts geboren. Damit stimmt überein, daß er von dem im Jahre 1027 gestorbenen Fulbert von Chartres als von einem Zeitgenossen spricht (c. 20 S. 1405: Nostri temporis sagax et acer philosophus, sed fide vita moribusque discipulorum Christi discipulus). Von Jugend auf Mönch wurde er im Jahre 1059 Abt in St. Martin in Troarn, Diöcese Bayeux. Er gehörte zu den von Wilhelm dem Eroberer begünstigten Prälaten (Order. Vit. VII, 12 S. 548 u. 13 S. 553). Orderich Vitalis charakterisiert ihn mit folgenden Worten: Religione et sapientia praecipuus, ecclesiastici cantus et divini dogmatis doctor peritissimus, sibi durus carnifex aliisque mitis opifex. Er starb am 11. Februar 1088 (VIII, 7 S. 577).

Hier ist er zu erwähnen wegen seiner Teilnahme am zweiten Abendmahlsstreit. Seine Schrift de corpore et sanguine Christi wird von Sudendorf der Zeit zwischen 1054 und 1059, wahrscheinlich 1058, zugeschrieben, ebenso Schwabe, Studien S. 112, während Ältere das Werk für jünger halten. Trotz des chronologischen Irrtums c. 33 besteht, wie mich dünkt, kein Grund mehr als ein paar Jahre über 1054 herabzugehen.

Dogmengeschichtlich trägt die Schrift nicht gar viel aus. Denn die Probleme, um deren Lösung Lanfranc und Guitmund sich bemühten, kamen für Durand nicht in Betracht. Seiner Überzeugung nach handelte es sich in dem ganzen Streit nur um die Frage, ob in cibo dominico figura oder substantiva veritas sei (1 S. 1377). Er selbst vertrat den letzteren Satz als den Glauben der ganzen katholischen Kirche. Bemerkenswert ist seine Schrift dagegen, 1. weil sie die Stimmung zeigt, die unter den Gegnern Berengars herrschte; sein Widerspruch gegen die Lehre des Paschasius Radbert wurde als Angriff auf die Wahrheit des Christentums überhaupt betrachtet (1 S. 1377): Si aliquatenus admittitur tanta perversitas, ut in dominicis mysteriis nulla credatur veritas, sed umbratilis dumtaxat astruatur falsitas, . . quid rogo restat, nisi ut tota perierit professionis christianae disciplina? 2. weil sie anschaulich macht, wie widerwillig die älteren, rein traditionalistischen Theologen zu einer Erörterung theologischer Probleme sich entschlossen. Durands Grundsatz war: Hoc coeleste sacramentum credendum est potius quam discutiendum. Satius est enim aliquid dissimulanter ignorare quam quid inhoneste de re tanta diffinire (17 S. 1401). Er war überzeugt, daß die Aussprüche der Väter zur Lösung jedes Zweifels genügten: Patrum dicta diligentissime perpensa omnem de tanto mysterio solvunt ambiguitatem, haereticamque refellunt impietatem (20 S. 1406). Allerdings verhehlte er sich nicht, daß auch aus ihnen Bedenken erwachsen können; dann aber war sein Rat: ut quicunque codices divinorum tractatorum offenderit ac legendos revolverit, cautius singula percurrat, et ubi aliqua sibi obscurae rei oborta fuerit difficultas, suae tarditati, non doctoris imputet errori, ac proinde aut suo, si id processerit, studio quae dicuntur elaboret intelligere, sin minus catholici magisterio doctoris maturet addiscere, aut certe, si assequi unde agitur nequiverit, reverenter discat honorare (26 S. 1417). Dem entsprechend besteht ein großer Teil des Buchs aus zusammengetragenen Sentenzen älterer Theologen (c. 18 ff.). Durand beweist sich dabei als wohlbelesen nicht nur in den altkirchlichen Schriften (Hilarius, Ambrosius, Augustin, Hieronymus u. a.), sondern auch in Werken der Übergangszeit und des Mittelalters. Er citiert Cassiodor (22 S. 1408), Beda (19 S. 1404), Amalar (a. a. O.), Hinkmar (21 S. 1407), Fulbert (20 S. 1405). Bemerkenswert sind seine Mitteilungen über den Verlauf des Berengarschen Streites in den Jahren 1050 bis 1054 (c. 32 u. 33 S. 1421 ff.). **Hauck.**

Dutoit, Jean Philippe, gest. 1793. — Ein Verzeichnis seiner Hauptwerke in der Encyclopédie des sciences religieuses 9. Bd S. 168, Paris 1878; beizufügen sind die anonym erschienenen Schriften: L'onanisme ou discours philosophique et moral sur la luxure artificielle, Lausanne 1760 8°, das erste von Dutoit veröffentlichte Werk; Discours sur la vie et les écrits de Madame Guyon, o. O. u. J. 8°; Le nouveau prédicateur evangélique, ou sermons sur divers textes de l'Ecriture sainte et sur les sujets très importants du vrai christianisme; 1819 als 4. Band der philosophie chrétienne herausgegeben. — Jules Chavannes im Chrétien évangélique, Lausanne 1861 S. 289, 369, 634; ders., J. Ph. Dutoit, sa vie, son caractère et ses doctrines, Lausanne 1865; Herzog, Dutoit-Membrini, considéré sous le rapport de ses doctrines im Chrétien évang. 1865 S. 329 ff. und 377 ff.; Heppe, Geschichte der quiet. Mystik in der kath. Kirche, Berlin 1875 S. 515 ff.; Verdeil, Histoire du canton de Vaud 2. Aufl. 3. Bd S. 126—128.

Jean Philippe Dutoit, nach dem Namen seiner Mutter gewöhnlich Dutoit-Membrini genannt, um ihn von anderen gleichen Namens zu unterscheiden, ist ein Mystiker aus der französisch-reformierten Kirche des Kantons Waadt. Von Vinet in seiner Homiletik und Pastoraltheologie als excellent juge en fait de prédication gerühmt, ist er für uns um deswillen von besonderem Interesse, weil er eben ein Mystiker ist, weil er die mystischen Traditionen auf französisch-reformiertem Boden vertreten und gepflegt und in seinem Vaterlande im Stillen einen weithin reichenden Einfluß ausgeübt hat, sodaß das Urteil, Poiret sei der einzige französisch-reformierte Mystiker, einige Modifikation erleidet.

Geboren zu Moudon im Kanton Waadt im Jahre 1721, widmete er sich dem Studium der Theologie auf der Akademie von Lausanne und wurde 1747 Kandidat. Es vergingen mehrere Jahre, bis er eine bestimmte kirchliche Anstellung erhielt, aber diese Jahre waren für seine geistliche Entwickelung von entscheidender Bedeutung. Im Jahre 1750 wurde er von einer Krankheit befallen, in welcher eine moralisch-religiöse Umwandlung in ihm vorging, begleitet von merkwürdigen physischen Veränderungen. Dem Tode nahe, wie er meinte, legte er sich, einer Sitte der katholischen Frömmigkeit folgend, auf den Boden; da erschien ihm im Gesicht sein seit einigen Jahren verstorbener Vater, der ihm seine baldige Wiederherstellung ankündigte. Als er sich wieder erhoben, um einige Nahrung zu sich zu nehmen, hörte er eine Stimme: „Du wirst das Fleisch deines Erlösers essen und sein Blut trinken!" Augenblicklich fühlte er in seinem Leibe die Wirkung dieser Worte und in Zeit von einem Tage war seine Wiederherstellung so weit gediehen, daß der Arzt seinen Augen kaum trauen mochte. Bald darauf wurde Dutoit mit den Schriften der Frau Guyon (s. d. A.), besonders mit ihren „discours", bekannt und ihr enthusiastischer Verehrer. So begreift man, daß er die Verbindung mit einer jungen Dame, die er liebgewonnen hatte, abbrach und überhaupt den Entschluß faßte, niemals in die Ehe zu treten. Unterdessen predigte er öfter in den Kirchen von Lausanne, mit Salbung und Innigkeit, meist nach kurzen Noten, in freiem Vortrage. Ungeachtet der etwas ermüdenden Länge seiner Predigten fesselte er die Zuhörer und sah auch bedeutende Früchte seiner Reden, sei es, daß Feinde bei dem Ausgehen aus der Kirche sich versöhnten, sei es, daß der Stadtrat, durch seine auf Freundes-Aufforderung gehaltene Predigt bewogen, den Beschluß zurücknahm, wodurch während der Fastenzeit, da zugleich eine große Epidemie viele hinwegraffte, theatralische Vorstellungen gestattet worden waren. Doch konnte er sich nicht entschließen, eine feste Anstellung zu nehmen oder vielmehr, nachdem er eine solche im Jahre 1754 angenommen, als Frühprediger und Katechist, verzichtete er schon vierzehn Tage nachher darauf. Indessen entzog er sich keineswegs den allgemeinen Angelegenheiten der Kirche. Mit Schrecken sah er Voltaire drei Winter (von 1756 bis 1758) in Lausanne zubringen und daselbst das Gift seiner frivolen Sinnesart verbreiten. Er wendete sich deswegen an den bernerischen Landvogt in Lausanne, ihn erinnernd an die Verordnung der Regierung gegen Schriftsteller, welche Gottlosigkeit und Unglauben beförderten. Als der Landvogt entgegnete, daß Voltaire ein gar berühmter Schriftsteller sei, mit dem man Rücksichten haben müsse, erklärte Dutoit, daß, wenn der Landvogt seine Pflicht hierin nicht thue, er selbst nach Bern reisen, und bei der Regierung seine Klage vorbringen werde. Bald darauf verließ Voltaire für immer die Stadt, wo er, nach seinem eigenen Geständnisse, seine glücklichsten Tage verbracht hatte. Im folgenden Jahre (1759) verzichtete Dutoit, wie er sagte, bewogen durch ein anhaltendes Brustleiden, das ihn am Predigen hinderte, auf den geistlichen Stand und ließ seinen Namen aus der Liste der waadtländischen Geistlichen ausstreichen.

Seine Thätigkeit wurde dadurch nicht gemindert. Er ergab sich um so eifriger dem Studium der Schrift, der Kirchenväter, besonders der Mystiker. Er unterhielt einen lebhaften Briefwechsel mit bedeutenden Männern jener Zeit, Lavater, Bonnet, Johann Stapfer,

auch mit Auswärtigen aus verschiedenen Ländern, unter anderen mit dem Grafen Fleischbein, dem Übersetzer der Werke der Frau Guyon ins Deutsche. In Lausanne selbst sammelte sich um ihn ein kleiner Kreis von erweckten, strebenden Seelen. Dies sowie die Abneigung der zahlreichen Verehrer von Voltaire konnte nicht ermangeln, ihm nach und
5 nach Unannehmlichkeiten zuzuziehen. Bald blieb man nicht dabei, ihn für einen Sonderling, dessen Gehirn etwas abgeschwächt sei, auszugeben. Während eines Aufenthaltes in Genf im Winter 1766—1767 im Schoße der ihm befreundeten Familie Grenus machten ihm die Genfer allerlei Chikanen und streuten sehr nachteilige Gerüchte über ihn aus, sodaß er sich bewogen fühlte, sich, vom Stadtrate und von der Akademie in Lausanne ein
10 Zeugnis über sein früheres Leben ausstellen zu lassen, welches ihm in den ehrenwertesten Ausdrücken gegeben wurde. Bald darauf geriet er bei der Regierung von Bern in Verdacht wegen der „Dixme à Théophile", unter welchem angenommenen Namen Dutoit von allerlei Freunden Gelder zur Verteilung an Notleidende erhielt. Doch man bemerkte bald, daß aus diesem für die Armen entrichteten Zehnten für den Fiskus kein Nachteil
15 entstehen könne, was man befürchtet hatte. Auch seine Bücher und Schriften, die man untersucht hatte, erwiesen sich als ganz unschuldiger Art.

Daneben erfreuten ihn die Beweise von Liebe und Achtung, die er von vielen Seiten, auch aus der Ferne, erhielt. Sein Einfluß wurde immer größer und intensiver. Er war umgeben von der größten Verehrung, doch ohne dadurch zur Selbstüberhebung sich ver-
20 leiten zu lassen. Nicht einmal sein Bild durfte man machen. Er führte auch, gegen die Sitte der Zeit, kein Tagebuch, indem er sagte, daß die Tagebücher zur Eitelkeit und Selbstbespiegelung anreizen. Er starb am Todestage Ludwig XVI., am 21. Januar 1793. Nach Dutoits Tod näherte sich ein Teil seiner Anhänger, meistens Frauen, dem Katholicismus, die anderen aber kehrten in die Landeskirche zurück oder schlossen sich an
25 eine Sekte an.

So geartet war der Mann, von dem seine Verehrer rühmten, daß er in seinem Vaterlande die größte Stütze der Religion gewesen sei (s. die sogleich anzuführende Philosophie chrétienne I, 106, Anmerkung der Herausgeber). Dieses Urteil betrifft wesentlich auch den Einfluß, den er durch seine Schriften ausgeübt. Es kommen hier haupt-
30 sächlich zwei größere Werke in Betracht: 1. Philosophie divine etc. par Keleph ben Nathan 1793, 3 Bände, neue und sehr vermehrte Ausgabe eines Werkes, das der Verfasser 1790 unter anderem Titel hatte erscheinen lassen; 2. Philosophie chrétienne, 4 Bände, 1800 von den Verehrern des Mannes herausgegeben, eine Sammlung von Predigten, wovon der Verfasser bereits 1764 einen Teil (unter dem Titel Sermon de
35 Théophile) veröffentlicht hatte. Beide Sammlungen von uns abgekürzt Ph. d., Ph. chr. angeführt. Eine neue Ausgabe der Ph. chr. wurde 1819 veröffentlicht. Sodann veranstaltete Dutoit eine neue Ausgabe der Briefe von Frau Guyon, bereichert durch die Correspondance secrète de Mr. de Fénelon avec l'auteur, London 1767, 5 Bände. Vor dem 5. Bande steht eine Abhandlung von Dutoit, betitelt: Anecdotes et réflexions
40 sur cette correspondance. Derselbe besorgte auch einen neuen Abdruck der gesamten Werke der Frau Guyon in 40 Bänden, 35 in 8°, 5 in 12°. Kleineres übergehen wir.

Zwei Gesichtspunkte sind es, von denen Dutoit bei seinen Arbeiten ausgeht. Einesteils will er den Deismus, den Unglauben, die Schwärmerei, den Magnetismus u. dgl. bekämpfen, andererseits liegt ihm am Herzen, ein inneres Christentum, ein erfahrungs-
45 mäßiges Christentum zu empfehlen im Gegensatze gegen eine äußerliche Religion, gegen einen bloßen historischen Glauben, gegen ein auf der Oberfläche sich haltendes christliches Leben. Beide Gesichtspunkte verfolgt er in dem erstgenannten Werke, wovon der vollständige Titel ist: La philosophie divine, appliquée aux lumières naturelles, magique, astrale, surnaturelle, céleste et divine ou aux immuables vérités que Dieu a révélées
50 de lui-même et de ses oeuvres, dans le triple miroir analogique de l'univers, de l'homme et de la révélation écrite. Deutlicher ist der Titel des früheren Werkes, wovon, wie bevorwortet, die philosophie divine eine neue vermehrte Ausgabe ist: de l'origine, des usages, des abus, des quantités et des mélanges de la Raison et de la Foi. Es giebt fünf Arten des Nutzens (utilité, avantage) der Vernunft. Sie
55 ist eine Leuchte 1. in den irdischen Angelegenheiten, 2. in den menschlichen Wissenschaften und Künsten, 3. für die natürlichen und auf dem zweiten Range stehenden Tugenden, 4. um zum allgemeinen Glauben (croyance) an das Evangelium zu gelangen, im Unterschiede vom subjektiven Erfahrungsglauben (foi), 5. um den buchstäblichen Sinn der heil. Schrift zu finden. In der Ausführung handelt der Verfasser jedesmal weitläufig vom
60 Mißbrauche der Vernunft in jeder der fünf angeregten Beziehungen, und bei dem fünften

Punkte verbreitet er sich weitläufig über den mystischen Schriftsinn: überhaupt ist die Erörterung untermischt mit allerlei Digressionen und versehen mit einer langen Einleitung, die das erste Buch ausmacht. Die Erörterung über jene fünf Punkte selbst geht bis an das Ende des zweiten Bandes; der dritte ist ein Ganzes für sich und handelt von Gottes Wirksamkeit auf der Welt und auf den Menschen, insbesondere von des Menschen Freiheit, 5 von der Prädestination.

Die Philosophie chrétienne, bestehend aus Predigten, wovon übrigens viele in Betracht ihrer Länge nicht so, wie sie dastehen, können gehalten worden sein, sind, wie sich von vornherein erwarten läßt, besonders dazu bestimmt, das wahre innerliche Christentum zu empfehlen und darzulegen; allein auch in der Philosophie divine kommt vieles 10 darauf bezügliches vor.

Sehr deutlich spricht er sich über seine Auffassung des Christentums aus bei Anlaß von 2 Pt 1, 19: „Wenn der Aufgang aus der Höhe, der hl. Geist, über den Christen aufgegangen ist und den Strahl seines göttlichen Lichtes auf ihn geworfen hat, dann erfüllen sich alle Mysterien der Religion an ihm (dem Christen) selbst; er hat sie in sich 15 erfahrungsgemäß (expérimentalement), er besitzt sie, er hat darüber eine solche Gewißheit, daß er keiner Weissagung mehr bedarf; jener hl. Geist, indem er sein Licht ist, ist zugleich sein Orakel, seine Weissagung, seine Erkenntnis. Er hat nicht mehr nötig, zu sehen, er besitzt; was die Propheten angekündigt haben, ist in ihm eingeschrieben und eingegraben durch den untrüglichen Finger der ewigen Wahrheit (Ph. chr. I, 242); die 20 äußeren Beweise für das Christentum bewirken bloß croyance, können aber die innere Gesinnung nicht umwandeln. Näher wird das dahin bestimmt, daß Christus im Gläubigen geboren wird. Christus, sagt Dutoit, wird geboren im jungfräulichen und ursprünglichen Grunde des Inneren (dans le fond vierge et primitif de l'intérieur, Ph. chr. III, 429). Sowie Christus im Menschen geboren wird und wächst, so leidet er auch in 25 ihm, oder deutlicher zu reden, die Christen müssen dasselbe leiden, was Christus gelitten hat; als Beweis wird angeführt das Wort des Herrn Lc 23, 31: „denn so man das thut am grünen Holze, was will am dürren werden?" (Ph. chr. III, 372). So ist das Leben des Christen ein fortwährender Todeskampf, agonie, ein inneres Märtyrertum (a. a. O. S. 388). „Wie Christus für uns gelitten, so sollen wir für ihn leiden und 30 sterben, um uns mit ihm zu vereinigen. Das ist das Mark und das Wesen des Christentums, das, und nichts anderes" (Ph. chr. II, 19). Daher Christus nicht anders der Hohepriester für unsere Sünden ist, als wenn er im Innern unser Prophet und unser König ist, unser Prophet, um durch seinen Geist zu unserem Herzen zu reden, unser König, um sich in unserem Herzen Gehorsam zu verschaffen (Ph. chr. I, 149). Man 35 begreift, daß solche Dinge, mit Wärme und Lebendigkeit verkündigt und nach allen Seiten entwickelt und angewendet, außerdem unterstützt durch das Vorbild eines entsprechenden Wandels und Lebens, dem Manne Verehrer und Anhänger gewinnen mußten.

Es ist freilich nicht zu leugnen, daß, wie das überhaupt bei Mystikern der Fall ist, das Objektive des Erlösungswerkes wenn auch keineswegs geleugnet, so doch durch das 40 subjektive Moment überschattet wurde und so die Rechtfertigung durch den Glauben nicht zu ihrem Rechte kam. Daher Dutoit von den Herrenhutern nichts wissen will. Er versteht es treffend, ihre Mängel zu beschreiben und herauszuheben, aber das wahrhaft Evangelische erkennt er bei ihnen nicht an (Ph. d. II, 312). Ebensowenig will er wissen von den Jansenisten und von Calvin. Im dritten Bande der Ph. d. behandelt er weit- 45 läufig die betreffenden Lehren. Lobenswert ist das Bestreben, die Wirksamkeit der Gnade festzusetzen, ohne in die Härten des Partikularismus zu verfallen; aber eine irgendwie befriedigende Lösung der Probleme würde man vergebens bei ihm suchen. So verwirft er auch die Gewißheit des Gnadenstandes; er urteilt darüber im Sinne der katholischen Lehre (Ph. chr. III, 435). Sonderbarerweise führt er gegen die Gewißheit des Gnaden- 50 standes die Stelle Mt 8, 20 an, indem er sagt, daß diese Worte sich hauptsächlich auf die inneren Zustände beziehen, wo die Seele nichts findet, worauf sie sich stützen könnte. Ebenso begründet er die Ungewißheit des Gnadenstandes mit den Worten des Herrn Mt 28, 46: „mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?" — Der Christ — so lehrt er — müsse durch diese absolute Gottverlassenheit hindurchgehen, um zu Gott zu 55 kommen. Alle, die ihres Heiles gewiß sein wollen, nennt er propriétaires, d. h. solche, die noch ein eigenes Interesse haben, ja marchands avec Dieu, d. h. solche, die mit Gott markten, welche der Herr aus dem Tempel jagt, Jo 2, 15. „Solche Ansichten rauben Gott seine Ehre; diese giebt man ihm nur durch ein reines und blindes Ver-

trauen, welches weder den Weg noch das Ziel wissen will und welches mit Eli spricht: er ist der Herr, er thue, was ihm wohlgefällt, 1 Sa 3, 18; gewißlich ist das Vertrauen auf Gott gut, aber dasjenige, welches zwischen Gott und den Menschen die Gewißheit setzt, ist nicht das rechte Vertrauen; es führt zum geistlichen Stolze und zum Sichgehenlassen" (relâchement). Wer dürfte leugnen, daß dieser Fall vielfach eintritt? Aber es giebt denn doch andere Mittel dagegen, als das von Dutoit angegebene. — Was er angiebt, das steht bei ihm im Zusammenhange mit den echt quietistischen Sätzen über das Aufgeben alles eigenen Interesses für Zeit und Ewigkeit; die wahre Vernichtigung, durch die der Mensch hindurchgehen muß, besteht darin (Ph. d. III, 95). Er kennt auch das quietistische Gebet des Stillschweigens, das passive Gebet (Ph. d. II, 28, 227, 259). Doch ist anzuerkennen, daß solche Sätze, die in den Bereich des „pur amour" der Quietisten (eines ihm wohlbekannten Ausdruckes) gehören, bei dem Verfasser nur selten vorkommen. Ja, er berichtigt sie unwillkürlich, indem er z. B. lehrt, daß man wider Hoffnung doch hoffen müsse, während die mystisch-quietistische Virtuosität gerade in dem Aufgeben aller Hoffnung besteht. Dutoit wird aber durch seinen biblisch-protestantischen Geist vor quietistischen Extremen bewahrt. Bei alledem zeigt er sich als enthusiastischer Verehrer der Frau Guyon. Sie ist ihm ein Cherub in Hinsicht der Erkenntnis, ein Seraph in Hinsicht der Liebe (Ph. d. II. 215). Ihre Schriften sind göttliche Schriften (Ph. d. II, 29, 36), heilige Bücher, welche alle Thüren zum ewigen Leben öffnen. Der hl. Geist, der göttliche Logos selbst hat diese Bücher geschrieben mittelst der Hand dieser Frau; der Geist Gottes hat sich ihrer als eines Kanals, eines Organs bedient (Anecdotes et réflexions IV). Daher er als synonym die Wörter Mystiker, innerliche Menschen, Christen hinstellt. Quietismus, Mysticismus bezeichnet er als die Religion des Herzens und der Liebe, als das innerliche in Gott verborgene Leben, wovon der Apostel spricht (Kol 3, 8).

Sein Mysticismus hinderte ihn nicht, zu den höchsten theologischen Fragen aufzusteigen. Er kennt die neuerdings wieder in den Vordergrund tretende Frage nach der Ursache der Menschwerdung des Wortes, ob kosmisch oder soteriologisch; er löst die Frage in ersterem Sinne: „Das Wort wäre Fleisch geworden, wenn auch kein Mensch und kein Engel hätte erlöst werden sollen, nur wäre das Wort dann in seiner Herrlichkeit, nicht aber leidend erschienen" (Ph. d. I, 266). Dabei fehlt es freilich nicht an sonderbaren Ansichten, Bibelauslegungen, wie wir bereits angedeutet haben. So behauptet er, Adam sei gefallen noch vor Erschaffung des Weibes. Nachdem er über seine Einigung mit dem göttlichen Logos Langeweile empfunden hatte, wurde das Weib, das er in sich trug, von ihm getrennt (Ph. d. II, 86). Um die Sündlosigkeit Jesu zu erklären, steigt er zu Adam vor dem Falle auf; der Keim seiner Menschheit war in Adam vor dem Falle, sowie der Keim der göttlichen Maria (Mutter des Herrn) in Eva vor ihrem Falle war, darum heißt er des Menschen Sohn (Ph. d. I, 62). Die Sündlosigkeit Jesu war aber auch vorbereitet durch die heiligen, frommen Männer des Alten Bundes, die nicht gesündigt haben in der Weise Adams, Rö 5, 14 (ibid.): „Diese heiligen Männer waren die Vorbilder dessen, der kommen sollte, d. h. seine Menschheit sollte gebildet, zusammengesetzt werden aus den heiligen Teilen, den nicht verunreinigten Bruchstücken (lambeaux) dessen, was in den Patriarchen das Heiligste war, um von allen diesen in ihrer Vereinigung ein Ganzes zu machen, welches der Mensch Jesus Christus sein sollte". Das nennt Dutoit „göttlichen Adel, göttliche Affiliation, mittelst einer verborgenen Transmission geschehen; es gehört in den Bereich der höchsten, göttlichen Metemsomatose, d. h. Transport von Wesen zu Wesen (d'être à être) und von Leib zu Leib" (ibid.). Das hängt wohl zusammen mit dem, was Frau Guyon (Briefe Bd V, 528) von der communication des esprits lehrt: les esprits purifiés s'écoulent les uns dans les autres. So wie Dutoit Jesum in der ihm vorausgehenden heiligen Menschheit wurzeln läßt, so lehrt er auch, daß das Kreuz ein durch die ganze Natur verbreitetes sei. Diesem Satze ist ein eigenes Kapitel in der Ph. d. I, 342 ff. gewidmet, wobei der Verfasser in Spielereien sich verliert. Am sonderbarsten nimmt sich bei einem protestantischen Schriftsteller die alles Ernstes vorgetragene Lehre von der unbefleckten Empfängnis der Jungfrau Maria aus. Dutoit nimmt an, daß Gott in den Eltern der Maria, Joachim und Anna, die natürlichen Funktionen des Zeugens und Empfangens reinigte, sodaß sie rein, heilig und verdienstlich wurden. Dies leitet er davon ab, daß Gott die Sache schon lange vorbereitet hatte „par une consécution dès les saints patriarches". Jener abnormen Vorstellung, welche Dutoit auch mit seiner Lehre von der Erbsünde in Zusammenhang bringt, widmet er ein eigenes Kapitel in seiner Ph. d. III, 247. Noch führen wir an, daß Dutoit bisweilen der Sprache Gewalt anthut, um seine eigentümlichen Ideen darin ausdrücken zu können; so sind die Ausdrücke allu-

mement, ennaturer, ennaturation gewiß nicht korrekt, vielleicht aus mystischen Schriften entlehnt.

Soviel über diesen merkwürdigen, seiner Zeit wohlbekannten, jedoch seitdem fast verschollenen Mann, der gewiß auf viele Seelen heilsam eingewirkt hat. Wir begreifen aber, daß die waadtländische Erweckung (réveil), die seit den ersten Jahren der Restauration 5 eingetreten, sich mit Dutoits eigentümlicher Richtung nicht eigentlich befreunden konnte. Sie suchte gesundere Nahrung und hat sie auch gefunden. **Herzog †. (E. Choisy.)**

Du Vergier, Johann, gest. 1643. — Reuchlin, Geschichte von Port-Royal, 2 Bde 1839—1844.

Johann Du Vergier (oder du Verger) de Hauranne war 1581 zu Bayonne aus 10 adeligem Geschlecht geboren. Seinen Namen Saint-Cyran erhielt er als Abt des Klosters Saint-Cyran-en-Brenne in Touraine. Die theologischen Studien machte er hauptsächlich zu Löwen, wo mehr die Kirchenväter, namentlich Augustin, als Scholastik getrieben wurden (s. Bajus Bd II S. 364, 15 ff.). Entscheidend war die Freundschaft, welche er mit einem bedeutenden Zöglinge jener Universität, C. Jansen, 1605 in Paris schloß. Sie blieb ebenso 15 innig, als sie früh auf große Zwecke gerichtet war. Der Widerwille gegen die an der Pariser Universität herrschende Scholastik trieb sie, die reine, gesunde Lehre in den alten Kirchenvätern, zumal in Augustin, zu suchen. Diese hatte für sie den ganzen Reiz des Altertums, der Neuheit und des Geheimnisses. Von 1611—1616 lebten sie vereint auf einem Landsitze bei Bayonne ganz dieser Forschung, auch durch die ihnen vom Bischof auf- 20 getragenen Kirchenämter wenig abgezogen. Jansen kehrte 1617 nach Löwen zurück.

Der Kardinal Richelieu soll St. Cyran als einen Mann von brennenden Eingeweiden charakterisiert haben. Er hatte von Natur etwas bizarres, stachlichtes; „er brannte vielmehr als er leuchtete", sagt St. Beuve. Schon 1609 versuchte er sich als kasuistischer Schöngeist in der „Question royale", welche eine Apologie des, besonders zum besten 25 des Königs begangenen, Selbstmordes war. So schrieb er noch 1615 zur Rechtfertigung des ihm günstigen Bischofs von Poitiers, welcher in seiner bischöflichen Stadt an der Spitze von Truppen die Reformierten bekämpft hatte, und häufte Beispiele aus der Bibel und der Kirchengeschichte zu dessen Ehren. — Der Jesuite Garasse hatte 1625 die beliebtesten Schöngeister der Zeit des Atheismus beschuldigt. Durch das Ärgernis, welches dieser 30 durch seine taktlose Behauptung gab, schien unserm Abbé „die Majestät Gottes entehrt". Er schleuderte gegen ihn seine Somme des Fautes et Faussetés contenues en la Somme théologique du P. Garasse . . Paris 1624, 4°, und in demselben Jahre noch zwei andere Schriften. Die Somme théologique erlitt die Zensur der Sorbonne. Diesem Umstande schreiben die Jansenisten den Haß der Jesuiten gegen Saint-Cyran 35 zu; dieser versäumte übrigens keine Gelegenheit wider sie aufzutreten.

Im J. 1622 ließ sich Saint-Cyran in Paris nieder, blieb jedoch in stetem Verkehr mit Jansenius über ihre gemeinsame „große Angelegenheit". Er spricht in seinen Briefen mit Nachdruck aus, daß er nicht weniger „esprit de principauté" habe, als einer, der nach der Weltherrschaft trachte (vielleicht als: Richelieu), er suche auch seinen Vertrauten 40 „un désir de royauté" und den höchsten Ehrgeiz einzuflößen. — Er hatte Gelegenheit, bedeutende Kirchenmänner, z. B. Vincent de Paula, sich zu verpflichten. Ihn suchte er mit seinen Reformideen zu entzünden; eines Tages sagte er zu demselben: „Ich bekenne Euch, daß mir Gott wirklich große Erleuchtung geschenkt hat; er hat mich erkennen lassen, daß es keine Kirche mehr giebt — nein, es giebt keine Kirche mehr! — und zwar seit 45 fünf- oder sechshundert Jahren. Früher war die Kirche wie ein großer Fluß mit klarem Wasser; jetzt aber ist, was uns als Kirche erscheint, lauter Kot. Das Bett dieses schönen Stromes ist noch dasselbe, aber, es sind nicht mehr dieselben Wasser". — Gegen andere ließ er sich also vernehmen: „Das Konzil zu Trient war vor allem eine politische Versammlung", und: „Die ersten Scholastiker und St. Thomas selbst haben die größten Ver- 50 heerungen angerichtet".

Dabei hüllte er sich gewöhnlich in das größte Mysterium ein und verschmähte politische Mittel nicht. Die Korrespondenz der beiden Freunde wurde immer mysteriöser und seit einem Besuche bei Jansen in Löwen im Jahre 1621 wird sie in einer Geheimsprache weiter gesponnen. 55

Vielleicht veranlaßte ihn die angebotene Stelle eines Hofpredigers bei der Gemahlin König Karls I. zum Versuche, die gallikanischen Grundsätze auch für die katholische Kirche Englands zu verfechten und nach den Anschauungen der Kirchenväter zu vergeistigen. Marc Anton de Dominis hatte unter Jakob I. schon ähnliches angestrebt.

Die Mönche, namentlich die Bettelorden, wozu sich auch die Jesuiten zählten, hatten seit Errichtung eines anglikanischen Episkopats das meiste für die katholische Kirche in England gethan. Eben bei Gelegenheit der Verehelichung Karls I. mit Henriette von Frankreich hatte der Papst einen Engländer, Smith, mit dem Titel eines 5 apostolischen Vikars und Bischofs von Chalcedon in partibus nach England geschickt, welcher die bischöflichen Rechte fest zu Handen nahm; er hob die zu weit ausgedehnten Privilegien der Mönche auf, namentlich die Vollmacht derselben, ohne Erlaubnis der bischöflichen Behörden die Sakramente zu erteilen. Die dadurch am meisten betroffenen Jesuiten stellten nun Behauptungen auf, wodurch der Episkopat gegen die Mönche sehr 10 heruntergesetzt erschien. Die Sorbonne, durch die bischöflich gesinnten Katholiken um Hilfe angerufen, verdammte solche Sätze der Jesuiten. 1531 erschien ein lateinisches Werk: Petri Aurelii theologi opera, Paris Fol., das Saint-Cyran zugeschrieben wurde. Es ist jedoch großenteils, wo nicht ganz, von seinem Neffen Herrn von Barcos, jedoch unter seinem Einflusse geschrieben. Er sagt: „Es handelt sich um die bischöfliche Gewalt; 15 kann ohne sie eine besondere Kirche bestehen? Ist man jeder besonderen Kirche nach göttlichem Rechte einen Bischof schuldig? Bedarf die Kirche eines Bischofs in der Verfolgung, auch wenn seinethalben eine stärkere Verfolgung zu fürchten wäre?“ — Denn letzteres würde in England eintreten, behaupteten die Jesuiten, wenn man durch einen päpstlichen Bischof den anglikanischen Episkopat reize. Wie die Kirche nach dem Tode 20 eines Papstes zeitenweise eines Papstes entbehren könne, so könne eine Provinz derselben auch unter besonderen Umständen eines Bischofs entraten. — Aurelius dagegen behauptet, damit würde von den Jesuiten wie von den Protestanten eine unsichtbare Kirche mit bloß unsichtbarem Haupte, Christo, zum besten ihres Ordens aufgerichtet werden, während Aurelius selbst das Recht der Jurisdiktion für den Bischof wesentlich an die Salbung des 25 inneren Geistes bindet. Die Jesuiten aber werfen dem Gallikanismus vor, er mache aus dem Kirchenregiment eine Aristokratie, wolle sie mit parlamentarischen Konzilien und Majoritäten dem Zufall preisgeben, während Aurelius das Recht der Tradition ebendadurch vertreten sieht. Die Behauptung der Jesuiten, der Papst sei der allgemeine Bischof, von ihm emaniere die Gewalt der Bischöfe, — sei eigennützige Schmeichelei, wodurch sie die geraubte 30 bischöfliche Gewalt an sich zu bringen suchten. — Während die Jesuiten die großen Rechte der Äbte in England daher ableiten, daß das Christentum durch Mönche daselbst eingeführt worden sei, beruft sich Aurelius auf die großen Verdienste der gallikanischen Kirche, namentlich auch um die englische, zumal zur Überwindung des Pelagianismus, den jetzt wie einst die Mönche wieder einschmuggeln. — Da das Recht, die Firmung zu er- 35 teilen, den Bischöfen vorbehalten war, setzten die Jesuiten die Notwendigkeit der Firmung herab, sie sei neque necessitate medii neque necessitate praecepti zum Heil nötig, zumal wenn einer bei der Taufe das Chrisma empfangen. Darüber spann sich ein Streit zwischen Sirmond, dem berühmten Jesuiten, und Aurelius aus. Die ganze Stellung der Weltgeistlichkeit und Orden zu einander, welches der vorzüglichere Stand sei, kam zur 40 Frage. — Nach Aurelius ist dasjenige häretisch, was einem klaren Ausspruch der heiligen Schrift widerspricht, und gilt ihm dies auch für historische Thatsachen. — Die assemblée générale du clergé adoptierte das Buch mit großem Danke, sie ließ es 1641 und 1646 auf ihre Kosten neu auflegen. Erst als der Streit über Jansens Augustin entbrannt war, verdammte sie es 1656. Wir benützten die Ausgabe: Petrii Aurelii theo- 45 logi opera, jussu et impensis cleri gallicani denuo in lucem edita, Parisiis 1646, excudebat Ant. Vitré, regis, reginae regentis et cleri gallicani typographus.

Die beiden Freunde waren längst einverstanden, daß sie als Träger für ihre Reform-Ideen einen Orden nötig hätten, da solche die einmal angenommenen Ansichten mit der 50 größten Zähigkeit verteidigten. Sie hatten durch vielerlei Gefälligkeiten sich die Kongregation des Oratoriums gewinnen wollen, was teilweise gelang. Viel wichtiger aber war es, daß St. Cyran 1635 Gewissenslenker der Abtei Port-Royal wurde, mit deren Geschichte sein Leben von seinem 56. Lebensjahre an zusammenfällt, daher das wesentliche davon unter Port-Royal. Er war Direktor, der geistige Vater der „Einsiedler“ namentlich der drei Brüder 55 Le Maitre und Lancelot, welche sich nahe dem Kloster Port-Royal bei Paris seit 1636 sammelten, und die er durch seine Konferenzen über die hl. Schrift anspornte „wie ein Adler seine Jungen durch Flügelschläge“. — Der Laxheit gegenüber, welche in der römischen Kirche herrschte, stellte er besonders das Sakrament des Priestertums in das schärfste Licht. „Die Privatpredigt im Beichtstuhl, wo die Seelen geheilt werden, die öffentliche Predigt — „ein 60 schrecklicheres Mysterium als das Meßopfer“ —, worin die Seelen in Gott gezeugt werden,

„erfordern eine ganz besondere Gnade Gottes." In aller Strenge faßte er das Wort von Fr. v. Sales: „Unter 10 000, welche die Priesterweihe erhielten, ist kaum einer, der jene Gnade besitzt." — Der Katholicismus der Jansenisten erprobt sich besonders auch dadurch, daß dieser namentlich die Übung der Sakramente an der strengeren Gnadenlehre schärfte. Die „schreckliche Majestät Gottes" war St. Cyran stets gegenwärtig. 5

Der Neid anderer, laxerer Beichtväter wurde ihm erst durch das Mißtrauen Richelieus fatal. Dieser fühlte sich als Staatsmann in seinen Planen, als Theologe in seinen Ansichten durch einen Mann geärgert, welcher für Schmeichelei und Versprechungen ebensowenig zugänglich war, wie für die Furcht. Diese beiden empfindlichen Seiten Richelieus stießen mit der Lehre St. Cyrans zusammen, daß zur Buße Liebe zu Gott gehöre. Er 10 wurde am 14. Mai 1638 (acht Tage vorher war Jansen gestorben) in den Donjon von Vincennes abgeführt, wo er fünf Jahre bleiben mußte.

In diesem harten Gefängnisse aber „zeugte er noch mehrere Söhne der Buße", namentlich den Dr. A. Arnauld; als 1640 Jansens Augustin erschien, rief er die Seinigen zum kühnsten Kampfe für Gottes Gnade auf, und warf jede Rücksicht auf sein und ihr 15 Schicksal weit hinter sich.

Endlich zwei Monate nach Richelieus Tod, 6. Februur 1643, wurde er, aber körperlich gebrochen, in Freiheit gesetzt. Gemäß seinem **stantem mori oportet** führte er sein Werk als Oberbeichtvater und in Schriften mit aller Kühnheit fort, „um vor Gott nicht zu scheitern". Er erlebte noch die durchschlagende Schrift Arnaulds vom häufigen 20 Kommunizieren; am 11. Oktober starb er am Schlage. Ein Einsiedler von Port-Royal, der an Krücken gekommen war, kehrte, nachdem er seine Füße geküßt, ohne jene heim. Herz, Eingeweide, Hände behielt Port-Royal als Reliquien.

Wegen seiner weiteren Schriften, welche er als gereifter Mann schrieb, seiner Briefe, der Auszüge daraus und der Quellen über sein Leben verweise ich auf den zweiten Band 25 meiner Geschichte von Port-Royal, S. 636 und 637. — Ein treffliches Porträt dieses seines Urgroßoheims besaß der als Redner in der französischen Deputiertenkammer bekannte, auch unermüdliche Prosper Duvergier Hauranne. Es ist von dem Port-Royal befreundeten Ph. von Campagne gemalt. **(Reuchlin †) Pfender.**

Dwight, Timoth. s. Edwards Jon. und seine Schule. 30

E.

Eadmer, gest. 1124. — Die Schriften gesammelt bei MSL 159. Bd; über Einzelausgaben s. u. — Th. Wright, Biographia Brit. lit. 2. Bd S. 80; Liebermann, Anglo-Norm. Gesch.-Quellen 1. Bd 1879 S. 284 ff.; ders. in den hist. Aufsätzen dem Andenken von G. Waitz gewidmet 1886 S. 156 ff.; Ragey, Eadmer, Paris 1892.

Eadmer, Edmer, Ediner, ist wahrscheinlich um 1060 geboren, kam schon als Knabe 35 in das Kloster bei der Christuskirche in Canterbury, wurde dort Mönch und schloß sich enge an Anselm v. Canterbury an. Dieser hielt ihn in so hohem Ansehen, daß er Urban II. bat, ihm denselben beizugesellen, damit er nach seinen Befehlen sein Leben ordnen sollte. Er wurde 1120 zum Bischof von St. Andrews gewählt, aber Mißhelligkeiten über seine Konsekration bewogen ihn, in sein Kloster zurückzukehren. Er 40 starb daselbst wahrscheinlich am 13. Januar 1124. Eadmer gehört zu den bedeutendsten englischen Schriftstellern seiner Zeit. Seine Schriften sind: 1. **Historia novorum in Anglia,** in 6 Büchern, sie behandelt die Geschichte der drei letzten Erzbischöfe von Canterbury, Lanfrank, Anselm, Radulf; 1623 in London von Joh. Selden herausgegeben; abgedruckt in der Gerberonschen Ausgabe von Anselms Werken. Neue Aus- 45 gabe von M. Rule, London 1884; Auszüge in den MG SS XIII S. 139 ff. 2. **Vita Anselmi archiep. Cantuar.** bei Gerberon, in den AS Apr. II S. 866, bei MSL 158. Bd, Rule, Auszüge in den MG SS XIII S. 140 ff.; dazu die Mirac. bei Liebermann GQ S. 303. 3. **Epistola ad monachos Wigornienses de electione episcopi und ad monachos Glastonienses de corpore s. Dunstani** bei Wharton, Anglia 50

sacra II S. 222 und 238. 4. Die Leben Bregwins von Canterbury, Oswalds von York, Odos von Canterbury, in Whartons Anglia sacra II und in den AS. Aug. V., und Juli II. 5. Das Leben Wilfrids von York, bei den Bollandisten April III und bei Raine, The Historians of the Church of York 1. Bd 1819. Außerdem einige früher 5 fälschlich dem Anselm zugeschriebene Schriften: de excellentia b. Mariae v., de quatuor virtutibus, quae fuerunt in b. Maria v., de beatitudine coelestis patriae, de similitudinibus S. Anselmi. **Herzog † (Schöll).**

Eadmund, Edmund, gest. 870. — Abbo v. Fleury, Vita s. E. bei Surius AS VI S. 465; darnach bei MSL 139. Bd S. 507 ff. Neue Ausgabe von Th. Arnold, Rerum Brit. 10 med. aevi script. Th. 96. Die Biographie ist Dunstan von Canterbury gewidmet, dem Abbo seine Nachrichten verdankte. Sie sind legendarisch.

Im Jahre 855 übergab König Offa, um sein Leben in Rom zu beschließen, die Krone von Ostangeln (der Halbinsel nördlich und östlich von Cambridge) an den 15jährigen Eadmund. Er regierte in Demut, ein Schirm der Schwachen, Witwen und Waisen, 15 lernte den Psalter auswendig; „sein ganzes Leben war eine Vorbereitung auf das Märtyrtum". Um 870 landeten Scharen heidnischer Dänen, erschlugen die Geistlichen, schändeten die Nonnen, verbrannten Kirchen und Wohnungen. Eadmund versuchte zuerst Widerstand, lehnte die ihm gemachten Bedingungen, als seinen Unterthanen und der Religion schädlich, ab, und wurde auf dem Rückzuge in einem Verstecke gefangen. Auch jetzt lehnte er die 20 Anträge ab, „da er nie einwilligen werde, den Gott, welchen er anbete, zu beleidigen". Er wurde nun mit Ruten zerfleischt und geduldig betend dann zum Ziel der Pfeile der Barbaren gemacht, endlich am 20. November (welcher daher sein Kalendertag ist) 870 enthauptet. Seine Reliquien wurden später auf seinem Erbgute Bury St. Eadmund (Edmundsburg) beigesetzt. Es geschahen die gewöhnlichen Wunder. An der Stelle der aus ein25 gerammelten Bäumen erbauten Kirche führte Kanut 1020 eine prächtige Kirche und Abtei auf. Viele Vornehme ließen sich daselbst begraben. Ein National-Konzil zu Oxford 1122 setzte das Fest des St. Eadmund unter die englischen Feiertage. Besonders verehrten ihn die Könige von England als ihren Patron, aber Heinrich VIII. ließ die Abtei zerstören, obgleich seine Schwester Katharina, Witwe Ludwigs XII. von Frankreich, daselbst be30 graben war.

Außer ihm sind zu nennen: 2. Eadmund, König und Bekenner, und 3. der 1247 kanonisierte Eadmund, auch Engländer, welcher 1234 zum Erzbischof von Canterbury geweiht, aber wegen seiner Verteidigung der Ansprüche der römischen Kirche vertrieben wurde und den 16. November 1242 in Frankreich starb. Über ihn W. Wallace, Life of 35 s. Edmund of Canterbury, London 1893. **Reuchlin † (Schöll).**

Ebal, s. Palästina.

Ebed Jesu, gest. 1318 als nestorianischer Metropolit von Nisibis und Armenien. — Litt.: Bibl. Orient. III, 1, 1—362; A. G. Hoffmann in Bertholdts kritischem Journal 14, 288; W. Wright in Enc. Brit. 22 (1887) 855 = a short history of Syriac Literature (1894) 40 p. 285—289.

Ebed Jesu, nach nestorianisch-arabischer Aussprache 'Abdîscho' (Audîscho'), Sohn des Baruch (bar Berîkha), wird von den Kirchenhistorikern hauptsächlich citiert wegen seines gereimten Katalogs der syrischen Schriftsteller, in welchem er in 4 Teilen die alttestamentlichen, neutestamentlichen, die aus dem Griechischen übersetzten und die ursprüng45 lich syrischen, namentlich nestorianischen Schriften bespricht. Ausgaben von Abrah. Ecchellensis (Rom 1653 12°), von Jos. Sim. Assemani 1725 in B.O. III, 1. 1—362 mit lateinischer Übersetzung u. Kommentar; englische Übersetzung bei G. P. Badger, the Nestorians and their Rituals (1852, 2 p. 361—379). Nach Badger wurde das Werk, an dessen Schluß E. seine eigenen Schriften aufzählt, 1298 verfaßt.

50 Von den dort genannten Schriften sind mehrere verloren oder wenigstens zur Zeit noch unbekannt, z. B. ein Kommentar über das A. und NT, das Buch Katholikos über das Erdenleben Jesu, das Buch Skolastikos gegen alle Häresien, das Buch der Geheimnisse der griechischen Philosophie, zwölf Traktate über alle Wissenschaften. Veröffentlicht ist

2. das dogmatische Werk Margaritha, das in 5 Teilen Gott, Schöpfung, Christo55 logie, Sakramente und letzte Dinge behandelt, bei A. Mai, Scr. Vet. N. C. 1841 X, 2. 317—341 syr., 342—366 lateinisch; eine englische Übersetzung bei Badger 2, 380—422; sorgfältige Inhaltsangabe B.O. III, 1. 352—360.

3. Der Nomocanon, eine Sammlung von Synodal-Kanones bei Mai 169—190. 191—331 (syr.); 1—22. 23—168 (lateinisch); Inhaltsübersicht B.O. 332—351; ein chronologischer Auszug bei Lagarde, Praetermissa S. 90—93.

4. Als Dichter suchte E. die Künsteleien der Araber nachzuahmen und zu überbieten, zumal im Paradisus Eden, einer Sammlung von 50 theologischen Gedichten, in zwei Teilen (Henoch und Elias), mit der Trinität beginnend, mit der Auferstehung schließend; herausg. von Gabriel Cardahi (Beryti 1889 erster Teil), im Auszug mit lat. Uebersetzung von H. Gismondi (ebenda 1888); vgl. Th. Nöldeke, ZdmG 43 (1889) 675—682; aus älterer Zeit B.O. 325—332, Zingerle ZdmG 29 (1875) 496—555; Cardahi, de arte Poetica Syrorum (1875) 53—57.

Über seine übrigen Werke s. Wright. E., der um 1285 Bischof von Singar und des Arabergebiets, um 1291 Metropolit von Nisibis (Zoba) wurde, gilt als der letzte bedeutende Schriftsteller der Nestorianer, kann aber an Bedeutung mit seinem etwas älteren Zeitgenossen unter den Jakobiten Georg Abulfaradsch Bar Ebraia nicht verglichen werden.

Der Name Ebed-Jesu („Knecht Jesu") ist bei den Syrern häufig, wohl seit dem 4. Jahrhundert; vgl. M. v. Z., Ebedjesu. Ein Bild aus der Märtyrerzeit der persischen Kirche des 4. Jahrhunderts, Regensburg 1871; H. Feige, Die Geschichte des Mar ʿAbhdîšôʿ und seines Jüngers Mar Qardagh (Kiel 1889). —

Über einen andern Bischof desselben Namens, der unter Pius IV. zur römischen Kirche übertrat, der letzten Sitzung des Trienter Konzils anwohnte, in der Vorhalle der sixtinischen Kapelle abgebildet ist s. Khayyath, Syri orientales (Rom 1870) S. 124.

(R. Gosche †) **Eb. Nestle.**

Ebed Melech s. Jeremia.

Ebel, J. W. s. Schönherr, J. H.

Ebenbild Gottes. — Tilemann Cragius, de imagine Dei in primis parentibus ejusque destructione et renovatione explicatio et confessio cum praefat. Ph. Melanthonis, Viteb. 1549; D. Andr. Osiander, an filius Dei fuerit incarnandus, si peccatum non introivisset in mundum. Item de imagine Dei quid sit. Ex certis et evidentibus scr. scr. testimoniis et non e philosophicis humanae rationis cogitationibus deprompta explicatio. Montereg. Pruss. 1550; Matth. Flacius, de essentia originalis justitiae s. imaginis Dei. Basil. 1568; Mart. Chemnitz, tract. de imagine Dei in hom. Viteb. 1570; Dav. Rungius, examen controversiae de imag. Dei in hom. contra Bellarminum. Witteb. 1603; Georg Zeaemann, controversia difficillima de imagine Dei in primo hom. statuque innocentiae (Campidon. 1619). Francof. 1621; Tim. Ducatius, de imagine Dei in hom. sive de natura hominis integra et corrupta. Genev. 1625; Joh. Meisner, de protoplastis ad imaginem Dei creatis, Witteb. 1657, de imagine Dei in hom. Lips. 1661; Seb. Schmidt, tr. de imagine Dei. Argentor. 1659; Cotta, de rectitudine hominis primaeva. Tub. 1753; G. Wernsdorf, de reliquiis imag. div. Viteb. 1720; J. Gfr. Körner, diss. hist. theol. de imagine divin. Wittenb. 1763; Thoden van Velzen, comm. theol. de hominis cum Deo simil. Groning. 1835; Sell, Ueber die Gottbildlichkeit des Menschen, Friedberg 1856; (Keerl, Der Mensch, das Ebenbild Gottes, sein Verhältnis zu Christo und zur Welt. I. Die Schöpfungsgeschichte und die Lehre vom Paradies, Basel 1861. II. 1, Der Gottmensch, das Ebenbild des unsichtbaren Gottes; Basel 1866. Die 2. Abteilung dieses Bandes, welche erst die Lehre vom Menschen als dem geschöpflichen und relativen Ebenbild Gottes enthalten sollte, ist nicht erschienen); C. Wittichen, Die Idee des Menschen, Gött. 1868; W. Engelhardt, Die Gottesbildlichkeit des Menschen, JdTh 1870, 1, S. 27 ff.; Zöckler, Die Lehre vom Urstand des Menschen, geschichtlich und dogm.-apolog. untersucht, Gütersl. 1879; Rud. Rüetschi, Geschichte und Kritik der kirchlichen Lehre von der urspr. Vollkommenheit und vom Sündenfall, Leiden 1881; H. H. Wendt, die christl. Lehre von der menschl. Vollkommenheit, Gött. 1880; Nöldechen, Die Lehre vom ersten Menschen bei den christl. Lehrern des 2. Jahrh., ZwTh 1885, S. 462 ff.; Ruckgaber, Die natürliche Integrität des Menschen, Tüb. kath. Quart.-Schrift 1869, 1; J. H. Oswald, Religiöse Urgeschichte der Menschheit d. i. der Urzustand des Menschen, der Sündenfall im Paradies und die Erbsünde, nach der Lehre der kath. Kirche, Paderborn 1881; M. F. Roos, Fundamenta psychologiae ex scr. scr. coll. Tub. 1769; Chr. H. Zeller, Kurze Seelenlehre, gegründet auf Schrift und Erfahrung, Calw 1850; J. T. Beck, Umriß der bibl. Seelenlehre, 3. Aufl. Stuttg. 1871; Delitzsch, System der bibl. Psychologie, 2. Aufl. 1861; v. Rudloff, Die Lehre vom Menschen auf dem Grunde d. göttl. Offenb., 2. Aufl. Gotha 1863; E. Wörner, Bibl. Anthropologie, Stuttg. 1887. Außerdem die Lehrbb. der Dogmatik und der Symbolik.

Die Gottesbildlichkeit des Menschen gehört zu den Grundanschauungen der Offenbarungsreligion. Als Thatsache wird sie ausgesprochen in dem Schöpfungsbericht Gen 1, 26. 27; 5, 1, sowie im Anschluß daran Gen 9, 6; Sap 2, 23; Si 17, 3; Ja 3, 9;

1 Ko 11, 7; als Aufgabe und Bestimmung erscheint sie Eph 4, 24; Kol 3, 10; 1 Jo 3, 2 (vgl. Rö 8, 29 mit 2 Ko 3, 18. 4, 4; Kol 1, 15; 1 Ko 15, 49). Sie stammt von Gott und pflanzt sich fort durch die Zeugung Gen 5, 3, woraus sich begreift, daß Lc 3, 38 die Herkunft Adams von Gott das letzte mit den übrigen vollkommen gleichartig ausgedrückte Glied der rückwärts verfolgten Genealogie Christi bildet. Sie ist so unverkennbar, daß Paulus Act 17, 28 selbst das Zeugnis der Heiden für dieselbe aufzurufen im stande ist. Es liegt nahe, daß ohne diese Anschauung der Gedanke der Gotteskindschaft nicht möglich wäre, wenn gleich die Offenbarungsreligion nie nach Analogie des homerischen *Ζεῦς πατὴρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε* von einer allgemeinen Gotteskindschaft aller Menschen um dieses Ursprungs willen redet, sondern die Gotteskindschaft durch die von der göttlichen Erwählungs- und Erlösungsliebe ausgehende *υἱοθεσία* zu stande kommen läßt, die sich darum auch nicht auf alle erstreckt, obwohl sie sich schließlich allen darbietet. Es ist das gottesbildliche Geschlecht, welches zur Kindschaft bestimmt ist, und Gottesbildlichkeit ist das Gut, das Gesetz und die Hoffnung der Kindschaft (1 Jo 3, 1. 2). Wie sehr dieser Gedanke der Gottesbildlichkeit in dem der Gotteskindschaft erhalten ist, ergiebt sich aus der Forderung der Heiligkeit bezw. Vollkommenheit, wie Gott heilig und vollkommen ist, „auf daß ihr Kinder seid eures Vaters im Himmel", Le 11, 44 f. 19, 2 ff. 20, 7 f.; 1 Pt 1, 15 f.; Mt 5, 45. 48. Vgl. auch die Mahnung Eph 5, 1: *γίνεσθε μιμηταὶ τοῦ θεοῦ ὡς τέκνα ἀγαπητά* Eph 5, 1. Darauf weist auch der Zusammenhang zwischen *πνεῦμα υἱοθεσίας* und *πνεύματι θεοῦ ἄγεσθαι* Rö 8, 14. 15; vgl. m. V. 11; 2 Ti 1, 14; 1 Ko 6, 19; 1 Pt 4, 14 und ebenso zwischen der *ἐλευθερία τῆς δόξης τῶν τέκνων τοῦ θεοῦ* Rö 8, 21 und dem *μεταμορφοῦσθαι τὴν αὐτὴν εἰκόνα ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν καθάπερ ἀπὸ κυρίου πνεύματος* 2 Kor 3, 18. Vgl. Eph 1, 14. Gottesbildlichkeit ist Gabe, Aufgabe und Bestimmung des Christen, und daß dies nicht verschiedene miteinander unvereinbare Auffassungen der Sache sind, wird nirgend deutlicher als 1 Jo 3, 1—3.

Darin hat von Anfang an in der Kirche Übereinstimmung geherrscht, daß die Gottesbildlichkeit des Menschen oder das, was ihn zum Bilde Gottes macht, in seiner Ausrüstung mit Vernunft und Freiheit bezw. freiem Willen bestehe und daß diese Ausrüstung auf der Art der Wirksamkeit des Geistes in ihm beruhe. Nur vereinzelt ist die Gottesbildlichkeit auch auf den Leib bezogen, indem man denselben im Zusammenhang mit der christlichen Auferstehungshoffnung nicht mehr wie die stoische Philosophie wesentlich als Schranke des Geistes oder der Seele fassen konnte. Dabei dachte man teils an Unsterblichkeit (Tatian, Iren., Tertullian, Ps.-Justin), teils wie Diodor von Tarsus, Greg. Naz. und Chrys. an eine solche Beschaffenheit des Körpers, daß der Gegensatz der Sinnlichkeit zum Geist, wenn gleich vorhanden, sich doch nicht eher geltend machen konnte, als bis sie infolge des Falles das Übergewicht erlangte. Daß die Beziehung der Gottesbildlichkeit auf die Herrschaft über die Natur nur selten (von Chrys., Cyrill von Al. u. a.) hervorgehoben wurde, ist nur zufällig und berechtigt nicht zu der Annahme, daß man jemals dieselbe ausgeschlossen habe. Das wesentliche, was immer betont wurde, blieb die **anima rationalis**. Die Differenzen, wie sie bis in die Gegenwart hineinreichen, haben ihren Grund darin, daß die Lehre von dem gottesbildlichen Wesen des Menschen unwillkürlich zur Lehre von dem Urstande wurde (vgl. den Art. Gerechtigkeit, ursprüngliche).

Von Anfang an steht nämlich die Frage nach dem Ebenbilde Gottes im Menschen unter dem Gesichtspunkte eines ganz oder teilweise verlorenen Gutes. Nur Justin scheint eine Ausnahme zu machen. Daß er mit dem Gedanken der Gottesbildlichkeit des Menschen rechnet, obwohl er in den uns erhaltenen Schriften das Wort nicht gebraucht, ist unzweifelhaft. Daß sie ihm wesentlich als zu erfüllende Aufgabe und als zu erreichende Bestimmung vor Augen steht (vgl. **Apol. 2, 6. dial. c. Tr. 124**), schließt nicht aus, daß er auch die Ausrüstung des Menschen für seine Bestimmung mit Vernunft und Freiheit durch *σπέρματα λόγου*, die Bildung Adams zu einem *οἶκος τοῦ παρὰ τοῦ θεοῦ* (**dial. 40**) schon zur Gottesbildlichkeit rechnet. Aber er sieht diese Ausrüstung weder als durch die Sünde Adams verloren gegangen noch auch nur als vermindert an. Allerdings leidet die ganze Menschheit gegenwärtig thatsächlich unter dem Übergewicht der sinnlichen Triebe über die Vernunft. Aber dieses Übergewicht ist nur indirekt durch die Sünde des Erstgeschaffenen bewirkt und beruht nicht auf einer durch dieselbe eingetretenen und von da ab sich fortpflanzenden Verschlechterung der menschlichen Natur. Es kommt vielmehr in einem jeden nur durch ihn selbst zu stande. Denn unter dem verführenden Einfluß der seit Adams Fall in der Welt vorhandenen Sünde wiederholen alle den Abfall des Erstgeschaffenen, machen sich dadurch diesem gleich und verfallen so dem Gericht und der

Verdammnis, statt Unsterblichkeit in einem gottgleichen Dasein zu empfangen. Nur die Offenbarung des ganzen Logos in Christus und die damit sich zusammenschließende Vergebung der Sünde setzen den Menschen wieder in den Stand, seine angeborene, mit der Ausrüstung des Erstgeschaffenen vollkommen gleiche Fähigkeit erfolgreich für seine Bestimmung zu verwenden.

So kann auch Justin sich der Erkenntnis nicht entziehen, daß wenigstens die Lage, in der sich das gottesbildliche Wesen des Menschen gegenwärtig infolge der Sünde befindet, eine andere ist, als im Anfang, und daß also die Sünde dasselbe beeinflußt. Von da aus erklärt es sich, daß ihm genau genommen bis Pelagius niemand in der Anschauung von der sich vollständig gleich gebliebenen, ungeschädigten Gottesbildlichkeit gefolgt ist. Denn wenn auch Irenäus die Auffassung vertritt, daß Vernunft und freier Wille den Nachgebornen ebenso eignen wie dem Erstgeschaffenen und daß auch Adam zwar zur Vollkommenheit aber nicht in Vollkommenheit erschaffen sei, so spricht er sich daneben doch auch dahin aus, daß der Erstgeschaffene und wir durch ihn das Sein nach dem Bilde und der Ähnlichkeit Gottes verloren haben und dies erst durch Christum wieder empfangen. Dies sind nicht, wie Wendt meint, unvereinbare Anschauungen, wenn man nur beachtet, wie Irenäus den Fall Adams erklärt und worin er die Bedeutung Christi sieht. Adam ist gefallen und hat die Ähnlichkeit von sich geworfen, weil er das Bild, nach dem er geschaffen war, nicht sah, weil der Logos unsichtbar war. Der Fleisch gewordene Logos zeigt das Bild und stellt im Zusammenhang damit in uns die Ähnlichkeit so her, *daß sie Bestand hat*. Dies stimmt damit, daß der Erstgeschaffene zwar zur Vollkommenheit, aber nicht vollkommen erschaffen ist, — ein Unterschied wie zwischen *τέλειος* und *τετελειωμένος* Phi 3, 12. 15. Freilich ist damit gegeben, daß Vernunft und Freiheit, welche das Wesen der Gottesbildlichkeit ausmachen, nicht als rein formale und gegen Inhalt und Objekt neutrale Vermögen angesehen werden. Als solche erscheinen sie aber auch weder bei Justin noch bei dem ihm am nächsten stehenden Theophilus, welcher den Anfänger unsers Geschlechts zwar nicht unsterblich, aber auch nicht sterblich geschaffen sein läßt, so daß er immerhin höher steht als wir, die wir von ihm her dem Tode verfallen sind, den er durch seine Sünde bewirkt hat. Darum ist es nur folgerichtig, wenn im Zusammenhang mit der Bedeutung Christi die Gottesbildlichkeit des menschlichen Wesens fortan zugleich auf die sittliche Seite bezogen wurde, freilich nicht überall in gleichem Sinne. Nach Justin sind die ersten Menschen durch die Verbindung des Geistes mit der Seele zwar ein Ebenbild der Unsterblichkeit Gottes, aber ohne daß ihnen damit die sittliche Güte anerschaffen wäre, welche vielmehr ihr eignes Produkt sein soll und vermöge des Geistes sein kann. Ebenso läßt Clemens den Erstgeschaffenen geschickt zur Tugend, nicht aber im Besitz derselben und deshalb zwar nicht vollkommen, aber auch nicht unvollkommen sein. Aber obwohl er dieses „geschickt sein zur Tugend" allen in gleicher Weise wie dem Anfänger des Geschlechtes zuschreibt, ist doch die Möglichkeit, dieser Anlage gemäß sich zu bethätigen, durch die von Adam überkommene Sterblichkeit eingeschränkt. Die Gottesbildlichkeit als Besitz von Vernunft und Freiheit ist die gleiche, die Lage aber, in welcher sich der damit begabte Mensch befindet, ist nicht mehr die gleiche wie bei Adam vor seinem Falle. Sie wird erst wieder die gleiche, wenn Christus mit seiner Lehre uns begegnet und sich erziehend unser annimmt, und das rechte Objekt der Erkenntnis und des Willens darbietet.

Somit wird die Wirklichkeit des Guten nicht als zum Inhalt der anerschaffenen Gottesbildlichkeit des Menschen gehörig gefaßt, denn nur für Gott ist das sittlich gute Natur, für den Menschen Aufgabe. Darum unterschied man gern, wie schon Irenäus, wenn auch in anderem Sinne, gethan, das *κατ' εἰκόνα* und *καθ' ὁμοίωσιν* des Schöpfungsberichtes und bezog *κατ' εἰκόνα* auf die Anlage, *καθ' ὁμοίωσιν* teils auf die Vollendung, zu der der Mensch bestimmt sei (so namentlich Origenes), teils auf die Bethätigung des *κατ' εἰκόνα* in der Richtung auf Gott, also auf die Aufgabe. Immerhin aber blieb doch der Unterschied zwischen uns und dem Erstgeschaffenen bestehen, daß bei vollständiger Gleichheit der Aufgabe wie der Befähigung doch die Bedingungen, unter denen wir sie haben, ebenso anders geworden sind, wie sie bei Adam durch den Fall andere geworden sind.

Bedeutend weiter geht im Anschluß an diese Unterscheidung Athanasius. Er kennt die Anlage und Befähigung des Erstgeschaffenen nicht ohne ihre Bethätigung, ohne ihre Richtung auf das richtige Objekt. Er sieht die Aufgabe Adams in der Bewahrung der in Befähigung und Bethätigung bestehenden Ähnlichkeit mit Gott, um dadurch die Bestimmung zur gottgleichen Unvergänglichkeit zu erreichen. Er sagt (opp. ed. Paris. 1698, II, 516 dial. de trin. III, 16): *οἱ τὰς πράξεις τοῦ σώματος θανατοῦντες καὶ*

ἐνδεδυσκόμενοι τὸν καινὸν ἄνθρωπον τὸν κατὰ θεὸν κτισθέντα ἔχουσι τὸ κατ' εἰκόνα· τοιοῦτος γὰρ ἦν ὁ Ἀδὰμ πρὸ τῆς παρακοῆς, cf. ibid. 17. Die beiden Gregore, Chrysostomus u. a. geben dann den Unterschied des Anfangszustandes von dem Vollendungszustand ganz auf und treten damit auf die Seite der lateinischen Väter, deren 5 Grundgedanke in der Formulierung Tertullians zum Ausdrucke kommt: haec imago censenda est Dei in homine, quod eosdem motus et sensus habeat humanus animus et deus (adv. Marc. II, 16). Es bleibt zwar bei der Auffassung, daß die Gottesbildlichkeit des Menschen in der anima rationalis bestehe. Es wird aber von Augustin betont, daß dieser anima rationalis ursprünglich und notwendig in Kraft des 10 Beistandes des zu seinem Werk sich bekennenden Gottes Eigenschaften eignen, welche jetzt verloren sind, jene Richtung auf das Gute, deren lineamenta sich noch bei den Heiden finden. Von da ab ist die Geschichte dieses Lehrstücks wesentlich die Geschichte der Lehre von der justitia originalis (vgl. den Art. Gerechtigkeit, urspr.). In Verfolg der pelagianischen und semipelagianischen Streitigkeiten und unter Anwendung der nie aufgegebenen 15 Unterscheidung zwischen imago und similitudo sowie im Zusammenhang mit der dualistischen Auffassung des Verhältnisses von Leib und Seele, Sinnlichkeit oder Materie und Geist und der logischen Unterscheidung von Substanz und Accidens bildete sich die scholastische Anschauung von dem in puris naturalibus geschaffenen Menschen, dessen Gottesbildlichkeit in der Ausstattung mit Vernunft und freiem Willen bestehe. Diese anima 20 rationalis ist die pars superior, welche die pars inferior des Menschen, die Sinnlichkeit zu beherrschen die Aufgabe hat, welche aber, um das zu vermögen, noch besonderer göttlicher Hilfe bedarf, durch die dann die Unterordnung, die justitia debita und endlich die similitudo zu stande kommt — ganz entsprechend der Lehre von der Aufgabe des gefallenen und erlösten Menschen, sich ein meritum de congruo und dann de condigno 25 zu erwerben. Die durch solche göttliche Hilfe zu stande gebrachte Unterordnung bezw. justitia debita ist ein accidens, denn die anima rationalis ist, was sie ist, auch ohne diese justitia debita, darum ist sie ein donum superadditum entsprechend der justitia infusa dessen, der sich dieselbe in Kraft der Taufgnade durch sein meritum de congruo erworben hat. Sie ist justitia originalis, weil sie, obgleich accidens, und darum lo- 30 gisch später als der Akt der Schöpfung des Menschen, doch nicht das zeitlich spätere ist. So ergab sich jene Lehre von der Gottesbildlichkeit des Menschen, welche noch heute die Lehre der katholischen Dogmatik ist.

Ihr zuzustimmen war für die Reformatoren unmöglich; was dort als Accidens galt, war für sie so notwendig, daß sie nun vielmehr in der justitia originalis das Wesen 35 des göttlichen Ebenbildes im Menschen sahen, womit natürlich zugleich die Unterscheidung zwischen imago und similitudo hinfällig wurde. Vgl. Joh. Gerhard, loci IX, cap. 1 § 18—23. Der Mensch ist ad imaginem Dei in initio in veritate, sanctitate et justitia creatus, Form. Conc. 1, 10. Die reformierten Lehrer lassen dem status integritatis nur das donum perseverantiae fehlen. Die Energie des Gegensatzes gegen 40 die scholastische Lehre brachte es mit sich, daß man den Menschen bezw. die Seele zwar als das Subjekt dieser Prädikate, nicht aber selbst als Bild Gottes ansehen wollte, weil dann auch, wie Joh. Gerh. sagt, inter hominem et peccatum originale nulla foret differentia (l. c. cp. 3, § 95) und von einer mutabilitas und amissibilitas des göttlichen Ebenbildes nicht mehr die Rede sein könne. Darauf beruht es, daß z. B. Baier, theol. pos. 45 1, 3, 6—15 das Bild Gottes erklärt als perfectiones accidentales intellectui et voluntati primorum hominum concreatae, also anscheinend wie die Scholastik, aber nicht wie diese, um Substanz und Accidens im Bilde Gottes selbst zu unterscheiden, denn in diesen perfectiones besteht die Substanz des Bildes Gottes. Ohne sie ist der Mensch nicht Bild Gottes. Gemeint ist, wie J. Gerhard sagt, daß Heiligkeit und Gerechtigkeit 50 dem Menschen eignen nicht per essentiam, sed per inhaerentiam. Solus Deus ita justus et sanctus est ut sit ipsa justitia et sanctitas. Man vgl. den doppelten Gebrauch des Begriffs Natur F. C. I, 1, 21. Indes wurde das irreführende dieser Ausdrucksweise doch empfunden, weshalb Baier selbst zwischen imago Dei generaliter und specialiter accepta unterscheidet und unter ersterer ipsum esse spirituale animae 55 humanae samt der Unsterblichkeit des Leibes und der Herrschaft über die Kreatur versteht. König und Quenstedt unterscheiden dafür imago Dei improprie und proprie dicta.

Was man zum Ausdruck bringen wollte, war klar, nämlich daß Gottesbildlichkeit ohne diese perfectiones der justitia originalis ein wesenloser Schemen sei; nachher kam 60 der Gegensatz gegen Flacius hinzu. Der Fehler, der begangen wurde, lag in der Bestim-

mung des Verhältnisses der **justitia originalis** zur Seele selbst, also der Eigenschaften zum Wesen. Indes beherrscht zunächst nicht die Erkenntnis dieses Fehlers, sondern das Bedenken gegen eine schöpferisch gesetzte sittliche Qualität die weitere Lehrbildung. Aus diesem Grunde beziehen die Socinianer und Arminianer das Ebenbild Gottes im Menschen auf die Herrschaft über die Kreaturen. Dagegen hielt der Supranaturalismus und ebenso 5 der Rationalismus die religiössittliche Anlage als das Wesen der Gottesbildlichkeit fest, nur daß der Rationalismus weder von einem Verluste noch auch von einer durch den Fall des Erstgeschaffenen bewirkten Verderbnis derselben etwas wissen wollte.

Erst die neuere Dogmatik unterscheidet bestimmt zwischen der Gottesbildlichkeit des Menschen und dem Urstande, was ja um so notwendiger erscheint, als die Formulierung 10 **imago Dei seu justitia originalis** nicht leisten kann, was sie soll, nämlich den Urstand als im Wesen des Menschen begründet und den gegenwärtigen Stand als einen Mißstand, als ein Mißverhältnis des Menschen zu seinem eignen Wesen aufzuzeigen. Dazu kommt, daß thatsächlich die Religion der Offenbarung und insbesondere gerade das Christentum dazu nötigt, trotz der Differenz unsers gegenwärtigen Standes mit unsrem Wesen die 15 Gottesbildlichkeit des Menschen als unverloren und unverlierbar anzuerkennen, und zwar im Einklange mit der heiligen Schrift und ohne Widerspruch gegen Kol 3, 10 und Eph 4, 24. Denn die Unterscheidung zwischen **imago divina improprie** und **proprie dicta** oder **generaliter** und **specialiter accepta** reicht nicht hin, um die Thatsache zu erklären, daß 1 Ko 11, 7; Ja 3, 9; Gen 9, 6. 5, 3 mit besonderem Nachdruck die Gottesbildlich- 20 keit des Menschen hervorgehoben wird. Die Schwierigkeit, den Urstand als verloren und die Gottesbildlichkeit als unverloren anzuerkennen, ist nur zu lösen durch die richtige Bestimmung des Verhältnisses zwischen Wesen und Eigenschaften im Menschen. Sind die Eigenschaften das zum Was gehörige Wie, worin das Wesen in seinem Verhältnis und Verhalten zu Anderem zur Erscheinung kommt, so gehört freilich zur Gottesbildlichkeit des 25 Menschen ein anderer Stand, als der gegenwärtige, und zwar, weil der gegenwärtige Stand sich auf die Sünde zurückführt, ein ursprünglicher, der Sünde vorausgehender **status integritatis**, der sich aus dem gottesbildlichen Wesen des Menschen als seine ursprüngliche Erscheinung ergiebt. Daß dann in dieser Erscheinung eine zu dem Wesen sich gegensätzlich verhaltende Änderung eingetreten ist, ohne doch das Wesen selbst aufzuheben, hängt 30 damit zusammen, daß, wie Tertullian **adv. Marc.** 2, 6 sagt, nur Gott **natura bonus** ist, der Mensch **institutione**, oder mit dem Unterschiede zwischen Schöpfer und Geschöpf, mit dem Wesen des geschöpflichen Ebenbildes Gottes, für welches die Ebenbildlichkeit Gabe und Aufgabe zugleich ist.

Die Einführung des Begriffs der Persönlichkeit in die Anthropologie durch Kant und 35 in die spezielle Theologie durch Jakobi war für die Weiterbildung unseres Lehrstücks von entscheidender Bedeutung. Die gesamte neuere Dogmatik sieht die Gottesbildlichkeit des Menschen in dem, was ihn über den Naturzusammenhang, dem er angehört, erhebt, also darin, daß er kreatürliche Person ist, befähigt und bestimmt, nicht bloß mit der Natur, der er eingeordnet ist, Gott untergeordnet zu sein, sondern zugleich der Natur übergeordnet für 40 Gott und in der Gemeinschaft mit Gott, ihm zugehörig zu sein, m. a. W. das, was er durch Gott ist, durch sich selbst zu sein. Ein allerdings nicht unwesentlicher Unterschied besteht nur, wie weit die Wirklichkeit des Anfangs schon eine Verwirklichung der Bestimmung in sich geschlossen haben und damit zugleich in der Frage, wie weit der gegenwärtige Zustand sich von dem des Anfangs unterscheide oder wie weit der ursprüngliche Zustand 45 noch der gegenwärtige sei. Hier liegt ein tiefgehender Unterschied vor zwischen Schleiermacher, Biedermann, Pfleiderer, Lipsius, Ritschl einerseits, C. J. Nitzsch, Dorner, Kähler, Hofmann, Kahnis, Frank andererseits, der hauptsächlich in der Frage nach dem geschichtlichen Urstande zu Tage tritt. Während ein solcher von den einen (Schleiermacher, Biedermann) verneint und statt dessen der Dogmatik die Aufgabe gestellt wird, von der Bestim- 50 mung des Menschen zu handeln (Ritschl, Wendt), sehen andere in ihm nur einen Stand der Unschuld, von welchen nichts weiter ausgesagt werden könne, als daß noch kein Gesetz der Sünde regiere (Kaftan), wogegen namentlich C. J. Nitzsch, Dorner, Frank „eine wesentliche Beziehung zum Vernünftigen und Guten und ebendaher zu Gott", „einen natürlichen Zug zum Guten, eine natürliche Liebe zu Gott" anerkennen. 55

Die Lehre von der Gottesbildlichkeit des Menschen hat auch in der Fassung der Lehre vom Urstande nicht den ihr neuerdings zugeschriebenen Zweck, an ihm die Lehre von der Sünde zu orientieren. Vielmehr zeigt gerade die reformatorische Lehrbildung aufs unzweideutigste, daß sie selbst orientiert ist an der von den Reformatoren gewonnenen und bezeugten Sündenerkenntnis. Sie ist nur der unabweisbare Ausdruck dafür, daß die Sünde mit 60

dem Wesen des Menschen in Widerspruch steht und schlechterdings keine Erklärung aus seiner Endlichkeit, seiner Anlage u. s. w. verträgt. Von der Erkenntnis der Sünde aus und mit der Bejahung des göttlichen Urteils über dieselbe steht dem Christen die durch die Schöpferthat Gottes gesetzte Gottesbildlichkeit des menschlichen Wesens fest, deren Inhalt 5 und Bedeutung sich natürlich ganz erst im Zusammenhang mit der Heilsoffenbarung und der durch sie bewirkten Erkenntnis der Liebe Gottes erschließt. Damit legitimiert sich auch der Schöpfungsbericht Gen 1, 27. 2, 7, dessen Zusammenhang mit dem Urteil der Offenbarungsreligion über den Zusammenhang zwischen Sünde und Tod in Gen 3, 7 vgl. mit 2, 9 vorliegt. Wenn Gen 2, 7 die Gottesbildlichkeit darauf zurückführt, daß der Geist 10 Gottes, auf den alles Leben zurückweist, in besonderer Weise das Lebensprinzip des Menschen sei, so entspricht dies wiederum der der Offenbarungsreligion eignen und durch sie gewirkten Erkenntnis der Sünde und des Zusammenhanges zwischen Sünde und Tod, gemäß deren auch die Heilsverheißung als Verheißung des Geistes auftritt. Wenn aber Thatsache und Art des menschlichen Lebens auf dem Geiste und der Art, wie der Mensch 15 des Geistes teilhaftig ist, beruhen, so ist die Sünde ein Widerspruch gegen diese Bestimmtheit des Menschen durch den Geist, und es begreift sich die eigentümliche Erscheinung des Gewissens, d. h. des Bewußtseins, in welchem der Sünder als Zeuge wider sich selbst auftritt und sich so den Zwiespalt bezeugt, in welchem seine sündige Wirklichkeit mit seinem eigentlichen Wesen steht, das darauf angewiesen ist, eosdem sensus ac motus habere 20 quae habet Deus. Deshalb ist, wie C. J. Nitzsch mit Recht hervorhebt, in dieser sittlich-religiösen Bestimmtheit und nicht im Intellekt (Kaftan) das eigentliche, den Menschen von der Natur unterscheidende Wesen der geschaffenen Persönlichkeit, ihre Gottesbildlichkeit zu sehen. Der Intellekt ist nicht Wesen, sondern Konsequenz der Ebenbildlichkeit des Menschen. Indem aber der Mensch als Persönlichkeit in seiner Gabe zugleich seine Aufgabe hat, so daß er zugleich 25 durch sich selbst sein soll, was er durch Gott ist, ergiebt sich die Möglichkeit, diese Aufgabe im Widerspruch mit seinem Wesen ungelöst zu lassen, ihre Lösung zu versagen um den Preis der Verzichtleistung auf seine Selbstständigkeit und Freiheit und auf die unauflösliche Gemeinschaft mit Gott, auf das ewige Leben, als dessen Gegenteil im umfassendsten Sinne der Tod anzusehen ist. Die Erhaltung des Menschen für die Erlösung in 30 Kraft des göttlichen Liebeswillens macht es begreiflich, daß auch der sündige Mensch noch Gottes Bild ist, aber nur so, daß er die darin liegende Aufgabe und Bestimmung nicht mehr in eigner Kraft (A. C. 1, 9 p. 52), sondern nur noch in Kraft der Erlösung erreichen kann. Diese erst giebt ihm durch ihre Selbstdarbietung nicht bloß die Freiheit der Wahl, sondern auch die Macht erfolgreicher Bethätigung der Freiheit wieder, vgl. Jo 35 1, 12. — Wenn 2 Ko 4, 4; Kol 1, 5 (vgl. Hbr 1, 3) Christus als *εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου* bezeichnet wird, und dies allerdings nicht unter Absehen von seiner Menschheit gesagt ist, so hat es doch auch weder den Zweck, ihn zu kennzeichnen als einer der ist, was wir sind, noch ihn als denjenigen hinzustellen, der ist, was wir sein sollen, sondern als denjenigen, in dem wir haben, was wir an niemanden haben, nämlich wahrnehmbarer- 40 weise das, was der unsichtbare Gott selbst für uns ist, Vergegenwärtigung Gottes (vgl. Jo 14, 9). Daraus freilich erklärt sich dann auch Rö 8, 29; 2 Ko 3, 18, ohne daß es des Rückgangs auf den Logos als das ewige Urbild des Menschen seis im Sinne der Logoslehre, seis im Sinne der Theorie Kaftans von der Erscheinung Christi als eines notwendigen Ereignisses in der Geschichte der Menschheit bedarf. **Cremer.**

45 **Eber,** Paul, gest. 1569. — Quellen und Litteratur. Briefwechsel z. T. noch ungedruckt in Gotha, München, Breslau (Stadt-Bibl.) und a. a. O. Vieles gedruckt in CR III—IX (dazu Ergänzungen in Bindseil, Supplementum und ZKG IV; ferner bei J. Voigt, Briefwechsel der berühmtesten Gelehrten mit Herzog Albrecht, Königsberg 1841 S. 234 ff.; Sixt, P. E. [s. u.] S. 223 ff.; G. Loesche, J. Mathesius II S. 249 ff.; Einzelnes in Unschuld. 50 Nachr. 1713, 705 ff.; 1740, 7 ff.; 1744, 23 ff.; Seelen, Philocalia epistolica, Lübeck 1728 S. 35 ff.; Literar. Museum 1778 II, 1 S. 148 ff. — Biographie: Einzelne Angaben in den späteren Ausgaben seines Calendarium historicum, z. B. Witeb. 1579; Chr. H. Sixt, Dr. P. E., der Schüler, Freund und Amtsgenosse der Reformatoren, Heidelberg 1843; ders., P. E. Ein Stück Wittenberger Lebens aus den Jahren 1532—1569, Ansbach 1857; Th. Pressel, 55 P. E., Elberfeld 1862 [in Leben und ausgew. Schriften der Väter und Begründer der luth. Kirche, VIII (Supplement-Bd)]; G. Buchwald, Dr. P. E., Leipzig 1897 (populär, aber mit guter Kenntnis der Quellen). — Seine Lieder: J. Mützell, Geistl. Lieder der Evang. Kirche aus dem 16. Jahrhundert, Berlin 1855 S. 482 ff.; Ph. Wackernagel, Das deutsche Kirchenlied I 272, IV 3 ff.

60 Paul Eber wurde als Sohn des armen, aber rechtschaffenen und frommen Schneiders Hans E. am 8. November 1511 in der von Würzburg an Brandenburg-Ansbach verpfändeten

„fürstlichen Reichsstadt" Kitzingen in Franken geboren, einer Stadt, die überraschend viele ihrer Söhne damals zu höheren Studien entsendete (s. das Verzeichnis bei Buchwald S. 25 ff.) und schon Martini 1523 eine evangelische Kastenordnung aufrichtete. Bis zum 12. Jahre daheim vorgebildet, wurde er am 1. Mai 1523 vom Vater der Lateinschule in Ansbach übergeben. Krankheitshalber nach Hause zurückgerufen, wurde er unterwegs am 5 1. Mai 1524 (s. Calend. hist. 1579 p. 159) von einem Pferde, dessen Benutzung dem müden Knaben gestattet war, abgeworfen und geschleift. Die traurige Folge war Verkrümmung des Rückens, Verkümmerung der körperlichen Entwicklung, ein häßliches und unansehnliches Äußere. Blieb er nun auch zeitlebens „von person klein und elend von wegen seines leibs gebrechlichkeit", so galt doch von ihm, was unter seinem Bilde (Witebergae 10 apud Gregorium Brunonem) zu lesen ist: Quid spectas teneros artus? in corpore parvo | Saepe etiam pietas ingeniumque viget. Es entschied sich jetzt, daß er sich gelehrter Laufbahn zuwenden sollte. 1525 konnte er die unter Joh. Ketzmanns Leitung stehende Lorenzerschule in Nürnberg beziehen, hat dann aber in den folgenden Jahren wohl auch das berühmte 1526 gegründete Aegidiengymnasium (Eoban Hessus, 15 Joach. Camerarius u. a.) besucht. Nürnberg wurde ihm zur altera patria (Liter. Museum II, 1 S. 155). Der Rat und wohlhabende Bürger unterstützten den armen, aber reich begabten Knaben. Mit Beihilfe des Kitzinger Rates und einzelner Nürnberger Wohlthäter konnte er 1532 nach Wittenberg pilgern, wo er am 1. Juni eintraf (Calend. hist. p. 192). Hier bildeten Luther und Melanchthon ihn weiter. Letzterer wurde sehr bald auf ihn 20 aufmerksam (CR II 647 u. 714), schenkte ihm sein besonderes Vertrauen und zog sich in ihm einen der treuesten und innerlich gleichartigsten Schüler, sein „Repertorium" und „Schatzkämmerlein" heran. Am 27. April 1536 wurde er Magister, und schon im April 1537 trat er in die philosophische Fakultät ein, wurde 1541 mit festem Gehalt als Professor der lateinischen Sprache, später als Professor der Physik, angestellt. Er ver- 25 waltete das Dekanat 1542 und 1550, das Rektorat 1551/52. Er nahm junge Leute als Kostschüler ins Haus, die er mit peinlicher Gewissenhaftigkeit anleitete und überwachte. 1541 begründete er seinen Hausstand mit der Nürnbergerin Helene Kuffner, deren Mutter in zweiter Ehe mit dem Leipziger Diakonus Vinc. Stang vermählt war. Seine Vorlesungen erstreckten sich über das weite Gebiet der artes liberales; besonders erklärte er latein. 30 Schriftsteller, las über Natur- und Weltgeschichte, aber z. B. auch über Anatomie (CR XII, 28). Viele seiner akademischen Anschläge finden sich in den Scripta publ. proposita 1540—1553 (Witeb. 1553). Aus dieser Berufsthätigkeit erwuchsen ihm verschiedene litterar. Arbeiten: mit Melanchthons Hilfe (CR VI 818) die Contexta [spätere Aufll. Brevis] populi Judaici historia a reditu ex Babylonico exilio usque ad ultimum 35 excidium Hierosolymae (Pfingsten 1548), die viele Auflagen erlebte, z. B. lateinisch 1560, deutsch noch Nürnberg 1623, französisch 3. édit. 1567, dann wieder 1604. Sie bringt Auszüge aus Philo, Josephus und den Kirchenvätern. Mit Kasp. Peucer zusammen: Vocabula rei nummariae . . volucrum et piscium appellationes, 1549 und seitdem öfters aufgelegt und vermehrt. Am berühmtesten wurde sein mit Melanch- 40 thons Beihilfe verfertigtes Calendarium historicum, ein gereinigter Heiligenkalender und zugleich Geschichtskalender, der aber auch dem Besitzer Raum läßt, Gedenktage des eignen Lebens u. dgl. beizuschreiben; zuerst 1550 (vgl. Strobel, Neue Beiträge zur Litteratur bes. des 16. Jahrhunderts I [1790] S. 156 ff.), dann häufig vermehrt, auch ins Deutsche und Französische übersetzt. Auch seine Schrift De vita et scriptis C. Plinii, 1556, ist 45 hier zu nennen. — Luthers kurz vor seiner letzten Reise nach Eisleben an E. gerichtetes Mahnwort, seines Paulus-Namens eingedenk zu bleiben und an Pauli Lehre festzuhalten, siehe bei Ratzeberger ed. Neudecker S. 132. Durch die Mannhaftigkeit, mit der er in der Kriegsnot 1546/47 neben Bugenhagen und Cruciger in Wittenberg aushielt, erwarb er hohes Ansehen unter den Kollegen. Als am 8. Dezember 1556 der Professor des AT.s 50 Joh. Forster — zugleich Prediger an der Schloßkirche — starb, schlug die Universität für beide Aemter E. als Nachfolger vor. Kurfürst August bestätigte die Wahl, und am 21. Juni begann er die neue Thätigkeit mit einer Vorlesung über Jesajas. Ehe er aber noch sein Predigtamt übernahm, erging an ihn der Befehl, Melanchthon nach Worms zum Kolloquium zu begleiten (CR IX, 186), wo er als notarius fungierte (Lib. Decan. 55 p. 40 ff.). Hier gewann er sehr günstige Eindrücke von den anwesenden Calvinisten Beza, Farel, Budaeus u. a., mit denen er viel verkehrte, und denen er sich auch in der Lehre vom Abendmahl näherte (vgl. CR IX 381 und C. Peucer, Tractatus historicus de clariss. viri Ph. Melanchthonis sententia de controversia coenae Domini, Ambergae 1596 p. 31). Zu Weihnachten 1557 von Worms heimgekehrt, erhielt er 60

am 6. Januar 1558 mit Selnecker zusammen von Bugenhagen die Ordination (Lib. Decan. p. 43) und hielt am 9. Januar seine erste Predigt in der Schloßkirche. Aber noch in demselben Jahre rückte er, als Bugenhagen starb, in dessen Stellung als Stadtpfarrer und General-Superintendent des Kurkreises ein (4. September 1558, Lib. Dec.
5 p. 46). Nun trieb ihn Melanchthon auch zum Erwerb des theologischen Doktorats (Disputation 28. November, Promotion 7. Dezember 1559; vgl. **Oratio recitata a Georgio Majore .. cum gradus doctorum theol. decerneretur .. Paulo Ebero ... Witeb.** 1559; CR X 881 ff., XII 339 ff., 345 ff., 645 ff.). Jetzt erst wurde er (2. März 1560) auch Mitglied der theologischen Fakultät. Als wenige Wochen darauf Melanchthon starb,
10 hielt E. ihm in der Pfarrkirche die Leichenrede, führte auch seine unterbrochene Vorlesung über den Römerbrief und die Erklärung der Sonntagsevangelien für ausländische Studenten zu Ende (CR X 207. 250. 291). In seiner Stellung als Professor des AT's erhielt er von Kurfürst August den Auftrag, für das große Bibelwerk der **Biblia Germanico-Latina** (1. Ausgabe Wittenberg 1565, 2. durch P. Crell verbesserte 1574 in 9 Bden 4°)
15 das AT zu bearbeiten. Der nach dem Grundtext, resp. nach Luther, berichtigte Vulgata-Text ist hier mit dem Lutherschen in Parallelkolumnen abgedruckt, beide Texte sind sinngemäß in Abschnitte zerlegt, Luthers Scholien und Vorreden sind auch ins Lateinische übertragen, auch sind Anmerkungen und Indices beigefügt. E. hatte die Arbeit in anderthalb Jahren fertig stellen müssen, hatte, wie er sagt, an dem Vulgata-Text nur **timide**
20 **et cum magna sollicitudine** nachgebessert, fühlte sich daher von dieser Flickarbeit wenig befriedigt (vgl. sein Vorwort), noch weniger freilich von dem kärglichen Lohn, der ihm dafür wurde (vgl. Pressel S. 46 f.). Das NT bearbeitete G. Major (vgl. auch Voigt S. 252 f.). Als Prediger lernen wir ihn besonders aus zwei Werken kennen, die nach seinem Tode aus Nachschriften von dankbaren Schülern herausgegeben wurden: Joh.
25 Cellarius veröffentlichte Frankfurt 1576 seine **Evangeliorum dominicalium explicatio** (die neue Aufl. 1578 ist durch Festpredigten bereichert), auch deutsch unter dem Titel Postilla, Frankfurt 1578, 3 Tle. Fol. Der Kitzinger Prediger Theophilus Feurelius aber gab Nürnberg 1577 seine Katechismuspredigten (Nachschrift von 1562) heraus. E. selbst hatte 1562 eine scharfe Bußpredigt aus Anlaß eines in der Nacht des 13. März in
30 Wittenberg am Himmel sichtbar gewesenen Feuerzeichens, mit ausführlicher Beschreibung und Ausdeutung desselben, herausgegeben, in der er die Gleichgiltigkeit gegen Gottes Wort und das sichere Leben der Evangelischen freimütig straft (derartige Äußerungen, Klagen und Anklagen E.s sind von Döllinger, Reformation II, 155 ff. und danach von Janssen, Geschichte des deutschen Volkes IV, 168 verwertet worden). Den Examinator und Ordi-
35 nator zeigt uns das kürzlich veröffentlichte Wittenb. Ordinandenregister Bd II in seiner ausgedehnten Thätigkeit. Als Mitglied der theologischen Fakultät ist er bei den zahlreichen Gutachten beteiligt, die von ihr in den Kontroversen der Zeit über Lehre und Ritus erfordert wurden; oft wird er auch persönlich um sein Votum angegangen; vgl. Pressel S. 50 ff., dazu noch Ungedrucktes auf der Breslauer Stadt-Bibliothek. Die schwersten
40 Nöte bereitete ihm der Kampf um die Abendmahlslehre. Mit Melanchthon lehnte er die Brenzsche Ubiquitätslehre ab und näherte sich zeitweise sehr der Lehre Calvins. Auch hatte er wohl einmal gewünscht, Melanchthon möge in der Abendmahlsfrage nicht so zurückhaltend sein: **prodesset sine dissimulatione longiori dicere, quid quisque sentiat** (an Hardenberg 1556, bei Peucer, **Tract. hist.** p. 102). Peucer hat ihm später vor-
45 geworfen, er sei noch 1561 einfach von der schweizerischen Lehre überzeugt gewesen, entschlossen, Amt und Leben dafür zu opfern, habe dann aber auf dem Dresdner Konvent (25. März 1561) plötzlich geschwenkt: **subito sententiam mutavit**, und habe seitdem die entschlosseneren und überzeugungstreueren Kryptocalvinisten in Wittenberg gehaßt (a. a. O. p. 38). Thatsache ist, daß er auf dieser Versammlung der Wittenberger und
50 Leipziger Theologen ein vermittelndes, auf Luther wie auf Melanchthon sich berufendes, auf die Wittenberger Konkordie zurückgreifendes Bekenntnis konzipiert (Pressel S. 61 ff.; Calinich, Der Naumburger Fürstentag S. 274 ff.; Strobel, Beiträge zur Litteratur I [1784] S. 500 ff.) und fortan sich bemüht hat, eine mild lutherische Lehre zu vertreten und in ihr das „rechte" Verständnis der **Conf. Aug.** zur Geltung zu bringen. Das
55 that er vor allem in seiner Schrift Vom hl. Sakrament des Leibs und Bluts unseres Herrn Jesu Christi, Wittenberg 1562 (auszüglich bei Sixt, P. E. S. 135 ff.), der er in freier Ueberarbeitung die lateinische Schrift **Pia et in verbo Dei fundata assertio .. de Coena Domini Witeb.** 1563 (mit Widmung an Herzog Albrecht von Preußen; neue Ausg. 1572) folgen ließ. Charakteristisch ist, daß er die deutsche Schrift mit einem Ab-
60 druck der Sätze der Wittenberger Konkordie von 1536 eröffnet. Er will sich scheiden von

den Zwingliani wie von den Calviniani, ist aber entrüstet über die acerbitas und vehementia condemnationum, womit man die Calvinisten e societate Ecclesiae et Confessionis ausstoße, statt ihnen — den von den Papisten so grausam verfolgten! — brüderliches Mitleid und Fürbitte zu spenden. Ego ut eos non probo, . . ita nullo modo aut ratione adduci me patiar, ut ceu nocentissimos Haereticos damnem. Seine Lehrweise ist, unter Vermeidung der Ubiquitätsscholastik, ohne weiteren spekulativen Versuch auf Grund von Mt 18, 20 zu statuieren, Jesum Christum omnibus in locis, ubi fidelium sunt congressus et S. Coena iuxta Christi institutionem celebratur, adesse posse et velle . . et revera praesentem suum verum corpus et verum sanguinem modo nobis ignoto et impervestigabili, verissime tamen praesens, exhibere cum pane et vino manducandum et bibendum. Betreffs des Genusses des Unwürdigen sucht er zu unterscheiden zwischen schlechten Christen und Unchristen (vgl. auch seine vorsichtige Verteidigung Melanchthons gegen Heshusius im Vorwort vor dem Kommentar jenes zu den Korintherbriefen CR XV, 1061 f.). Mit dieser dogmatisch zurückhaltenden, dem Eifer der Gnesiolutheraner wehrenden, aber im wesentlichen lutherischen Lehrweise verdarb er es bei den Wittenberger Kryptocalvinisten und that den offenen Calvinisten nicht Genüge: gegen ihn schrieb Joach. Cureus (dieser ist der Verf. nicht, wie Bd IV, S. 352 irrtümlich augegeben ist, Ursinus, der nur die Herausgabe besorgte) seine Spongia exigua et mollis, in der Ausgabe seiner Exegesis Heidelberg 1575 p. 200 ff. Erklärte sich auf lutherischer Seite ein Joh. Brenz durch E.s Bekenntnis befriedigt (Anecdota Brentiana p. 501 f.), so behandelten doch andere ihn als einen halben Calvinisten — so setzte z. B. der alte Mich. Stifel in Jena eine scharfe Erklärung gegen Calvin und gegen E. auf (handschriftlich in Wolfenbüttel 8. 6. Aug. fol. Bl. 547). Begreiflich ist aber auch, daß reformierte Theologen ihn nun gern gegen andre Lutheraner ausspielten, so z. B. Ursinus 1566, vgl. Sudhoff, C. Olevian und Z. Ursinus, Elberfeld 1857 S. 642 f. Ganz gegen seine Neigung mußte E. noch im letzten Lebensjahre dem Luthertum der Flacianer in dem langgedehnten Altenburger Kolloquium (Oktober 1568 bis März 1569) gegenübertreten (Preffel (S. 84 ff.). Auch sah er sich genötigt, dem Eifer, mit dem das gesteigerte Amtsbewußtsein lutherischer Pastoren oft den Bann handhaben wollte, beschwichtigend zu wehren (Preffel S. 54 f.). — Bleibenden Dank schuldet ihm die evangelische Gemeinde für seine Lieder, von denen „Herr Gott, dich loben alle wir", „Herr Jesu Christ, wahr'r Mensch und Gott", „Wenn wir in höchsten Nöten sein", „Helft mir Gott's Güte preisen" und besonders sein Gebet „In Christi Wunden schlaf' ich ein" (darin die Worte: „Ja, Christi Blut und Gerechtigkeit ist mein Ornat und Ehrenkleid") noch heute nicht vergessen sind. Am 30. November 1569 hat er noch ordiniert; am 10. Dezember wurde er, ein „abgemergelter und abgetriebener Karrengaul", durch den Tod abgerufen. Vgl. Scriptum in funere D. P. Eberi, Witeb. 1570, vom Rektor Joachim von Beust, der besonders seine Verdienste im Kampfe wider die Flacianer hervorhebt, und Elegiae duae in obitum P. Eberi, authore Joh. Sleifero, Witeb. 1570. Seine Frau war ihm am 22. Juni 1569 in die Ewigkeit vorangegangen. Ihre Ehe war mit Kindern reich gesegnet (Melanchthons Scherz darüber s. bei O. Melander Jocorum atque Seriorum Centuriae, Francf. 1603 p. 346). Von 13 Kindern überlebten jedoch nur 4 den Vater, unter ihnen Mag. Paul E. der jüngere, geb. 22. November 1542, immatrikuliert 1551, 1564 mit Georg Majors Tochter verehelicht, gleichfalls Liederdichter (Wackernagel IV, S. 8), im Schulamt 1573 gest.; und Johannes, geb. 1550, gest. 1581 als Diakonus in Kitzingen. Vgl. Seidemann in Sächs. Kirchen- und Schulblatt 1857 Sp. 75.

G. Kawerau.

Eberhard von Béthune, um 1200. — J. A. Fabricius, Bibl. lat. med. et inf. latin. t. II, Hamburg 1734 S. 218; Hist. littér. de la France 17. Bd S. 129. Weitere Litteratur bei Chevalier, Répertoire des sources histor. du moyen-age, Paris 1877–86.

Von dem Leben Eberhards ist beinahe nichts bekannt. Im Prolog zu dem liber antihaeres. bezeichnet er sich selbst als natione Flandrensis, Betunia oriundus. Betunia ist das heutige Béthune zwischen St. Omer und Arras, Dep. Pas de Calais. Die Abfassungszeit des Gräcismus bestimmen die Verse: Anno milleno centeno bis duodeno condidit Ebrardus Graecismum Betuniensis. Die Annahme, daß hier und dort dieselbe Person gemeint ist, hat nichts gegen sich, ist aber auch nicht bewiesen. Der in den Schulen des Mittelalters vielgebrauchte Graecismus ist ein aus mehr denn 2000 Versen bestehendes Gedicht, worin ohne logische Ordnung Rhetorik, Pro-

sodic, Grammatik und Syntax abgehandelt werden. Er ist zum erstenmal gedruckt unter dem Titel Graecismus de figuris et octo partibus orationis cum expositione Joh. Vincentii Metulini aquitanici in Pictauiensi uniuersitate regentis Parisiis per Petrum Levet 1487 fol. Als Theolog hat sich Eberhard durch seinen Liber antihaeresis hervorgethan, der die in Flandern damals zahlreichen Katharer bekämpft, und als eine der Quellen der katharischen Lehre Wichtigkeit hat. Er handelt in 28 Kap. von Kirche, Kindertaufe, Ehe, Messe, Eid, Wallfahrten, Glaube und Werke u. dgl. Sein Zweck war vorzugsweise, die biblische Begründung der sektiererischen Lehren zu widerlegen, was mitunter nicht ohne Glück geschieht, obgleich Eberhard selbst eine oft sehr willkürliche allegorische Auslegungsmethode befolgt. Zahlreiche Citate beweisen, daß ihm einige klassische Schriftsteller, besonders Dichter, geläufig waren; der ganze Ton jedoch ist rauh und heftig, wie die Zeit, welcher die Schrift angehört. Sie wurde zuerst herausgegeben von dem Jesuiten Gretser unter dem falschen Titel Contra Waldenses in der Trias scriptorum contra Waldenses, Ingolst. 1614, 4°, dann in der BM von Lyon, Bd XXIV, und zuletzt in Gretsers sämtlichen Werken Bd XII, Tl. II. Das Buch hat zwei Anhänge: 1. einen Katalog von allerlei älteren Ketzereien, aus den Origines des Isidorus Hispal., Lib. VIII, cap. 5; 2. Disputatio gegen die Juden. — Einige andere diesem Verfasser zugeschriebene, größtenteils unwichtige Traktate, unter andern ein Laborintus betiteltes, Poesie, Grammatik und Rhetorik behandelndes Gedicht, gehören nicht Eberhard von Béthune an. Über den Laborintus, das Werk eines Magister Everardus Alemannus, s. Thurot in d. Comptes rend. de l'académie des inscriptions et belles-lettres, N. Serie VI (1870) S. 258ff. **C. Schmidt †.**

Eberlin, Joh. v. Günzburg, gest. c. 1530. — Strobel, Nachricht von Joh. Eberlins von Günzburg Leben und Schriften. Litterarisches Museum I, 3. St., Altdorf 1777 S. 363 ff.; Bernh. Riggenbach, Johann Eberlin von Günzburg und sein Reformprogramm, Tübingen 1874. Dazu W. Schum, GgA 1875 S. 801 f.; Max. Radlkofer, Johann Eberlin v. G. u. s. Vetter Hans Jacob Wehe von Leipheim, Nördlingen 1887; Joh. Eberlin von Günzburg. Ausgewählte Schriften, herausgegeben von L. Enders (Flugschriften aus der Reformationszeit XI). Neudrucke deutscher Litteraturwerke Nr. 139—141, Halle, H. Niemeyer 1896.

Die Jugend Eberlins von Günzburg, den man einen der bedeutendsten Volksschriftsteller der Reformationszeit nennen darf, ist vollständig in Dunkel gehüllt. Er war schon Priester der Diöcese Augsburg, als er im Sommersemester 1489 in Basel immatrikuliert wurde, wird also frühestens c. 1465 geboren sein. In Basel erwarb er sich das Jahr darauf die Würde eines Magister artium (Radlkofer). Über die nächsten Jahrzehnte seines Lebens herrscht wieder vollständige Dunkelheit, die nur durch einige Stellen aus seinen späteren Schriften erhellt wird. Darnach trat er unter dem Einfluß des Stadtpredigers Dr. Joh. Scherding zu Heilbronn in das dortige Franziskanerkloster, wurde ein überaus strenger Mönch und Verteidiger der Observanz, d. h. der Reformation seines Ordens zur alten Strenge, und entfaltete im zweiten Jahrzehnt des 16. Jahrhunderts in der Eigenschaft eines Lesemeisters im Franziskanerkloster zu Tübingen als gefeierter Prediger in dieser Stadt und in der Umgegend eine große Thätigkeit. Ein fanatischer Anhänger seines Ordens und skrupelloser Verherrlicher seiner Vorzüge und eines nach seinem Ideal sich regelnden christlichen Lebens, kam er darüber auch in mancherlei Fehde mit den Theologen an der Tübinger Hochschule (Radlk. S. 6). Schwerlich war es aber wohl, wie man gemeint hat, dieser Umstand, der seine Versetzung nach Ulm veranlaßte. Dazu bedurfte es keines besondern Grundes, und wenn wir eine Briefstelle (Pellican an Luther, Th. Kolde, Analecta Lutherana S. 13; Enders, Luthers Briefwechsel II S. 355) richtig deuten, befand er sich nach nicht langer Zeit im Jahre 1520 (als Novizenmeister [?] fratres instituens) im Franziskanerkloster zu Freiburg im Breisgau. Hier war es, wo er mit Luthers Schriften bekannt wurde, in die er sich mit dem ihm eigenen Eifer sogleich vertiefte. Das trat das Jahr darauf zu Tage, als er, wieder in Ulm, unter sehr großem Zulauf in seinem Kloster die Fastenpredigten hielt. Seine gefährlichen Sätze drangen bis zu den Ohren des päpstlichen Nuntius Aleander in Worms, der Mitte März 1521 darüber nach Rom berichtete und zugleich in Aussicht stellte, sie Eberlins Ordensgenossen, dem kaiserlichen Beichtvater Johann Glapio, mitzuteilen und durch ihn Remedur eintreten zu lassen (Th. Brieger, Aleander und Luther 1521, Gotha 1884 S. 106. Vgl. Th. Kolde, Theol. Litteraturblatt 1896 Nr. 36 Sp. 434). Und so geschah es. Nun begann man, Eberlin zu verfolgen. Obwohl der Rat dreimal für ihn eintrat, wurde er ausgestoßen,

oder er ging vielmehr (vgl. den Brief Eberlins bei Radlkofer 136) selbst, weil man ihm eine Strafversetzung androhte. Am 29. Juni 1521 hielt er seine Abschiedspredigt. In den nächsten Wochen, in denen er sich in Baden in Aargau, in Lauingen und vorübergehend auch in Augsburg aufhielt, entstand der Plan zu einem Cyklus volkstümlicher Schriften, den „Fünfzehn Bundesgenossen", den er alsbald ins Werk setzte. Die Idee ist, 5 daß sich fünfzehn angesehene Leute „zu Gut gemeiner teutscher Nation zusammen geschworen, zu entblößen gemein merklichen Schaden, so lange Jahr auf allen gemeiniglich gelegen" (XIII. Bdgen. vgl. Enders S. 144). Sie treten einer nach dem andern auf, um jeder in einem besonderen Traktat seine Meinung zu sagen. Die einzeln in schneller Folge anonym herausgekommenen Bundesgenossen lagen schon Mitte Oktober fertig vor (Radlkofer S. 11 10 Anm.). Der erste ist sichtlich unter dem unmittelbaren Eindruck der durch den kaiserlichen Beichtvater Glapio gegen den Verfasser angezettelten Verfolgung geschrieben. Deshalb wendet sich Eberlin, wie gegen seine Ordensbrüder, die Barfüßerobservanten, mit besonderer Schärfe gegen diesen als überaus unbedeutend gekennzeichneten Mann, von dessen Entfernung er sich auch nach dem von ihm veranlaßten Edikte gegen Luther noch Gutes vom 15 Kaiser verspricht, dem er dann unter dem Preise Huttens und Luthers und der anderen Gelehrten, welche die neue Zeit heraufgeführt haben, in beredter, volkstümlicher Sprache, die wesentlichsten Forderungen Luthers in der Schrift an den Adel, hier und da mit weiterer Ausführung empfiehlt. Im Vergleich mit diesem am frischesten geschriebenen ersten Bundesgenossen sind die folgenden, wie sie die verschiedensten Dinge behandeln, nach Form 20 und Inhalt von sehr verschiedenem Werte. Zeigen einzelne wie der IX. und XI. mit ihren radikalen Reformationsvorschlägen saubere, klare Durchführung eines bestimmten Planes, so tragen andere die Spuren offenbarer Flüchtigkeit an sich, und der VI. und der XIV. mit ihrer erweiterten deutschen Wiedergabe von Abschnitten aus des Erasmus Lob der Narrheit machen fast den Eindruck von Lückenbüßern, die vielleicht nur aufgenommen 25 sind, weil der Drucker drängte. Gleichwohl zeigt sich Eberlin schon in dieser ersten und bekanntesten Publikation als Volksschriftsteller ersten Ranges. Auch wo er entlehnte Gedanken, in erster Linie immer die Luthers aus der Schrift an den Adel, weiterspinnt, hat seine Art, die Dinge in der volkstümlichsten, ja derbsten Sprache zu behandeln, etwas Originelles, Packendes. Und derselbe Mann, der sich mit großer Schärfe gegen die auf 30 das Eindruckmachen berechnete Predigtweise seiner Ordensbrüder wendet, zeigt doch auf jeder Seite selbst, aus welcher Schule er gekommen. Offenbar gilt sein Kampf vor allem und immer wieder dem Klosterwesen mit allem, was damit zusammenhängt, „der Superstition", aber je länger je mehr tritt, wie wir heute sagen würden, das sozialpolitische Moment in den Vordergrund. Und es giebt kaum eine Frage des kirchlichen, religiösen 35 und sozialen Lebens, die er nicht berührt, um vielfach auf Grund sichtlich hervorragender Kenntnis und feiner Beobachtung der Verhältnisse neue Wege zu weisen; aber nicht immer, so sind z. B. seine pädagogischen Forderungen mehr als naiv, und andere machen geradezu den Eindruck einer prinzip- und grundlosen allgemeinen Neuerungssucht, für die die Frage der Ausführbarkeit überhaupt nicht vorhanden ist (vgl. auch das feine Urteil von G. Freytag, 40 Bilder aus der deutschen Vergangenheit II, 164 f.). Das gilt namentlich von den späteren Bundesgenossen, in denen der Einfluß der Carlstadtschen Richtung unverkennbar ist. Gleichwohl hat man überall den Eindruck des sittlichen Ernstes und der Überzeugtheit, und es kann nicht Wunder nehmen, daß seine Weise, besonders die Art, wie er im X. und XI. Bundesgenossen seine radikalen Reformgedanken z. B. gegen alle Erbämter (Enders S. 123) in 45 kurzen markigen Sätzen, in einer gewissen statutarischen Form unter die Menge schleuderte, mit Beifall aufgenommen wurden und wider den Willen des Verfassers, dem vielmehr ein gewisser aristokratischer Zug anhaftet, vielleicht mit am meisten dazu beigetragen haben, die längst vorhandene revolutionäre Begehrlichkeit der unteren Volksschichten zu fördern. Freunde und Feinde bezeugen das große Aufsehen, welches diese Flugschriften machten. Der Ordens- 50 genosse Thomas Murner bekämpfte sie in seinem Gedicht „vom großen lutherischen Narren" (vgl. W. Kawerau, Th. Murner und die deutsche Reformation, Halle 1891, S. 69 ff.), und wo man ihn als Verfasser in gegnerischen Kreisen kannte, war er einer der gehaßtesten: er könne wohl eine ganze Provinz verführen, sagte einer, so viel Eindruck mache er bei dem gemeinen Manne. Inzwischen hatte er sich nach Norden gewandt. Ihn zog es 55 offenbar zu Carlstadt, in dessen Fahrwasser er immer mehr geriet und zu dessen Verteidigung er auch seine zweite Schrift „Wider die Schänder der Creaturen Gottes durch Weihen oder Segnen" ꝛc. schrieb. Über Leipzig, wo er eine Zeit lang krank lag, kam er erst nach Luthers Rückkehr von der Wartburg nach Wittenberg, wo er sich wie viele ältere Männer auch immatrikulieren ließ, denn augenscheinlich bezieht sich der von den 60

Biographen bisher übersehene Eintrag in der Wittenberger Matrikel von SS 1522: Johannes Apriolus Kunspergen. di. Augusten. (Album S. 113) auf keinen andern als auf ihn. Und er wurde von neuem ein Lernender im weitesten Sinne des Wortes. Unter dem unmittelbaren Eindruck der Persönlichkeiten Luthers und Melanthons ernüchterte 5 sich sein Radikalismus, erkannte er das Verderbliche des raschen Zufahrens. Davon legte er ohne Scheu ein offenes Bekenntnis ab in der zu Grimma 1522 gedruckten Schrift: „Vom Misbrauch christlicher Freiheit" (Radlkofer 57), die sichtlich von Luthers 8 Predigten gegen die Wittenberger Bilderstürmer und der Schrift von der Freiheit eines Christenmenschen beeinflußt ist und indirekt nicht wenige frühere Forderungen widerruft. In diese 10 erste Wittenberger Zeit fallen außer einer Schrift über die Gefährlichkeit des Cölibats, der „Sieben frommen aber trostlosen Pfaffen Klage" und die Antwort der 15 Bundesgenossen: „Des Frommen Pfaffen Trost", endlich auch das letzte (eigentlich 16.) Ausschreiben der 15 Bundesgenossen, welches sich durch möglichste Beziehung auf die Schrift auszeichnet und seine Leser in diese einzuführen sucht. Mit Luther wünscht er da, „das die christen 15 sich allein vff die Biblia geben, vnd do blyben" und erklärt sich gegen das viele Bücherschreiben, und der Schluß klingt so, als wolle er selbst jetzt auch seine litterarische Thätigkeit aufgeben. Dazu war er aber nicht im stande, es folgte vielmehr eine kleine Schrift der anderen, in denen er in sichtlich wachsender Anlehnung an Luther zwar nichts wesentlich Neues vorbringt, aber, und zwar in immer maßvollerer Sprache durch eingehendere 20 Beleuchtung bald dieser bald jener Frage für die evangelische Lehre eintritt und namentlich die Freunde im Süden, so in der „Vermanung an alle frommen Christen zu Augsburg" 1522, in der Schrift: „Ein kurzer schriftlicher Bericht ... an die Christen zu Ulm (1523), dem er bald eine „andere getreue Vermahnung" folgen ließ, in der Erkenntnis der evangelischen Wahrheit zu stärken sucht. Die Schriften an die Ulmer (andere Schriften aus dieser Zeit 25 bei Radlkofer S. 109 und über die Bekämpfung durch den Minoriten Schatzgeier ebenda S. 116, und v. Druffel, Der bairische Minorit der Observanz Kaspar Schatzger und seine Schriften, SMA phil.-hist. Klasse 1890, Bd II S. 397 ff.) lassen den Wunsch erkennen, womöglich in Ulm wieder als Prediger eintreten zu können; und sich eine ständige Wirksamkeit zu suchen, war wohl der Hauptzweck der Reise nach dem Süden, die er im Sommer 30 1523 antrat. Wir finden ihn in Basel, in Rheinfelden, wo er mehrere Wochen mit großem Erfolg predigte, dann aber weichen mußte, weiter in Rottenburg am Neckar, aus welcher Thätigkeit heraus er 1524 „Eine köstliche Predigt von zweierlei Reich ... gethan zu Rottenburg am Neckar" (Radlkofer 130 f.) veröffentlichte, und in Ulm, wo er Bürgermeister und Rat ersuchte, eine Disputation zwischen ihm und seinen Gegnern aus dem Minoritenorden 35 zu veranstalten, während diese seine Gefangensetzung beantragten, worauf der Rat ihm den guten Rat gab, Ulm zu verlassen. Über Nürnberg kehrte er wohl noch am Ende des Jahres nach Wittenberg zurück. Unter den Schriften aus dieser und der nächsten Zeit ragt hervor neben dem „Clockerthurm", der sich gegen die Verfolgung der seinem Vetter, dem Prediger Jakob Wehe in Leipheim anhängenden Evangelischen in seiner Heimat 40 wendet, die viel citierte Flugschrift: „Mich wundert, daß kein Geld im Land ist", in der er unter vielen feinen Beobachtungen in Gesprächsform die Ursachen der Verarmung darzuthun sucht, für ehrliche, ordentliche Arbeit (wie Luther auch gegen die Vorherrschaft der Kaufmannschaft) u. s. w. eintritt, aber im Unterschied von seiner früheren Weise mehr referiert als positive Reformvorschläge macht. Daran schließt sich die an den Pfarrer Wehe 45 zu Leipheim gerichtete Schrift: „Wie sich ein Diener Gottes Worts in allen seinem Thun halten soll, und sonderlich gegen denen, welchen das Evangelium zuvor nicht gepredigt ist, das sie sich nicht ärgern", eine Art Pastoraltheologie, die noch Aug. Herm. Francke so hoch schätzte, daß sie seinem 1741 erschienenen Collegium pastorale als Anhang beigefügt wurde. Diese Abhandlung, die erst 1525 gedruckt wurde, 50 war noch in Wittenberg verfaßt. Dagegen hat er die Schrift „Mich wundert" 2c. bereits in Erfurt geschrieben, wohin er sich im Frühjahr 1524 begab, und wo er sich auch mit einer Edlen von Aurach vermählte. Ob er, weil es, wie man gemeint hat (vgl. Radlkofer 508, Riggenbach 150), dem selbstständigen Manne in Wittenberg nicht mehr behagte, dorthin gezogen, oder von Luther dorthin geschickt wurde, steht dahin; in der 55 Schrift „Mich wundert" sagt er von sich selbst: „Eberlin hat ein Eheweib und predigt jetzt zu Erfurt, ist aber nicht sonderlich bestellt, hat auch keinen Sold; er wartet, wohin er von Gott berufen werde, und wozu ihn Gott haben wolle." Jedenfalls kam er ungerufen, aber man nahm ihn gerne auf, und nachdem er dort am 1. Mai seine (später veröffentlichte) erste Predigt gehalten hatte, wurde er ein gern gehörter Prediger. Der 60 stürmische Volksredner von früher stellte sich hier die Aufgabe, überall zum Maßhalten

zu ermahnen und die zum Teil auch durch die Schuld seiner Kollegen arg verfahrenen kirchlichen Verhältnisse der Stadt, soweit er konnte, ins rechte Geleise zu bringen, und nach seinen eigenen Mitteilungen gewann er nicht nur eine Achtung gebietende Stellung unter den evangelischen Predigern, sondern hatte sich auch zeitweilig des Vertrauens des Rates zu erfreuen, der sich seiner Hilfe und seiner Ratschläge bediente, als es im Frühjahr 1525 galt, dem Aufruhr des Volkes entgegenzutreten (vgl. H. A. Erhard, Überlieferungen zur vaterländischen Geschichte, Magdeburg I, 1825, S. 60 ff.; Radlkofer 509). Mutvoll trat er unter die aufgeregte Menge und ermahnte mit ernsten Worten zum Gehorsam und Frieden. Es gelang ihm, den Sturm zu beschwören, aber der Erfolg war nur vorübergehend. Als er auf die radikalen Forderungen der vom Rat eingelassenen Bauern nicht eingehen wollte, auch die ihm vom Volke angetragene Verwaltung der Dompfarrei zu übernehmen sich weigerte, war seine Rolle in Erfurt ausgespielt. Kurze Zeit predigte er dann, vom dortigen Bürgermeister dazu berufen, in Ilmenau gegen den Aufruhr, dann mußte er wieder wandern. Von Ansbach aus bewarb er sich am 11. Sept. 1525 unter Empfehlung des (späteren) Kanzlers Georg Vogler an Stelle des am 24. Mai hingerichteten D. Joh. Deuschlin um das Amt eines Predigers in Rothenburg o. d. T., aber vergeblich (vgl. Th. Kolde, Zur Gesch. Eberlins von Günzburg, Beitr. zur bayr. Kirchengeschichte I, 265 ff.), fand jedoch nicht lange darauf endlich eine dauernde Anstellung als erster Geistlicher des Grafen Georg II. von Wertheim, wo er noch etwa 5 Jahre lang wirkte. Von hier aus schrieb er auf die Kunde, „daß viele unruhige Leute im Lande herumgehen, welche raten, man solle sich durch den Verlust des vorigen Jahres nicht schrecken lassen, sondern sich wieder sammeln und fechten wider Gottes Feinde“, seine „getreue Verwarnung an die Christen in der Burgauischen Mark“, seine gereifteste Schrift, aber auch die letzte, die wir von ihm kennen. Wie so viele in jener Zeit hat er sich in den Mußestunden der letzten Jahre mit der Germania des Tacitus beschäftigt, auch eine dem Grafen von Wertheim gewidmete Übersetzung derselben mit Randbemerkungen verfaßt, die Radlkofer in Blätter für das bayerische Gymnasialwesen 1887 Bd 23 veröffentlicht hat. Bald nach 1530 wird er gestorben sein. **Th. Kolde.**

Ebersdorfer Bibel s. Bd III, S. 183, 23—38.

Ebioniten. — Litteratur: Gieseler, Ueber die Nazaräer und Ebioniten in Stäudlin und Tzschirners Archiv f. ältere u. neuere KG IV. 279 ff., Leipz. 1820; Credner, Ueber Essäer und Ebioniten in Winers ZwTh I, H. 2 S. 211 ff., Sulzbach 1829: Baur, De Ebionitarum origine et doctrina ab Essaeis repetenda, Tübinger Osterprogramm 1831; Schliemann, Die Clementinen nebst d. verwandten Schriften u. d. Ebionitismus, Hamburg 1841 (hier auch die ältere Litteratur); Hilgenfeld, Die Clementinischen Rekognitionen u. Homilien nach Ursprung und Inhalt dargestellt; Ritschl, Die Entstehung der altkatholischen Kirche, S. 152 ff.; Uhlhorn, Die Homilien und Rekognitionen des Clemens Romanus, Göttingen 1854 S. 383 ff.; Hilgenfeld, Die Ketzergeschichte des Urchristentums, Leipzig 1884; Harnack, DG, Freib. i. B. S. 215 ff.; Hilgenfeld, Judenthum und Judenchristenthum, Leipz. 1886; Lemme, Das Judenchristenthum der Urkirche und der Brief des Clemens Romanus. Neue JdTh 1892 S. 325 ff.; Zahn, D. Hebräerevangelium. Geschichte d. neutestamentl. Kanons II, 2 S. 624 ff.; Harnack, D. Chronologie d. altchristl. Litteratur I, 1 S. 625 ff.; Nitzsch DG S. 37 ff.; Seeberg, DG, Erlangen 1895 S. 49 ff.

Der Sektenname „Ebioniten“, richtiger „Ebionäer (*'Εβιωναῖοι*)“ wird schon von den Vätern verschieden gedeutet und angewendet. Es dürfte wohl nicht zweifelhaft sein, daß er ursprünglich ebenso wie der Name „Nazaräer“ oder „Nazoräer“ (*Ναζωραῖοι* vgl. AG 24, 5; Epiphanius Haer. XXIX, 1: „*καὶ πάντες δὲ Χριστιανοὶ Ναζωραῖοι τότε ὡσαύτως ἐκαλοῦντο*“) ursprünglich alle Christen bezeichnete. Sie hießen so, weil sie meist arm waren (אֶבְיוֹן, אֶבְיוֹנִים), was besonders von der Gemeinde in Jerusalem, in der der Name aufgekommen sein muß, gilt, und weil zugleich auf Grund des alttestamentlichen Gebrauchs von אֶבְיוֹנִים oder עֲנִיִּים in den Psalmen und Propheten das Armwerden und Armsein eine tiefere Bedeutung im Christentum hatte. Nicht bloß Judenchristen auch die Heidenchristen werden von ihrer heidnischen Umgebung als „Arme“ verspottet (vgl. Minucius Felix Octav. c. 36: „Ceterum quod plerique pauperes dicimur non est infamia nostra, sed gloria“). Als die alten Namen dann durch die Bezeichnung „Christen“ für die Gläubigen im allgemeinen verdrängt wurden, blieb der Name „Ebionäer“ besondere Bezeichnung der Christen aus den Juden, wofür Origenes bestimmt Zeugnis giebt (c. Cels. II, 1: „*'Εβιωναῖοι χρηματίζουσιν οἱ ἀπὸ 'Ιουδαίων τὸν 'Ιησοῦν ὡς Χριστὸν παραδεξάμενοι*“) und, nachdem das Judenchristentum als

häretisch ausgeschieden war, während die Christen aus den Juden die in die Entwickelung der katholischen Kirche eingingen, ihren eigentümlichen Charakter verloren, wurde der Name Gesamtbezeichnung des häretischen Judenchristentums. So besonders bei Origenes, der dann die feineren Unterschiede innerhalb dieses Judenchristentums als verschiedene Parteien der Ebioniten (*διττοὶ Ἐβιωναῖοι*) auffaßt, während Irenäus und der ihm in der Hauptsache folgende Hippolyt (Pseud. Origenis Philosophumena ed. Miller p. 257) nur Eine Partei der Judenchristen unter dem Namen Ebioniten kennen. Erst bei den späteren Vätern, die mit dem in steigendem Maße sich zersetzenden Judenchristentum genauer bekannt sind, Epiphanius, Hieronymus, und in sekundärer Weise Theodoret, wird der Name „Ebioniten" zur Bezeichnung einer einzelnen, besonders von den Nazaräern unterschiedenen Partei. Viele von den Vätern leiten den Namen von einer bestimmten Persönlichkeit, dem Ketzerstifter Ebion, ab (Hippolyt Philos. VII, 34, X, 22; Tertullian: De praescr. Haeret. c. 33, de carne Christi 14, Epiphanius Haer. XXX, 1), der nach der Eroberung Jerusalems unter den nach Pella geflohenen Christen seine Ketzerei verbreitet haben soll. Lightfoot wollte diesen Ebion im Talmud wieder gefunden haben, aber dort kommt nur ein Rabbi אבין vor, nicht Ebion (vgl. Gieseler KG I, 1 S. 134 Anm. 8). Gegenwärtig wird dieser Ebion wohl allgemein als eine Fiktion der Väter angesehen. Nur Hilgenfeld hat versucht, ihn als historische Persönlichkeit festzuhalten (Judentum und Judenchristentum S. 101). Anklang hat dieser Versuch übrigens nicht gefunden (vgl. Harnack DG I, 126). Ein Irrtum ist es auch, wenn einige Väter den Namen, man sieht nicht, wie weit spielend, wie weit im Ernst, auf die Beschränktheit der Judenchristen (Philos. a. a. O.) oder auf ihre ärmlichen Ansichten vom Gesetz und von Christo beziehen (Origenes c. Cels. II, 1; Euseb. H. E. III, 27). Der Name ist als Gesamtname der Judenchristen, ja aller Christen in gewisser Weise älter als die Partei. Man kann aber auch sagen, die Partei ist älter als der Name, da längst eine ausgeprägte Partei der Art unter den Judenchristen vorhanden war, ehe ihr der frühe allgemein gebrauchte Name, den Justin d. M. noch gar nicht kennt, den Irenäus und Origenes als Gesamtname gebrauchen, als besonderer Sektenname beigelegt wurde.

Die Quellen für die Geschichte des Ebionitismus oder was im Grunde dasselbe ist, des Judenchristentums, fließen äußerst dürftig. Schriften, welche direkt aus diesem Kreise stammen, besitzen wir weder im Kanon des NTs, noch (abgesehen von den wenigstens in ihren Grundlagen dem synkretistischen Judenchristentum entstammenden Pseudoclementinischen Homilien und Rekognitionen) in der außerkanonischen Litteratur. Zwar rechnete die Tübinger Schule eine ganze Anzahl von neutestamentlichen Schriften dahin, aber die Auffassung des Urchristentum der diese Beurteilung entstammt, die Identifizierung von Urchristentum und Ebionitismus, ist jetzt wohl allgemein aufgegeben. In Wirklichkeit ist keine neutestamentliche Schrift, auch nicht die Apokalypse, der Hebräer- und Jakobusbrief als ebionitisch anzusprechen. Ebensowenig sonst irgend eine Schrift der ältesten Zeit, auch nicht der Hirt und die Didache. Der Versuch Lemmes den ersten Clemensbrief so zu beurteilen, um damit den Nachweis einer weiteren Verbreitung judenchristlichen Anschauungen und eine stärkere Einwirkung derselben auf die Entwicklung der katholischen Kirche nachzuweisen, ist schwerlich haltbar (vgl. d. A. Clemens v. R. Bd IV S. 169,37 ff.). Vielleicht könnte man mit Ritschl (a. a. O. S. 172) die Testamente der zwölf Patriarchen hierher rechnen. Aber dem Buche liegt wohl eine ursprünglich jüdische Schrift zu Grunde, es ist auch mehrfach überarbeitet (wahrscheinlich allerdings auch von einem Judenchristen) und eine sichere Benutzung deshalb unmöglich. Die Nachrichten bei den Vätern sind, namentlich bei den älteren unklar und verwirrt; es standen ihnen selbst nur dürftige Quellen zu Gebote. Wenn dagegen die späteren Väter, wie Epiphanius und Hieronymus, die unmittelbare Anschauung voraus haben, so gehören ihre Nachrichten in eine zu späte Zeit, um daraus mit Sicherheit über den früheren Bestand urteilen zu können.

Bei Benutzung dieser Quellen wird man sich vor zweierlei zu hüten haben. Einmal darf man nicht alle Nachrichten zusammenfassend unternehmen, aus ihnen ein Gesamtbild zu entwerfen, in dem man, wo man auf widersprechende Züge stößt, willkürlich eine Quelle vor der andern bevorzugt. Von den Vätern giebt uns jeder ein Bild der Judenchristen seiner Zeit, wie es, freilich oft mangelhaft genug, zu seiner Kenntnis gekommen ist, und je nachdem ihm selbst die einzelnen Züge von Interesse sind. Ebensowenig darf man freilich andererseits sich verleiten lassen, die einzelnen Richtungen gleich als verschiedene Sekten von einander zu sondern, wie das in unhistorischer Weise von den Vätern (namentlich Epiphanius) geschehen ist. Nicht einmal die oft beliebte Scheidung von Nazaräern und Ebioniten, wobei dann die ersteren die Judenchristen milderer Richtung, die letzteren die

der strengeren sein sollen, ist haltbar (vgl. Ritschl, DG S. 37 ff.). Die Lehre tritt im Judenchristentum viel zu sehr zurück, als daß Lehrunterschiede, wie die Väter es sich vorstellen, verschiedene Sekten erzeugt hätten. Es handelt sich nur um fließende Unterschiede in dem stark zerklüfteten Judenchristentum. Ein stärkerer Gegensatz besteht nur zwischen den vulgären Judenchristen und den synkretistisch-gnostischen, während innerhalb der ersteren wieder eine mildere und eine strengere Partei zu unterscheiden ist.

Alle drei Gruppen sind schon im NT. zu erkennen. Während wir in den Irrlehrern des Kolosserbriefes die Vorläufer der gnostischen Judenchristen vor uns haben, die Epiphanius unter dem Namen „Ebionäer" beschreibt, begegnen uns schon im NT solche Christen aus den Juden, die zwar für sich das mosaische Gesetz befolgen, aber das nicht auch von den Christen aus den Heiden fordern, sondern diese, auch den Paulus, als christliche Brüder anerkennen. Neben ihnen stehen die pharisäischen Judenchristen, die nicht bloß selbst das Gesetz halten, sondern auch von den Christen aus den Heiden die Beschneidung und die Befolgung des Gesetzes als heilsnotwendig fordern, und darum Paulus als einen falschen Apostel verwerfen. Dieselbe Sachlage finden wir bei Justin d. M. (Dial. c. Tryph. c. 47). Er kennt Judenchristen, welche die Haltung des Gesetzes von allen fordern, und solche, welche zwar selbst streng nach dem Gesetze leben, aber das nicht als heilsnotwendig ansehen und deshalb nicht von allen fordern. Die letzteren erkennt Justin als christliche Brüder an, weiß aber, daß das nicht die Ansicht aller Christen ist. Die ersteren, wie sie selbst keine Gemeinschaft mit den gesetzesfreien Christen halten, will auch Justin nicht anerkennen, doch will er den Christen aus den Heiden, die sich überreden lassen, nach dem Gesetz zu leben, die Möglichkeit, selig zu werden nicht ganz absprechen. In der Zwischenzeit zwischen Justin und Irenäus muß sich dann die völlige Ausscheidung des Judenchristentums vollzogen haben. Irenäus kennt unter dem Namen „Ebionäer" nur Eine Art von Judenchristen, die er als solche charakterisiert, die nicht bloß das Gesetz und die jüdische Lebensweise festhalten, sondern auch Paulus als einen Abtrünnigen verwerfen und nur das Evangelium Matthäi gebrauchen. Dabei lehren sie wie Cerinth und Carpokrates („consimiliter ut Cerinthus et Carpocrates"; vgl. Hipp. Philos. VII, 34: *„τὰ δὲ περὶ Χριστὸν ὁμοίως τῷ Κηρίνθῳ καὶ Καρποκράτει μυθεύουσιν"*), leugnen die Geburt aus der Jungfrau und halten Christum für einen bloßen Menschen. Die christologische Häresie tritt nun immer mehr in den Vordergrund, dem entsprechend, daß für die katholische Kirche die Frage nach dem Halten des Gesetzes mehr und mehr ihre Bedeutung verlor, dagegen die christologische Frage in steigendem Maße die alles beherrschende wurde. Die Häresie, Christum für einen bloßen Menschen zu halten, gilt jetzt als die spezifisch ebionitische. Für Origenes wird diese Häresie das unterscheidende Merkmal der zwei Klassen von Ebioniten, die er annimmt. Die einen lehren die Geburt aus der Jungfrau, die andern, daß Christus geboren sei wie die übrigen Menschen (c. Cels. V, 61: *„οἱ διττοὶ Ἐβιωναῖοι, ἤτοι ἐκ παρθένου ὁμολογοῦντες ὁμοίως ἡμῖν τὸν Ἰησοῦν, ἢ οὐχ οὕτω γεγεννῆσθαι, ἀλλ' ὡς τοὺς λοιποὺς ἀνθρώπους"*). Sonst unterscheidet er sie nicht, sagt vielmehr von beiden, daß sie die Briefe des Paulus verwerfen (c. Cels. I, 65: *„εἰσὶν γάρ τινες αἱρέσεις τὰς Παύλου ἐπιστολὰς τοῦ ἀποστόλου μὴ προσιέμεναι, ὥσπερ Ἐβιωναῖοι ἀμφότεροι"*), womit allerdings noch nicht gesagt ist, daß beide Parteien dem Gesetz gegenüber die gleiche Stellung einnahmen. Nur soviel sieht man, daß für Origenes ihre Stellung in der Christologie wichtiger ist, als die Frage nach der Verpflichtung des Gesetzes. Von Origenes erfahren wir übrigens auch, daß Symmachus, dessen Übersetzung des ATs Origenes in seiner Hexapla aufnahm, zu den Ebionäern gehört.

Diese beiden Gruppen von Ebioniten haben einen tiefer gehenden Einfluß, darin wird man Harnack Recht geben müssen, auf die werdende katholische Kirche nicht ausgeübt. Sie wohnten ziemlich abgeschlossen vorzugsweise in den Ländern am toten Meer, in Palästina und Syrien. Zerstreut mögen sie auch im übrigen Morgenlande und, wenn auch sehr vereinzelt, im Abendlande vorgekommen sein. Justin weiß auch, daß sie in den heidenchristlichen Gemeinden noch Propaganda machen und einzelne Christen verführen, nach dem Gesetz zu leben. Besonders erfolgreich kann diese Propaganda nicht gewesen sein.

Etwas anders steht es mit der dritten Gruppe, den synkretistisch-gnostischen Judenchristen, denen Epiphanius allein den Namen „Ebionäer" beilegt, neben denen er freilich auch noch andere verwandte Parteien (Ossener, Sampsäer) kennt. Auch diese Gruppe reicht bis in die Anfangszeiten der Kirche zurück. Schon damals gab es ein synkretistisches Judentum mit theosophischen Spekulationen und starkem Betonen der Askese. Heidnische Elemente, namentlich den asiatischen Religionen entnommen, sind mit jüdischem Monotheismus verbunden, am AT übt man Kritik und scheidet manches aus, Engelmächte (vgl. den

Kolosserbrief) spielen eine große Rolle. Mit diesem Judentum verbindet sich nun christliches. So entsteht in mannigfachen Schattierungen ein synkretistisches Judenchristentum. Jesus gilt als natürlich erzeugter Mensch, auf den der hl. Geist bei der Taufe in Taubengestalt herniedergekommen ist und der so zum Propheten geworden ist. Auf die Beschneidung und auf tägliche Waschungen wird großer Wert gelegt. Die jüdisch gesetzliche Lebensweise wird festgehalten, aber die Opfer werden verworfen, deshalb auch das AT nur zum Teil anerkannt. Das Christentum gilt als gereinigter Mosaismus. Paulus wird bekämpft und verworfen. Es ist ein Versuch die alttestamentliche Religion mit gewissen Abstrichen und unter dem Eindruck der Person Jesu zur Universalreligion zu erheben. Dieser synekretistische Ebionitismus erscheint viel lebendiger und rühriger als der vulgäre. Er treibt eine ausgedehnte Propaganda und scheint in weitem Umfange die vulgären Judenchristen in sich aufgenommen zu haben. Er nimmt etwa zur Zeit Trajans einen neuen Aufschwung, macht sogar einen Vorstoß nach Rom (vgl. d. A. Elkesaiten). In der Entstehung des Islams hat er zuletzt noch weltgeschichtliche Bedeutung gewonnen. Der Islam beruht zum großen Teile auf diesem synkretistischen Ebionitismus.

G. Uhlhorn D.

Ebner, Christina und Margareta, visionäre Mystikerinnen des 14. Jahrhts. — G. W. K. Lochner, Leben und Gesichte der Christina Ebnerin, Klosterfrau zu Engelthal, Nürnberg 1872; Anzeiger für deutsches Altertum Bd IX, S. 134—138; K. Schröder, Der Nonne von Engelthal Büchlein Von der Genaden Uberlast (Bibliothek des litt. Vereins in Stuttgart CVIII), Tübingen 1871; Ph. Strauch, Margareta Ebner und Heinrich von Nördlingen. Ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Mystik. Freiburg und Tübingen, 1882; Ms. germ. quart. 179 der Königl. Bibliothek zu Berlin Bl. 184 ff. enthält gleichfalls die Offenbarungen der Margareta E.; W. Preger, Geschichte der deutschen Mystik Bd II, S. 247—251. 257. 269—274. 277—306.

Christina Ebner wurde am Charfreitag 1277 als zehntes Kind des Nürnberger Patriziers Seifrid Ebner geboren und ist am 27. Dezember 1356 gestorben. Zehn Jahre alt erhielt sie den Deutschordenspriester Heinrich von Rotenburg zum geistlichen Lehrer und trat 1289 ins Kloster Engelthal bei Nürnberg, von wo aus sich der Ruf ihrer Heiligkeit schon früh (1297) verbreitete; 1345 bekleidete sie dort das Amt der Priorin. Seit ihrem 40. Lebensjahre (1317) machte sie, nachdem sie Jahre lang strengster Askese sich hingegeben, auf Gottes Geheiß ihren Beichtiger, den Dominikaner Konrad von Füssen zum Mitwisser ihres inneren Lebens, bis dieser 1324 nach Freiburg ging. Über ihre Gesichte und inneren Erlebnisse bis zu dieser Zeit sind wir durch eigene und ihres Beichtigers Aufzeichnungen unterrichtet, wie solche außerdem noch für die Jahre 1344—1352 vorliegen. In die Zwischenzeit, jedenfalls vor 1346, fällt die Abfassung des Büchleins von der Gnaden Überlast, in dem die Ebnerin die Lebensgeschichten verstorbener Klosterschwestern behandelt hat. Wir werden in einen Kreis Gott suchender Frauen eingeführt, die mit dem Geiste der Mystik genährt, ihr ganzes Sinnen und Trachten einzig und allein dem tiefsten Sich-versenken in die geistige Anschauung Gottes und der Erfassung seiner Gnadenwunder geweiht haben. Auch das fränkische Engelthal war, wie wir es von so manchem alemannischen Frauenkloster dieser Zeit wissen, eine wahre Hochschule frommer Gefühle und überirdischer Zustände. Christinas geistliche Memoiren, insbesondere die der späteren Lebensjahre, berücksichtigen die Zeitereignisse und bieten deshab dem Historiker gelegentlich brauchbares Material zur Ermittlung der öffentlichen Meinung über bestimmte Fragen der Zeit. Über Erdbeben und schwarzen Tod (1348) stellt sie Betrachtungen an, wir erfahren von einer Predigt, die sie im Kreuzgang ihres Klosters vor den Geißlern, die 1349 auch nach Nürnberg und Engelthal kamen, gehalten. In der Irrung zwischen Papst Johannes XXII. und K. Ludwig (1328) scheint Christina keineswegs in allem auf päpstlicher Seite gestanden zu haben, war aber in tiefster Seele über das von K. Ludwig gegen das Interdikt gerichtete Gesetz vom August 1338 entrüstet; die Wahl Karls IV. begrüßte sie dann später um so freudiger in der Hoffnung auf die Wiederherstellung einer geordneten Seelsorge. Wie der Nürnberger Burggraf, so suchte auch Kaiser Karl IV. anläßlich eines Aufenthaltes in Nürnberg im Jahre 1350 mit großem Gefolge Christina in Engelthal auf und erbat sich ihren Segen. Die letzten Lebenstage der greisen Visionärin wurden durch einen dreiwöchentlichen Besuch Heinrichs von Nördlingen (s. d. A.) belebt (Ende 1351), dessen geistesverwandte Art sie in ihrem inneren Leben nur noch bestärken konnte. Durch ihn wurde sie auch auf Tauler hingewiesen, der zusammen mit Heinrich im Mittelpunkt ihrer letzten Gesichte steht. Die in edler, an gleichartiger Litteratur geschulter, bisweilen dichterisch gehobener Sprache gemachten Aufzeichnungen zeigen uns die Verfasserin als eine

tieferniste, feingebildete Frauennatur, die geistig einer Hildegard von Bingen und Elisabeth von Schönau näher gestanden haben dürfte, als die Mehrzahl ihrer Engelthaler Klostergenossinnen.

Margareta Ebner, nicht verwandt mit Christina, stammte aus einem Donauwörther Patrizierhause, ist um 1291 geboren und am 20. Juni 1351 gestorben. Die Zeit ihres Eintritts in das Dominikanerinnenkloster zu Maria Medingen bei Dillingen läßt sich nicht genau feststellen. Infolge schwerer Krankheit, von der sie viele Jahre ihres Lebens heimgesucht wurde und die sie durch eine starke Askese eher noch gesteigert haben wird, zog sie sich seit den Jahren 1312—1315 mehr und mehr in sich selbst zurück und empfing bald Beweise der göttlichen Gnade; die bestimmende Richtung erhielt ihr religiöses Leben aber erst durch den Weltpriester Heinrich von Nördlingen (s. d. A.), mit dem sie im Oktober 1332 zuerst in Verkehr trat. Er ist „der getreue Freund Gottes", der in Margaretas Aufzeichnungen eine so große Rolle spielt, dessen wiederholte Besuche in Medingen der leidgeprüften Frau stets Erquickung und Stärkung brachten. Von ihrer Leidensgeschichte sowie von ihrem geistigen Verkehr mit Heinrich berichten ihre regelmäßig geführten, gelegentlich von Heinrich durchgesehenen Tagebücher, die sie später (1344/45) auf ihres Freundes Wunsch und unter Beihilfe der Klosterschwester Elsbeth Schepach (seit 1345 Priorin) zu größerer Einheit verband. Den chronologisch geordneten Berichten über ihr visionäres Leben in den Jahren 1312—1344 hat M. u. a. noch Notizen über ihre Lebensweise und die Gründe, die sie zur Niederschrift veranlaßten, angefügt, später die Geschichte ihres inneren Lebens bis zum Jahre 1348 fortgeführt. Die Erlebnisse selbst sind wenig abwechslungsreich und die Darstellung ermangelt eines höheren Schwunges. In medizinischer Hinsicht dürfen die Berichte ein gewisses Interesse beanspruchen, insofern M. sich wiederholt eingehend über ihre körperlichen Zustände während der Ekstase ausläßt. Weiche Empfindung, angeborene Bescheidenheit, gottvertrauendes Entsagen, dabei eine tiefe Friedens- und Wahrheitsliebe sind die Grundzüge ihres Wesens. Die Visionen befassen sich vorwiegend mit Christi Leben und Leiden und enthalten neben manchen Überschwänglichkeiten und Naivitäten einige wirklich zart und poetisch empfundene Stellen. An Beziehungen zur Zeitgeschichte fehlt es diesen Aufzeichnungen gleichfalls nicht: das Interdikt, die Abendmahlsfrage ist auch für Margareta ein Gegenstand ernstester Erwägung. Am wichtigsten aber sind für uns der Nonne Sympathiebezeugungen für K. Ludwig; hier steht sie in schroffem Gegensatz zu Heinrich von Nördlingen. Mit den Geschicken des Kaisers beschäftigen sich ihre Visionen mehrfach: ihr Gebet erwirkt ihm ein längeres Leben und sie vernimmt über ihn die Worte adorabunt eum omnes reges, omnes gentes servient ei; sie sieht ihn im voraus glücklich von seinem Römerzuge heimkehren, bei seinem Tode aber erhält sie von Gott für ihn die Verheißung auf ein ewiges Leben, weil Ludwig ihn trotz großer Verschuldung lieb gehabt und im Herzen getragen habe: „menschliches Urteil sei nicht immer das richtige". Auch über Ludwigs treuesten Helfer Konrad von Schlüsselburg († 1347) sowie über das große Sterben im Jahre 1348 hatte M. Offenbarungen. Sie genoß großes Ansehen, nicht nur in Medingen; Auswärtige empfahlen sich in ihr Gebet und Gottesfreunde wie Tauler, Abt Ulrich III. von Kaisheim u. a. suchten ihren Umgang und traten mit ihr in Briefwechsel. Keiner aber hat so nachhaltigen Einfluß auf M. geübt wie Heinrich von Nördlingen, der selbst in ihr eine Prophetin verehrte.

Philipp Strauch.

Ebo, Erzbischof von Rheims und Bischof von Hildesheim, gest. 20. März 851. — Flodo. Hist. Rem. eccl. II, 19 f. MG SS XIII S. 467 ff.; Narratio clericorum Remens. etc. bei Bouquet VI, 251 und VII, 277; Simson, Jahrbb. des fränk. Reichs unter Ludwig d. Fr. I, Leipz. 1874; Hauck, Kirchengesch. Deutschlands II, Leipzig 1890; Dümmler, Gesch. des ostfränkischen Reichs, 2. Aufl. Leipz. 1887 f.; vgl. RE IV S. 269 f.; Dehio, Geschichte des Erzbistums Hamburg-Bremen, Berlin 1877; Hefele, Conciliengeschichte, 4. Bd 2. Aufl. Freib. 1879; Schrörs, Hinkmar, Freib. 1884.

Ebo, Sohn eines sächsischen Leibeigenen, unter Karl d. Gr. in der kaiserlichen Hofschule erzogen und mit der Freiheit beschenkt, von Jugend an mit dem nachmaligen Kaiser Ludwig in Freundschaft verbunden, nach der Priesterweihe in dessen Diensten als Bibliothekar, wurde 816 auf den erzbischöflichen Stuhl von Rheims erhoben. Für die Fortdauer der vertraulichen Beziehungen zwischen dem Erzbischof und dem Kaiserhause spricht der Umstand, daß bei der Geburt Karls die zweite Gemahlin des Kaisers, Judith, dem Erzbischof einen Ring übersandte.

Ebo ist zuerst hervorgetreten, als es sich um eine fränkische Mission in Dänemark handelte (823). Nachdem er auf Veranlassung einer Reichsversammlung im Auftrag des Kaisers sich vom Papste Paschalis I. die Ermächtigung zur Heidenpredigt eingeholt und die Bestellung zum päpstlichen Legaten für den Norden empfangen hatte, begab er sich in 5 Begleitung fränkischer Großen mit kaiserlichen Geschenken für König Harald, der schon früher die Reichshilfe gegenüber seinen Widersachern in Dänemark nachgesucht hatte, nach Schleswig. Harald gestattete um so lieber die freie Predigt des Christentums und die Heidentaufe, als er sich davon eine Befestigung und Ausdehnung seiner vielbestrittenen Herrschaft versprach. Obwohl er selbst nicht und auch keiner von den dänischen Großen 10 das Christentum annahm, war der Missionszug doch nicht vergeblich; man hört von vielen Bekehrungen und von der Befreiung zahlreicher Christensklaven. Auf einem vom Kaiser zu diesem Zweck zur Verfügung gestellten Gute — das jetzige Münsterdorf in Holstein — legte Ebo ein Kloster an, die Cella Wellana, als geistliche Bildungsstätte und Stütze für die dänische Mission. Hierauf kehrte er, durch Haralds Kämpfe mit den 15 Gegnern gehemmt, zur Berichterstattung in das Frankenreich zurück. Es ist nicht festzustellen, ob dies das einzige Mal gewesen ist, daß er Dänemark besuchte. Politische Bedrängnis trieb drei Jahre später König Harald an den fränkischen Hof und zur Annahme des Christentums. 826 erfolgte die Taufe des Königs, seiner Familie und seines Gefolges in der Albanskirche bei Mainz unter Entfaltung großen Gepränges.

20 Weniger ruhmvoll ist der Anteil Ebos an den Haus- und Erbstreitigkeiten, die infolge von Abänderung der Erbfolge zu Gunsten des nachgeborenen Sohnes Karl des Kahlen ausbrachen und das Reich verwirrten. Zunächst zwar scheint sich Ebo, während die unzufriedenen weltlichen und geistlichen Herren zu Parteigängern der älteren Söhne wider Kaiser Ludwig geworden waren und dessen Demütigung erstrebten, vorsichtig zurück- 25 gehalten zu haben. Doch wird er sicher an der Synode zu Paris von 829 beteiligt gewesen sein, welche verlangte, daß sich der Kaiser bei Leitung der Kirche des Rates der Bischöfe bediene. Jedenfalls trat er ganz auf die Seite der Feinde Ludwigs, als sich Papst Gregor IV. in der Rolle eines Schiedsrichters im Frankenreiche einfand, und überließ es der kleinen Zahl von Bischöfen, die sich in Worms um Ludwig versammelt hatten, 30 die Anmaßungen des Papstes zu bekämpfen. Als der auf dem Lügenfeld bei Colmar verlassene und verratene Kaiser zum Verzicht auf die Krone und von den Bischöfen zu schmachvoller Kirchenbuße genötigt wurde, hat Ebo dem Gefangenen mit Vorwürfen und Anklagen zugesetzt, die Vorlesung eines von den Bischöfen aufgesetzten Sündenregisters abgezwungen und dabei geholfen, daß er des Waffenschmuckes beraubt, mit dem Bußgewand bekleidet 35 und für unfähig zur Regierung erklärt wurde. Zum Lohn empfing er von Lothar die reiche Abtei St. Vedast in Arras. Bald aber änderte sich die Lage der Dinge. Der alte Kaiser wurde befreit und wieder zur Herrschaft erhoben. Da begann nun ein strenges Gericht gegen die Abtrünnigen. Ebo wurde als Staatsgefangener nach Fulda gebracht. Auf der Synode zu Diedenhofen 835 erhob Ludwig in Person Anklage wider 40 den Treulosen, der sich so viel schwerer Verbrechen gegen die Majestät und so argen Mißbrauchs der Kirchengewalt schuldig gemacht habe. Vergeblich rief Ebo unter Übersendung des ihm einst geschenkten Ringes die Fürsprache der Kaiserin an. Er mußte sich schuldig bekennen und seines Amtes verlustig in die Gefangenschaft nach Fulda zurückkehren. Da die bei dem Papst nachgesuchte Bestätigung seiner Amtsentsetzung nicht zu erlangen war, 45 blieb der erzbischöfliche Stuhl in Rheims einstweilen ledig. Nur für kurze Zeit nahm er nach des Kaisers Tod denselben noch einmal ein, nachdem ihn Lothar zu Ingelheim wieder losgesprochen und in Freiheit gesetzt hatte. Karl der Kahle vertrieb ihn sehr bald wieder und verlieh das Erzbistum an Hinkmar. Lothar suchte Ebo durch die Abteien Stablo und Bobbio zu entschädigen. Später zerfiel Ebo auch mit Lothar und 50 nahm seine Zuflucht zu Ludwig dem Deutschen, der ihn zum Bischof von Hildesheim machte. Als solchen finden wir ihn auf einer im Herbst 847 von Erzbischof Hraban veranstalteten Synode, welche die kirchlichen Zustände, wie sie vor den Bürgerkriegen zu den Zeiten Karls des Gr. gewesen, wiederherstellte. — Zwei kleine Schriften werden Ebo zugeschrieben: Das Indiculum de ministris Remensis ecclesiae und die Apologia 55 Archiepiscopi Remens. cum ejusdem ad Gentes septentrionales legatione (Bouquet VI S. 254 ff.). Die Vermutung, daß er der Urheber der Pseudoisidorischen Dekretalen (s. d. A.) sei, ist gegenwärtig aufgegeben. **A. Werner.**

Ebrard, Johannes Heinrich August, gest. 1888. — Dr. A. Ebrard, Lebensführungen. In jungen Jahren, Gütersloh 1888. Ein zweiter Band (In den Jahren des Be- 60 rufes) ist nur handschriftlich im Besitze des Herrn Prof. Dr. Fr. Ebrard in Frankfurt a. M.

vorhanden. Nekrologe: H(aenchen) in Reform. Kztg. 1888 Nr. 31 ff. Heilmann in „Die französische Kolonie", Berlin 1889 Nr. 2. 5. 7 und Ref. Kztg 1890 Nr. 12 f.; Deutsche evg. Kztg. 1888 Nr. 32; Dr. G. A. Scartazzini in der Beilage zur Allg. Ztg. 1888 Nr. 219 f. — Für den Pfälzer Kirchenstreit vgl. besonders die (Darmstädter) Allgem. Kirchenztg., Protestantische Kztg. 1857—61; [Guth] ZPK 1861, Bd 42 und Ebrard, Kirchengeschichte Bd IV.

I. Theologische Schriften. 1. Biblisches: Adversus erroneam nonnullorum opinionem, qua Christus Christique Apostoli . . . existumasse perhibentur, fore ut universale judicium ipsorum aetate superveniret (theol. Dissert.) Erl. 1842; Wissenschaftliche Kritik der evangel. Geschichte, Frankfurt a. M. 1842 (2. Aufl. 1850, 3. Aufl. 1868); Symbolae ad explicandum Jesaiae caput quartum (Antrittsprogramm) Zürich 1844; Das Evangelium Johannis und die neueste Hypothese über seine Entstehung, Zürich 1845; Nebukadnezar . . ., mit besonderer Berücksichtigung der Schrift The times of Daniel, by the Duke of Manchester. In ThStK 1847; Das Alter des Jehovahnamens. In ZhTh 1849; In Olshausens Kommentaren: Brief an die Hebräer, Königsberg 1850 (auch englisch). Offenbarung Joh. 1853. Briefe Joh. 1859. Daselbst nur revidiert: Die drei ersten Evangelien 1853. Evangelium Joh. 1861. Leidensgeschichte 1862. AG 1862. Das Buch Hiob als poetisches Kunstwerk übersetzt und erläutert für Gebildete, Landau 1858; Der Brief Pauli an die Römer (nach seinem Tode von Bachmann herausgegebene Vorlesungen), Erlangen und Leipzig 1890. — 2. Historisches: Handbuch der christl. Kirchen- u. Dogmengeschichte, 4 Bde, Erl. 1865 f.; Die Iroschottische Missionskirche des 6., 7. und 8. Jahrhunderts und ihre Verbreitung und Bedeutung auf dem Festland, Gütersloh 1873 (in erster Gestalt bereits ZhTh 1862); Bonifatius, der Zerstörer des columbanischen Kirchentums auf dem Festlande, Gütersloh 1882; Christian Ernst von Brandenburg-Baireuth, Gütersloh 1885. — 3. Systematisches: Die Prädestinationsfrage aufs neue betrachtet, mit besonderer Rücksicht auf die Unionsangelegenheit Erlangen 1840; De cognitione Dei innata (philos. Dissert.), Erl. 1841; Die Idee der Gottmenschlichkeit des Christentums, der Schlüssel zur Lösung der wichtigsten Probleme der neueren Theologie (Antrittsrede), Zürich 1844 (auch holländisch); Das Dogma vom heiligen Abendmahl und seine Geschichte, 2 Bde, Frankf. 1845 f.; Vindiciae theologiae reformatae a laude determinismi immunis (Programm), Erl. 1848; Das Verhältnis der ref. Dogmatik zum Determinismus, Zürich 1849; Der Amyraldismus. In Ref. Kztg. 1853; Christliche Dogmatik, 2 Bde, Königsberg 1851 f. (2. Aufl. 1862 f.); Apologetik, 2 Bde, Gütersloh 1874 f. (2. Aufl. 1878—80); Salnar's Harmonia confessionum fidei. Das einhellige Bekenntnis der ref. Kirche aller Länder neu bearbeitet, Barmen 1887. — 4. Zur kirchlichen Praxis: Versuch einer Liturgik vom Standpunkte der reform. Kirche, Frankfurt 1843; Die Einwürfe wider die Mission, Zürich 1845; Reform. Kirchenbuch. Sammlung von in der ref. Kirche eingeführten Kirchengebeten und Formularen, Zürich 1847 (2. Aufl. in neuer Bearbeitung von G. Goebel, Halle 1889); Ausgewählte Psalmen Davids, nach Goudimels Weisen deutsch bearbeitet, Erl. 1852; Vorlesungen über prakt. Theologie, Königsberg 1854. — 5. Predigten: Christus bei uns, Zürich 1845; Das Amt, das den Gekreuzigten predigt. Synodalpredigt über 1 Ko 2, 2, Zürich 1846; Die Salbung Jesu durch die Sünderin, Zürich 1846; Reformationspredigt, Zürich 1847; Das Wort vom Heil (Sammlung), Zürich 1849; Philadelphia, die Bruderliebe der Wiedergeborenen, Nürnberg 1851; Unser Wandel ist im Himmel (Antr.-Pr.) Speyer 1853; Die wahre Aufgabe der kirchlichen Ämter, Speyer 1853; Zwei Predigten am 1. Weihn.-Tage und am Neujahrsabend 1854, Neustadt 1855; Zwei Predigten, zur 300jähr. Jubelfeier des Augsburger Religionsfriedens u. s. w., Landau 1855; Die Freuden des ewigen Lebens, Landau 1856; Barmherzigkeit der wahre Reichtum, Speyer 1860; Zur dreihundertjährigen Todesfeier Melanchthons, Speyer 1860; Immanuel (Sammlung), Speyer 1860; Das Malzeichen des Tieres, Speyer (10. Febr.) 1861; Das Werk Gottes in Calvin, Erlangen 1864; Die Trübsal ein Segen, über 2 Ko 8, 1 f. (nach den Niederlagen der bayerischen Armee), Erlangen 1866; Unsere Väter predigen uns (Antr.-Pr.), Erl. 1875; Der Zustand des Christen nach dem Tode, Drei Predigten, Erl. 1879; Festpredigt zur Einweihung des Turmes zu Grönenbach, Erl. 1880; Der Gang nach Bethlehem, Erl. 1883; Der selige Gang nach Bethanien, Erl. 1884; Predigt zur 200jähr. Gedenkfeier der Aufhebung des Ediktes von Nantes, Erl. 1885; Predigt zum 200jähr. Jubiläum der Grundsteinlegung der franz.-ref. Kirche zu Erlangen. 1886. — 6. Gelegentliche Polemik und populär-theologische Schriften: Das Luthertum in Bayern (anonym), Berlin 1844; Der evangelische Glaube verteidigt gegen einige Angriffe Ronges, Erlangen 1849; In den Flugschriften „Wie stehts mit der Bibel? Erlangen 1849: Nr. 2 und 3: Diesseits und Jenseits (wieder abgedruckt im Wochenblatt „Der Pilger" 1886); Nr. 5: Der göttliche Ursprung der heiligen Schrift. In den Veröffentlichungen des evangelischen Vereins für die Pfalz (Frankfurt a. M. 1849): Bibel und Vernunft, und: Der Tag der Freiheit; Zeugnisse gegen die Apokryphen, Basel 1851; Wo ist Babel? Sendschreiben an Ida Gräfin Hahn-Hahn, Leipzig 1852; Die Herrlichkeit des dreieinigen Gottes im heil. Nachtmahl. Sendschreiben an Dr. E. Sartorius, Bielefeld 1855; Die Lehre von der stellvertretenden Genugthuung in der heil. Schrift begründet. Mit Rücksicht auf Dr. v. Hofmanns Versöhnungslehre, Königsberg 1857; Der Glaube an die heilige Schrift und die Ergebnisse der Naturforschung (auch holländisch und schwedisch, zuerst als „Naturhist. Briefe" in der Neuen ref. Kztg. 1855—57), Königsberg 1861; Shakespeares Verhältnis zum Christentum.

Vortrag, Erlangen 1870; Sola! Wissenschaftliche Beleuchtung von Dr. J. T. Becks Rechtfertigungslehre. In Briefen, Erlangen 1871; Gott in der Natur (in den Vorträgen zum Besten der Herberge in Nürnberg), Erlangen 1875; Die Anfänge des Menschengeschlechts (in den Zeitfragen des christl. Volkslebens II, 1), Frankfurt 1876 (2. Aufl. Heilbronn 1881); In: Frommel und Pfaff, Sammlung von Vorträgen 1879: Bilder aus dem Sevennenkrieg, und: Die Glaubwürdigkeit der Geschichte Jesu und das Alter der neutest. Schriften (separat bereits 1875); Die Objektivität Janssens (2 Auflagen), Erlangen 1882. — Hierher gehören auch zahlreiche Aufsätze in den von Ebrard geleiteten Blättern: „Die Zukunft der Kirche", Zürich 1844—47; „Reformierte Kirchenzeitung", Erlangen 1851—53; „Evangelische Blätter", Speyer 1853—1857. Ferner viele Recensionen im „Litterarischen Anzeiger" 1867—70.

II. Poetische Arbeiten. Das meiste unter dem Pseudonym Gottfried Flammberg, welches die durch den Glauben gemilderte leidenschaftliche Natur des Verfassers bezeichnen soll. 1. Gedichte: Schleswig-Holstein. Lieder wider den Dänen, Erl. 1863; Ein Leben in Liedern, Erl. 1868, (2. Aufl. 1879); Ein Totentanz, Epos, Wernigerode 1880; Ricordo. Eindrücke einer Reise im nördl. Italien, Gütersloh 1881. — 2. Dramatisches: Duplessis-Mornay. Eine Tragödie, Frankfurt 1859; Rudolf von der Pfalz. Eine Trilogie, Frankfurt 1860; Hermann. Schauspiel, Erlangen 1861; (Christian Deutsch) Stephan Klinger. Schauspiel, Erlangen 1872; Metella. Drama (Im Taschenbuch „Parnassia"), Gotha 1873; Der Schlüssel zum Herzen. Schauspiel, Erlangen 1886. — 3. Erzählungen: (Sigmund Sturm,) Einer ist euer Meister. Hist. Roman in 4 Teilen, Frankfurt 1856, (2. Aufl. in 2 Teilen 1858); Die Kreuzeiche, Erlangen 1862; Kurt Werner, 3 Teile, Frankfurt 1864; Der Feilenhauer, 3 Teile, Frankf. 1866; Die Rose von Urach. 3 Teile, Stuttgart 1869; Der goldene Becher, 5 Nürnberger Erzählungen, Stuttgart 1871; Der Vogelsteller vom Eschlippthal, Stuttg. 1871 (2. Aufl. 1894); Vom treuen Kunrat, Stuttg. 1872, (2. Aufl. 1894); Donna Elsa (Im Taschenbuch „Parnassia"), Gotha 1873; Bilihild, Stuttg. 1875 (auch englisch); Hugenottengeschichten (1. Mas d'Azil, auch ins Französische übersetzt; 2. Der Flüchtling, (schon im „Daheim" 1865), Stuttgart 1875; Die Rückkehr der Waldenser, Stuttg. 1875; Das verlorene Söhnchen, Stuttg. 1877; Ein deutscher Mann (Lebensabriß seines Großvaters J. Ph. Hohle), Stuttg. 1878.

III. Sonstige Arbeiten. 1. Aus verschiedenen Wissenschaften: Marmor Erycinum specimen linguae Phoeniciae (Privatfestschrift zum 100jähr. Jubiläum der Universität), Erlangen 1843; Rednitz und Regnitz (Im „Anzeiger für Kunde der deutschen Vorzeit") 1864; System der musikalischen Akustik, Erlangen 1866; Das bair. Gymnasialwesen einst und jetzt. Erinnerung an Döderlein (anonym), Erl. 1867; Handbuch der mittelgälischen Sprache, hauptsächlich Ossians, Wien 1870; (Dr. Schliemann d. J.,) Cheirisophos' Reise durch Böotien. 3 Auflagen, Gotha 1872; (Wahrmann,) Untersuchungen über das Wesen des Lichtes und der Farben, Leipzig 1873; E. v. Hartmanns Philosophie des Unbewußten (Schon in den „Deutschen Blättern" 1873), Gütersloh 1876; Geographie Ossians (In „Konservative Monatsschrift") 1879; Reise in die Sevennen, Gütersloh 1880; Nekrolog Pfaffs (In „Konservat. Monatsschrift") 1886. Auch rühren von Ebrard die Grundlagen eines Führers durch die fränkische Schweiz her (4. Aufl. Erlangen 1891). — 2. Zur Poesie und Kunst: Rede zum hundertjährigen Geburtstage Schillers, Speyer 1859; Ossians Finnghal, aus dem Gälischen metrisch übersetzt, Leipz. 1868; Gustav König, sein Leben und seine Kunst, Erlangen 1871; (G. Flammberg,) Ollanta, peruanisches Drama, übersetzt, Stuttg. 1877; Peter Lotich d. J., sein Leben und eine Auswahl seiner Gedichte, Gütersloh 1883. — 3. Politik und öffentliches Leben: Das Duell unter Studierenden, Erlangen 1843. In „Fliegende Blätter für politische Volksbildung": I. Heft Nr. 1: Republik oder Monarchie? Nr. 3: Die Verschiedenheit der Stände und des Besitzes. Nr. 7: Das Fabrik-Elend und seine Abhülfe. II. Heft Nr. 2: Radicalismus, Liberalismus, Conservatismus und Absolutismus, Erl. 1848 f.; Das bayerische Heerergänzungsgesetz, Erlangen 1859; Wider die Kreuzzeitung (für Herzog Friedrich von Schleswig-Holstein), 4 Auflagen, Erlangen 1864; Die evangelische Felddiakonie in Bayern in dem deutschen Bundeskrieg 1866, Erl. 1866; Bericht des Erlanger Vereins für Felddiakonie über seine Thätigkeit im Kriege 1870—71, Erl. 1871; Die militärdienstlichen Obliegenheiten der evang. Theologen in Bayern, Erl. 1884.

August Ebrard wurde am 18. Januar 1818 zu Erlangen als einziger Sohn des Pfarrers an der französisch-reformierten Kirche und Konsistorialrats François Elie Ebrard geboren. Er entstammt einer französischen Réfugiésfamilie und führte sein altes Geschlecht Ebrard du Gasquet (in den Sevennen) auf westgotische Ursprünge zurück. Schon im Jahre 1826 verlor er seinen Vater und wuchs nunmehr unter der milden Fürsorge der Mutter heran. Früh zeigte sich die ungewöhnliche Begabung und Regsamkeit des Knaben, der seit seinem siebenten Jahre sich in poetischen Versuchen ergeht und als Gymnasiast neben seinem pflichtmäßigen Pensum allerlei sonstige Wissenschaften betreibt: Astronomie, Physik, Mathematik, Mineralogie, Philosophie u. s. w. Eine ausgezeichnete Einführung in den Geist des klassischen Altertums bot der Gymnasialunterricht unter Döderlein, der es namentlich auf ausgedehnte Lektüre anlegte. Religiöse Eindrücke gingen von Harleß und Hofmann im Religionsunterricht und namentlich von Pfarrer und Professor Krafft

aus. Diese wie Geist und Traditionen der Familie führten den Jüngling zum Studium der Theologie. Wie selbstverständlich war er in das Christentum hineingewachsen: seine „Lebensführungen" reden von allerlei Versuchungen, nie aber von inneren Kämpfen um die Grundlagen des Glaubens. Auch die besondere Form des historischen reformierten Christentums floß ihm aus den väterlichen Traditionen zu: nicht ein bewußter konfessioneller Gegensatz, der damals auch in Baiern noch kaum sich regte, sondern die Existenz dieser Bücher in der hinterlassenen Bibliothek seines Vaters führte den älteren Gymnasiasten zum Studium von Calvin, Helvetica posterior und Endemanns Dogmatik. Mit einem förmlichen Schatz von theologischem Wissen bereits ausgerüstet begann Ebrard zum Herbst 1835 sein theologisches Studium in Erlangen unter Olshausen, Höfling, Krafft, Hofmann und Harleß. Mit Eifer trieb er daneben unter Rückerts Anleitung orientalistische Studien, und die beispiellose Lebhaftigkeit seines Geistes, welche die Signatur seines Lebens geblieben ist, bemächtigte sich der Elemente fast aller menschlichen Wissenschaften und Künste und betrieb darunter mehreres, wie die Lektüre der Alten und der neueren Klassiker mit eindringender Gründlichkeit. Dabei blieb Zeit für ein frisches Studentenleben in der 1836 von ihm mitgegründeten christlichen Verbindung, die später den Namen der „Uttenreuther" empfing. An dieser Verbindung hat noch des Mannes und des Greises Herz gehangen: im Jahre 1861 wurde er zum Hauptverfasser ihrer Geschichte. In diesem Kreise fand sein offener Sinn für Freundschaft und Natur reiche Nahrung. Ein Jahr seines Studiums, den Sommer 1838 mit dem darauf folgenden Winter, brachte Ebrard in Berlin zu. Besonders zog ihn hier der Philosoph Steffens an. Außerdem hörte er u. a. Neander, Twesten, Marheineke, Strauß, Trendelenburg, Ritter. An Hengstenberg fand er, den man nachmals mit mehr als zweifelhaftem Rechte als den süddeutschen Hengstenberg bezeichnet hat, charakteristischerweise keinen Gefallen: er tadelt seinen petulanten Ton und advokatische Apologetik. Im Herbst 1839 bestand Ebrard zu Ansbach die erste theologische Prüfung mit Auszeichnung. Eine alsbald übernommene Hauslehrerstelle im Pfarrhause zu Friedrichsdorf im Taunus brachte ihn in erwünschte Verbindung mit einer Kolonie von Réfugiés und ihren noch völlig unversehrten französischen Gewöhnungen.

Von Krafft ermuntert, schickte sich der reichgebildete Jüngling an, die akademische Laufbahn einzuschlagen. Eigentümliche Verhältnisse und Ordnungen veranlaßten ihn, — wie wenige Jahre zuvor Hofmann — sich zunächst in der philosophischen Fakultät zu habilitieren. Er las im Sommer 1842 über das Verhältnis von Philosophie und Theologie und über Kohelet. Unter seinen Zuhörern waren Ad. Stählin und C. Luthardt. Am Ende dieses Sommers unterzog er sich noch der theologischen Amtsprüfung, ließ sich, um Krafft zu unterstützen, ordinieren, und trat mit Beginn des Winters als Privatdocent in die theologische Fakultät über. Im folgenden Jahre erhielt er auch eine Repetentenstelle. Die Vielseitigkeit seiner Interessen hielt schon den werdenden Docenten nicht in den Grenzen eines bestimmten Faches fest: er las über altes und neues Testament, auch über schweizerische Reformationsgeschichte. Inzwischen arbeitete er auch sein umfangreiches Buch über die Kritik der evangelischen Geschichte aus, welches den jungen Mann in die erste Reihe der Kämpfer gegen D. F. Strauß stellte und seinen Namen mit einem Schlage berühmt machte. Dies Buch trug ihm schon im Jahre 1844 einen Ruf als außerordentlicher Professor nach Zürich ein. Nach längerem Schwanken — es war sogar bereits eine Ablehnung abgegangen — entschloß er sich zur Annahme desselben und siedelte zum Herbst nach Zürich über. Zugleich begründete er seinen Hausstand mit Luise v. Löwenich, aus einer altangesehenen reformierten Kaufmannsfamilie Erlangens, die ihm nachmals drei Söhne schenkte und seine mannigfachen Arbeiten und Bestrebungen stets mit innerem Verständnis begleitet hat. In Zürich fand Ebrard bei den aristokratisch-pietistischen Kreisen die freundlichste Aufnahme: man suchte und erhielt in ihm eine Stütze des in seinen Grundlagen erschütterten positiv-biblischen Christentums und einen Streiter gegen die radikale Richtung, die wenige Jahre zuvor, wiewohl bekanntlich ohne Erfolg, Strauß nach Zürich zu ziehen versucht hatte. Mit Freuden ergriff Ebrard diese Aufgabe, wie er selbst schreibt: „in die theologischen Kämpfe ging ich frisch hinein". Als Organ dieser Kämpfe gründete er in Gemeinschaft mit J. P. Lange eine Wochenschrift „Die Zukunft der Kirche", die indes alsbald so mit seiner Individualität verwuchs, daß sie mit seinem Scheiden von Zürich im Jahre 1847 einging. Die Junghegelianer, namentlich Biedermann, stritten dagegen in der „Kirche der Gegenwart". Seine akademischen Vorlesungen, in deren Kreis er außer den biblischen Fächern auch Encyklopädie und Kirchenrecht aufnahm, wirkten in Verbindung mit der Frische seines persönlichen Wesens. Daneben nahm er regen Anteil an dem reichen kirchlichen Leben der Schweiz, namentlich verfolgte er mit zustimmendem Interesse

die Waadtländische Separation. Bei aller Anregung und ersichtlichem Segen seiner Wirksamkeit sehnte sich Ebrard indes schon bald von Zürich hinweg. Namentlich seitdem er einen Ruf an die protestantisch-theologische Fakultät nach Wien abgelehnt hatte, ohne daß der inzwischen mit radikalen Mitgliedern besetzte Erziehungsrat irgend etwas zu seiner Be-
5 förderung that, während zugleich das Verhältnis zu Kollegen wie dem seit 1846 entschieden liberal auftretenden Al. Schweizer und selbst zu J. P. Lange sich unerfreulich gestaltete, blickte er mit Hoffnung auf Erlangen, wo sein Lehrer Krafft, der ihn zum Nachfolger gewünscht hatte, bereits am 15. Mai 1845 gestorben war. Nach langem Widerstande der Fakultät errichtete dort das Ministerium eine ordentliche und selbstständige Professur für
10 reformierte Theologie in Rücksicht auf die pfälzische Kirche, welche nunmehr Ebrard im Herbste 1847 erhielt. Man gewinnt den Eindruck, daß der heimatliche Boden seine vielseitigen Kräfte zu besonders lebhafter Blüte entfaltete. Mit erstaunlicher Lebhaftigkeit widmete er sich seinen große Kreise von Studenten anziehenden Vorlesungen, in deren Mittelpunkt jetzt die Dogmatik tritt, in denen er aber auch altes und neues Testament
15 wie praktische Theologie behandelt, treibt private theologische Studien auf verschiedenen Gebieten, gründet seine „Reformierte Kirchenzeitung", nimmt thätigen Anteil an den Bewegungen des kirchlichen und politischen Lebens, an lokalen Aufgaben der inneren Mission und Armenpflege, besucht kirchliche Versammlungen in nah und fern, bis zur Londoner Allianzversammlung 1850, sendet hier und dorthin eine polemische Broschüre. Dabei war
20 er nichts weniger als ein weltverschlossener Gelehrter: er findet Zeit zu größeren Reisen, zu geistig anregendem Verkehr, zu allerlei körperlichen Übungen, zu Musik und poetischen Arbeiten; mit seinen Uttenreuthern hat er fast als ihres Gleichen verkehrt. In dies angeregte Leben schlug ohne jede Vorbereitung am 16. März 1853 plötzlich die Ernennung zum Konsistorialrat und Hauptprediger in Speyer ein. „Nun hatte meine jugendliche und
25 glückliche Zeit ein Ende." Ohne Protest fügte sich Ebrard, wiewohl mit schmerzlichem Abschiede von der Lehrthätigkeit, die er jedoch privatim an einzelnen Schülern des Speyerer Lyceums fortgesetzt hat. Die übrigens von dem wohlwollenden Ministerium in eine ehrenvolle Form gekleidete Berufung nach Speyer dürfte zuletzt auf den Wunsch von Kollegen zurückzuführen sein, welchen der gar zu selbstständige Mann unbequem gewor-
30 den war.

Ebrard selbst ergriff es nun als seinen von Gott verliehenen Beruf, „die Wunden, die das Jahr 1848 der pfälzischen Kirche durch demokratischen Umsturz der Presbyterialordnung und durch Einführung einer kirchlichen Ochlokratie geschlagen, zu heilen, und insbesondere dieser Kirche einen gläubigen Katechismus und ein brauchbares Gesangbuch zu
35 geben". Als wohlerwogenes Programm solcher evangelisch-kirchlichen Organisation können seine Vorlesungen über praktische Theologie gelten, die er alsbald nach seiner Ankunft in Speyer für den Druck bearbeitete: er gedachte im Unterschiede von den modernen, mit politisch-konstitutionellen Gedanken verschwisterten Entwürfen das altrefomierte Ideal einer oligarchischen Presbyterialverfassung zu verwirklichen, welches noch bis vor kurzem in der
40 Pfalz Anknüpfungen besessen hatte. In den sonstigen Typus einer Kirche, deren Kultus entschieden reformiertes Gepräge trug, und deren Unionsurkunde unter Anerkennung der heiligen Schrift und der allgemeinen evangelischen Grundlehren einerseits die partikulare Prädestination, andererseits die Realpräsenz im lutherischen Sinne ablehnte (vgl. Amtsblatt des Rheinkreises 1818 p. 853ff.), vermochte sich Ebrards theologische Stellung sehr gut
45 zu finden: er betrachtete es aber als seine Aufgabe, die fließenden Linien positiv-bekenntnismäßig festzulegen. Sein überragender Geist wurde alsbald zur Triebkraft des gesamten Konsistoriums, womit nicht gesagt sein soll, daß ihn die Verantwortung für jede einzelne Maßregel der folgenden kampfreichen Jahre träfe. In der Generalsynode des Jahres 1853 handelte es sich vor allem darum, den geschmacklosen Katechismus von 1818 durch eine
50 Zusammenarbeitung des Heidelberger und des kleinen Luther zu ersetzen, weiter sollte die **Augustana variata** von 1540 als das Konsensusbekenntnis der pfälzischen Kirche acceptiert werden. Beides durchzusetzen gelang gegen den Widerspruch einer lutherisch-gerichteten Gruppe, welche die Union im konföderativen Sinne gedeutet wissen wollte, um Raum für den Vortrag ihrer Sonderlehren zu gewinnen. Der Kampf mit dieser Opposition hat sich
55 noch einige Jahre fortgesetzt: sachlich war hier Ebrard und das Konsistorium in vollem Rechte, sowohl was den Buchstaben der Vereinigungsurkunde, als was die thatsächlichen Verhältnisse betrifft, unter denen eine Sonderung in lutherische und reformierte Gemeinden rein unmöglich gewesen wäre. Weniger einwandsfrei war indessen die Weise, in welcher der Kampf namentlich durch konsistoriale Maßregelungen der Opponenten geführt wurde.
60 Immerhin verlief sich die Gegenbewegung bald: sie war wesentlich aus dem rechtsrheinischen

Baiern importiert, und die Bekenntnisformulierung berührte die Gemeinden kaum. Der dritte Hauptgegenstand der Generalsynode fand im Augenblick leichte Erledigung, sollte aber — nicht durch Schuld des Konsistoriums — für die Zukunft folgenschwere Verwickelungen herbeiführen (vgl. 136, 5 ff.): Konsistorium und Synode vollzogen die Rückkehr von der demokratischen Wahlordnung des Jahres 1848 zu der Verfassung der Vereinigungsurkunde von 1818: 5 Kooptation der Presbyterien; Diöcesansynoden, aus sämtlichen Pfarrern und halb so vielen weltlichen Mitgliedern bestehend; Generalsynode, bestehend aus den Dekanen und je einem geistlichen und einem weltlichen Mitgliede aus jeder Diöcesansynode, — jedoch mit der liberaleren Wünschen entgegenkommenden Modifikation, daß die Zahl der weltlichen Diöcesansynodalen der Zahl der Pfarrer nahezu gleichgemacht werden sollte. Indessen setzte das 10 Ministerium einfach die Organisation von 1818 auch in diesem Punkte ein, um erst im Jahre 1860 jenen Beschluß der Synode noch nachträglich zu genehmigen. — Sehr viel tiefer in das Bewußtsein der Gemeinden griff der Streit um das Gesangbuch. Kein Unbefangener wird heute leugnen, daß das 1823 eingeführte rationalistische Gesangbuch zu den dürftigsten Leistungen seiner Zeit gehört. Der Beschluß der Generalsynode, ein neues 15 Gesangbuch herzustellen, entsprach einem dringenden zwar nicht überall von den Gemeinden, aber von den niederen kirchlichen Vertretungen empfundenen Bedürfnisse. Weiter muß der nunmehr von Ebrard nach maßvollen hymnologischen Grundsätzen aufgestellte, Ende 1856 den Mitgliedern der Diöcesansynoden mitgeteilte, dann in verschiedenen Instanzen noch stark redigierte Entwurf als eine treffliche Arbeit anerkannt werden: die lärmende Oppo- 20 sition entstammte dem ödesten Rationalismus. Fehler aber beging Ebrard von vornherein dadurch, daß er, die volkstümliche Macht dieses Widerstandes unterschätzend, meinte die eignen Gedanken ebenso glatt und selbstverständlich, wie sie sich ihm darstellten, in die widerstrebende Wirklichkeit einführen zu können. Unermüdlich wurde das alte Gesangbuch lächerlich gemacht und als dem Bekenntnis der Kirche, welches aber nun einmal in den 25 Gemeinden nicht lebte, widersprechend erklärt. Das Konsistorium stärkte förmlich das „ungesetzliche Treiben" einer beginnenden Gegenagitation durch einen warnenden Erlaß. Als es vollends zur Absetzung des Hauptopponenten, eines moralisch unantastbaren rationalistischen Pfarrers kam, da war für das Bewußtsein des liberalen Volkes die denkbar verhängnisvollste Verbindung des neuen Gesangbuches mit Hierarchismus und Geistes- 30 knechtschaft vollzogen. Die Generalsynode des Jahres 1857 stellte sich indes auf die Seite des Konsistoriums und beschloß am 7. Oktober mit 40 gegen 6 Stimmen die Annahme des Entwurfs: den Presbyterien wurde vorläufig Freiheit für den Gebrauch des alten oder neuen Gesangbuches gelassen, und erst die Generalsynode von 1861 sollte einen allgemein verbindlichen Einführungstermin feststellen. In dieser vernünftigen Freiheit hielt 35 das Gesangbuch trotz der verhetzenden Gegenagitation seinen Einzug in die Mehrzahl der Gemeinden; und es würde diesen stillen Siegeszug wohl allmählich vollendet haben, wenn nicht die Ungeduld des Konsistoriums von einer anderen Seite hätte nachhelfen wollen: dasselbe veranlaßte die Kreisregierung, für Herbst 1859 die allgemeine Einführung des Gesangbuches in alle Schulen, also auch dort, wo die Presbyterien dem kirchlichen Gebrauche noch 40 widerstrebten, anzuordnen. Dies ergab der liberalen Agitation höchst willkommene Konflikte, die den erwünschten „Gewissenszwang" darstellten: Aufhetzungen gegen die Schulordnung, Weigerungen der Kinder zum Lernen aus dem neuen Buche, Repressivmaßregeln bis zum Ausschluß von der Konfirmation u. s. w. Zugleich drohte die Regierung mit Schließung des Ende 1858 in der ausgesprochenen Absicht der Bekämpfung des neuen 45 Gesangbuchs gegründeten „protestantischen Vereins in der Pfalz". Dies alles trieb die wüste und frivole Agitation zur vollen Höhe. Ein Sturm von tumultuarischen Versammlungen und von Adressen an Regierung, Ministerium und an den König brach los. Vielleicht hätte trotz allem auch dieser Sturm ohne Schaden ausgetobt: aber eine unhaltbare Situation entstand, als die Kreisregierung, die von vornherein nicht mit ganzer 50 Freudigkeit mitgewirkt hatte, vor der Flut zurückwich und plötzlich umschlug. Ein Erlaß vom 1. Februar 1860, der die Anschaffung des Gesangbuches als eine freiwillige hinstellte, zog die Anordnung desselben für die Schulen im Grunde zurück. Er entfesselte die schon ermüdende und langweilig werdende Agitation von neuem. Selbst eine Resolution der ganz unzuständigen, konfessionell gemischten Kreisvertretung forderte am 16. Mai unter 55 Klagen über „angewendete Zwangsmaßregeln" den König auf, „dem bedauernswerten Zustande ein Ende zu machen". Doch der König dachte für jetzt nicht an einen Rückzug. Bei einer persönlichen Anwesenheit in der Pfalz empfing er am 12. Juni eine Deputation kirchlicher Kreise sehr gnädig: „Seien Sie ganz ruhig; daß sanktionierte Beschlüsse einer Generalsynode umgestoßen werden, daran ist gar nicht zu denken." Dies Wort stärkte die 60

Gesangbuchsfreunde und lähmte die Opposition. Deren endgiltigen Sieg leitete erst am Ende des Jahres die anonyme Broschüre eines demokratischen Juristen, Umbscheiden, ein: „Kirchengesetz und Kirchengewalt in der bayerischen Pfalz", München 1860. Sie entzog dem königlichen Wort den Grund, indem sie die Generalsynode von 1857 als aus einer illegitimen 5 Wahlordnung hervorgegangen für ungesetzlich erklärte (vgl. S. 135, 1 ff.): die 1853 von der Generalsynode beschlossene Wahlordnung sei mangels einer auf alle ihre Punkte erstreckten königlichen Genehmigung ungiltig, vollends ungiltig sei die darauf erfolgte ministerielle Oktroyierung einer veränderten Fassung, da die Staatsregierung einen Synodalbeschluß nur einfach bestätigen oder verwerfen könne; ebenso müsse die nachträgliche Genehmigung 10 im Jahre 1860 beurteilt werden, für welche inzwischen die rechtliche Grundlage verloren gegangen sei. Es bestehe also die demokratische Wahlordnung von 1848 noch zu Recht. Diese Deduktionen überzeugten entweder das Ministerium, oder gaben ihm wenigstens erwünschten Anlaß, einen Rückzug vor der drohenden Volksbewegung mit einigen Ehren antreten zu können. Zudem hörte man, der gute König Max wolle Frieden haben mit 15 seinem Volke. Ein allerhöchstes Reskript vom 26. Januar 1861, welches später mit verschärftem Nachdruck wiederholt wurde, befahl dem Konsistorium, der bevorstehenden Generalsynode eine demokratische Wahlordnung mit Wahl der Presbyterien und voller Gleichstellung des geistlichen und des weltlichen Elements auf den Diöcesansynoden in Vorlage zu bringen. Zugleich wurde die Befugnis der Presbyterien zur Einführung des neuen 20 Gesangbuches, die ein früheres Reskript vom 1. Januar noch ausdrücklich aufrecht erhalten hatte, dahin interpretiert, daß dieselbe nur dort vorhanden gewesen sei, wo man der Beistimmung der Mehrheit der Gemeinde im voraus gewiß war. Man kann Ebrard tadeln, daß er sich früher mit gar zu großer Heftigkeit für das göttliche Kooptationsrecht der Presbyterien engagiert hatte, man muß ihm aber die volle sittliche Anerkennung dafür 25 zollen, daß er jetzt zum Schaden seiner persönlichen Interessen die Konsequenz seiner Haltung zog: er beugte sich nicht dem „Majoritätsprinzip" in der Kirche und bot nicht die Hand zur Zerstörung seines Werkes. Am 10. Februar hielt er seine Predigt über das Malzeichen des Tieres (Apk 13, 16 f.), das er auf der Stirn der gegen den Glauben stürmenden Volksmassen erkannte. Im Konsistorium opponierte er ohne Erfolg gegen die 30 Vorlage einer demokratischen Wahlordnung. Die am 24. Februar zusammentretende Synode mit 36 positiven und 11 liberalen Mitgliedern ging aber fast ganz auf seine Wünsche ein: sie lehnte die Wahlordnung ab, sprach sich nochmals entschieden für das neue Gesangbuch aus, wollte jedoch die Anhänger des alten in höherem Maße schonen und vor allem von einem definitiven Einführungstermin absehen, den Ebrard noch immer forderte. Aber die Scho- 35 nung, die früher hätte geübt werden sollen, war jetzt verspätet. Das Ministerium ordnete in einem konkreten Falle gradezu die Preisgabe des neuen Gesangbuches an. Der König erklärte in höchster Indignation über den erfahrenen Widerspruch unter dem 19. April die Generalsynode für „aufgelöst", eine alsbald neu berufene führte die „demokratische" Wahlordnung ein und beseitigte außer dem Gesangbuche auch den Katechismus. Schon 40 vorher hatte Ebrard seine freiwillige Quiescierung, wobei ihm fast nur die Hälfte seines Gehalts verblieb, am 3. April 1861 erbeten und am 20. April erhalten. Dieser Ausgang gewinnt einen tragischen Zug: die edelsten und auch sachlich berechtigten Absichten und die imponierende Freiheit von jeder Menschenfurcht scheitern nicht bloß an mächtig-widerstrebenden Verhältnissen, sondern doch auch durch ein Übermaß ungeduldiger Willens- 45 energie. Aber Ebrards persönlicher Charakter ging unangetastet aus diesen Kämpfen hervor. Über das Zerbrechen achtjähriger Arbeit der besten Manneskraft durfte er sich damit trösten: „Gott sucht an den Haushaltern nicht Erfolge, sondern nur, daß sie treu erfunden werden".

Der 43jährige Emeritus begab sich nach Erlangen zurück und „genoß in vollen 50 Zügen das Glück, der leiblichen und geistigen Heimat zurückgegeben zu sein". Zwei Rufe nach Amerika und eine Anfrage nach Wien beantwortete er ablehnend. Er hielt lieber in Erlangen theologische Vorlesungen, 1862 vor einer Anzahl seiner Uttenreuther im Presbyterialzimmer der französisch-reformierten Gemeinde, seit 1863 an der Universität, auf Grund seiner 1842 erworbenen venia docendi; eine Honorarprofessur hatte man ihm 55 verweigert. Die Signatur dieser ganzen Zeit bis zum Ende seines Lebens ist völlig die der Erlanger Professorenjahre: auch die Jugendfrische ist nie verwelkt. „Ruhe, nicht Müssiggang," sagt Ebrards eigne Überschrift. Über den Umfang seiner poetischen Arbeiten, seiner politischen Interessen, über die Fülle der von ihm betriebenen Wissenschaften giebt das vorangestellte Schriftenverzeichnis Auskunft. In der Theologie hat er sich erst jetzt 60 überwiegend auf das historische Gebiet geworfen. Etwas später beschäftigte ihn der un-

geheure Stoff seiner Apologetik, in dessen Zusammenhange auch die früheren Sprachstudien eine gewaltige Ausdehnung erfuhren. Wesentlich eingeschränkt, aber keineswegs aufgegeben wurden alle diese Arbeiten, als Ebrard im Juni 1875 das französisch-reformierte Pfarramt übernahm: die kleine Gemeinde bekam in dem weltbekannten Theologen und Schriftsteller einen Prediger, der weite Kreise anzog und (wie früher schon in Speyer) 5 solchen, die nie heiligen Geist in der Bibel verspürt, wenigstens zu zeigen wußte, daß in der Bibel Geist sei. Und sie bekam in ihm wohl den gelehrtesten Pfarrer, den es je gegeben hat, dem es doch nicht zu gering war, das Amt, welches den Abend seines Lebens noch verklärte, mit seelsorgerlicher Hingebung zu führen. 1876—1886 war er auch Präses des Moderamens der reformierten Synode. Nebenher gingen noch immer 10 seine oft stark besuchten Vorlesungen. Erst in den allerletzten Lebensjahren mußte Ebrard seine rastlose Thätigkeit einschränken. Am 31. Dezember 1887 hat er zum letztenmale die Kanzel bestiegen. Am 23. Juli 1888 verschied er unter der treuen Pflege seiner ihm erst 1894 nachgefolgten Gattin an den Folgen einer mehrfach wiederholten Lungenentzündung. 15

Ebrard war ein Theologe, dessen wissenschaftliche Arbeit vor allem der Verteidigung zuerst der historischen Grundthatsachen, zuletzt der ewigen Grundwahrheiten des Christentums galt. In diesem Kampfe hat er scharfe, oft zu scharfe Waffen geführt: aber er verteidigte die innerste Erfahrung seines Lebens. Und an wissenschaftlicher Ausbeute bietet vor allem seine „Apologetik" mit ihrer staunenswerten Gelehrsamkeit auf allen Gebieten 20 menschlichen Wissens, die doch die klaren systematischen Grundlinien nicht verdeckt, weit mehr, als unsere schnell vergessende Zeit im allgemeinen noch weiß. Seinen historisch ihm gewiesenen Standpunkt nahm Ebrard mit vollster Überzeugung in der reformierten Kirche, ohne die Weitherzigkeit allgemein-evangelischen Christentums je zu verleugnen: über die Union, namentlich in ihrem Zusammenhange mit dem Staatskirchentum, hat er erst nach 25 den pfälzischen Erfahrungen weniger günstig geurteilt. Ein Freund der evangelischen Allianz ist er stets geblieben, wobei ihn doch seine lebensfrische poetische Natur und universale Bildung, die ihm schon 1844 die Idee der Gottmenschlichkeit des Christentums als den Schlüssel für alle theologischen Probleme erscheinen ließ, von pietistischen oder gar methodistischen Extremen sehr fernhielt. Der Charakter seiner Theologie und seines Glaubens- 30 lebens war ein kirchlich-reformierter; er wollte die gesunde Mitte zwischen der bloßen Objektivität eines orthodoxen Hochkirchentums und der bloßen Subjektivität eines undogmatischen Pietismus. So hat er 1884 in Marburg an der Gründung des reformierten Bundes für Deutschland lebhaften Anteil genommen, dessen stellvertretender Moderator er auch bis zu seinem Tode war.. Historisch getreu hat er die reformierte Eigen- 35 art allerdings mehr auf dem Gebiete der Organisation und des Kultus, als in der Lehre zu fassen gewußt: abgesehen von besonderen historischen Reminiscenzen in Einzelheiten deckt sich seine Dogmatik etwa mit den Entwürfen der positiven Vermittlungstheologie seiner Zeit. Die Prädestinationslehre in allen ihren Formen hat er — nach einer jugendlichen Aussprache für dieselbe (1840) — nicht nur bei Seite geschoben, sondern energisch be- 40 kämpft. Er glaubte seine Stellung durch Amyraut gedeckt, in dessen hypothetischen Universalismus er sehr mit Unrecht den eignen Synergismus hineinlas (vgl. Bd I, S. 478,32). Die dichtende Lebhaftigkeit seines Geistes hat hier, wie auch sonst wohl, z. B. in der Darstellung des Bonifatius und in der Bearbeitung der Harmonia confessionum, die nüchterne Forschung hinter den eignen Empfindungen zurücktreten lassen. Die theo- 45 logische Nachwirkung Ebrards steht in keinem Verhältnis zu seinem rastlosen Fleiße und dem Gedankenreichtum, der vortrefflichen Lesbarkeit, wie der Zahl seiner Schriften: obwohl er als Polyhistor geradezu Bewunderung verdient, so konnte doch eine so breit angelegte schriftstellerische Thätigkeit auf keinem Einzelgebiete schöpferisch wirken. Unmeßbar sind die segensreichen Einflüsse, welche von seiner anregenden Persönlichkeit ausgingen. Möge 50 darüber ein um 40 Jahre jüngerer Freund, den der Virtuose der Freundschaft noch im Greisenalter gewann, das Wort nehmen: „Bei aller Beweglichkeit war sein Gemüt wie der stille friedliche Spiegel des Sees: erfüllt von dem Frieden Gottes, der höher ist als alle Vernunft. Oberflächliche Beobachter sahen das nicht, sie kannten in Ebrard den feurigeifrigen Verfechter der Wahrheit der heiligen Schrift und des Christentums, 55 den witzigen, schlagfertigen Verteidiger seiner Ansichten, allenfalls auch den vielseitigen Gelehrten, und Ebrard selbst hatte es nicht in seiner Art, das Innere zur Schau zu tragen vor jedermann; aber wer ihn genauer kannte, der wird niemals vergessen können dies tiefe, sinnige, innig-liebende, ja kindliche Gemüt dieses Mannes."

E. F. Karl Müller. 60

Ebrard v. Béthune s. oben S. 121, 48.

Ecchellensis Abr. s. Bd I S. 112, 11.

Eck, Johann, gest. 1543. — Th. Wiedemann, Dr. Johann Eck, Regensburg 1865, mit bibliographisch genauem Register seiner Schriften; R. Albert in der ZhTh 1873, 382 ff.; Prantl, Geschichte der Logik IV, 284 ff.; Roth, Urkunden zur Gesch. der Univ. Tübingen; Linsenmann, Konrad Summenhart, Tübingen 1877; Geiger, das Studium der hebr. Sprache in Deutschland vom Ende des 15. bis zur Mitte des 16. Jahrhunderts und desselben Aufsatz über Ellenbog in der österr. Zeitschr. f. kath. Theol. 1870; Scheurls Briefbuch; Enders, Luthers Briefwechsel; Reinaldus, Annales ad Ann. 1540; Werner, Gesch. der apolog. und polem. Litteratur der christl. Theol. IV; Lämmer, Die vortridentin. kath. Theologie des Reformationszeitalters S. 39 ff.; J. K. Seidemann, Die Leipziger Disputation 1843; G. Plitt, Einleitung in die Augustana; ZKG I, 472 ff.; Friedensburg in den Beiträgen zur bayerischen Kirchengeschichte II, 1896; AdB V, 596 ff.; Wetzer und Welte, Kirchenlexikon IV; Die Biographien Luthers von Köstlin und Kolde, Melanchthons von Schmidt, Oekolampads von Herzog und Hagenbach, Osianders von Möller, Urban Rhegius von Uhlhorn und Zwinglis von Mörikofer.

Johann Eck, eigentlich Johann Maier oder Mayr (weshalb er sich auch bisweilen Johannes Majoris unterschrieb) wurde zu Eck an der Günz in Schwaben, wo sein Vater Dorfamtmann war, am 13. November 1486 geboren. Durch seines Vaters Bruder, Martin Maier, Pfarrer zu Rottenburg am Neckar, wurde er von seinem neunten Jahre an in den Klassikern und den Scholastikern unterrichtet; auch lernte er bei ihm einen Teil der heiligen Schrift kennen. Erst zwölf Jahre alt bezog er 1498 die Universität Heidelberg, welche er jedoch bereits im folgenden Jahre mit Tübingen vertauschte. Im Frühjahr 1499 hier immatrikuliert, wurde er bereits im Oktober desselben Jahres zum Baccalaureus und im Januar 1501 zum Magister promoviert. Er fing nun an Theologie zu studieren. Nicht ohne Erfolg hörte er, wie seine eigene Theologie später beweist, Johann Jakob Lempp, jenen gelehrten Doktor, der seinen Zuhörern die Transsubstantiation mit Kreide auf einer Tafel graphisch darstellte (Corp. Ref. IV, 718) sowie Konrad Summenhart (Summerhardt), der ihm neben den Anfangsgründen des Hebräischen auch seine volkswirtschaftlichen Anschauungen beibrachte. Nur vorübergehend fühlte er sich von dem stillen Reformator vor der Reformation Paul Scriptoris angezogen. Als im Herbst 1501 die Pest in Schwaben zu wüten anfing, sandte ihn sein besorgter Oheim nach Köln, wo der Thomist Theodorich von Süstern und Arnold von Tongern, der Inquisitor Reuchlins, seine Lehrer waren. Indessen vertrieb ihn schon im Sommer 1502 die Pest auch von hier. In den folgenden acht Jahren lebte er zu Freiburg im Breisgau, zunächst als Schüler des Theologen Georg Northofer, des humanistischen Juristen Ulrich Zasius und des Encyklopädisten Gregor Reysch, bald aber auch als Vorsteher der Artisten-Burse zum Pfau und als geschätzter Lehrer, dessen Ruf sogar Genossen anderer Bursen anzog. In Freiburg erlangte er im Oktober 1505 den Grad eines Baccalaureus der Theologie, 1506 wurde er Sententiarius, 1509, nachdem er am 13. Dezember 1508 mit päpstlichem Dispens in Straßburg die Priesterweihe erhalten hatte, Licentiat und im Oktober 1510 Doktor der Theologie. In Freiburg veröffentlichte er sein Erstlingswerk „Ludicra logices exercitamenta" und trat bei verschiedenen kirchlichen und akademischen Anlässen als ein zwar glänzender und gewandter Redner, aber auch als äußerst schmähsüchtiger Disputator auf. Letztere Eigenschaft verfeindete ihn mit seinen Kollegen und veranlaßte ihn, sich um eine erledigte theologische Professur in Ingolstadt zu bewerben. Von Peutinger den baierischen Herzögen angelegentlich empfohlen, wurde er im Nov. 1510 berufen und zugleich in die Ehren und Einkünfte eines Kanonikers zu Eichstädt eingewiesen. Sein Schüler Urban Rhegius begleitete ihn von Freiburg nach der neuen Heimat. Bald nach seinem Antritt (1512) zum Prokanzler befördert, hat Eck bis an sein Ende, mithin während mehr als eines Menschenalters, die Universität Ingolstadt vollständig beherrscht und ihr, wie Schrödl bei Wetzer und Welte sagt, jene kernhafte katholische Richtung gegeben, wodurch sie eine feste Glaubensburg für Deutschland und ein heilsames Gegengift gegen die protestantischen Akademien wurde! Seine Polyhistor-Gelehrsamkeit trat bald auf den verschiedensten Gebieten zu Tage. Als Theologe trat er mit dem Chrysopassus (sic!) (Apk 21, 20) auf den Plan, in welchem er die Prädestinationslehre in semipelagianischem Sinne entwickelte. Als Humanist wußte er sich durch eine Reihe von Kommentaren zu den Summulae des Petrus Hispanus und zu den aristotelischen Schriften de coelo und de anima zu empfehlen; er ging jedoch niemals gänzlich ins humanistische Lager über. Die in Tübingen erworbenen Kenntnisse sowie seine Habsucht trieben ihn, sich auch auf volkswirtschaftliches Gebiet zu wagen und

auf Veranlassung der bekannten Augsburger Handelsherren die „Fuggerei" zu verteidigen. Unter ausgiebiger Benutzung der Schrift seines Tübinger Lehrers Konrad Summenhart „Tractatus bipartitus de decimis" erklärte er in einer Anzahl im Oktober 1514 aufgestellter Thesen die Zulässigkeit eines Zinsfußes von 5%, und verteidigte diese Thesen gegen den Willen des Eichstädter Bischofs Gabriel von Eyb, der eine Disputation in 5 Ingolstadt nicht zugab, 1515 in Bologna. Fand er schon hier wenig Zustimmung, so mißglückte sein Versuch in Wien (1517) über den Wucher zu disputieren gänzlich. Kaum daß man ihm nach langem Betteln gestattete, über einige untergeordnete theologische Fragen zu reden. Trotzdem rühmte er sich eines erfochtenen „Sieges". Nach Pirkheimers Eccius dedolatus berichtete der „garrulus sophista" über die Wiener Disputation selbst: 10 „Viennam Pannoniae perrexi ibique singulare ingenii et doctrinae meae specimen reliqui, nam omnes clamore superavi et Viennenses cunctos litteris et eruditione carere ostendi." Kaum von Wien zurückgekehrt, brach er aus reiner Kampflust einen Streit mit seinem Freiburger Lehrer Ulrich Zasius vom Zaun und warf sich gegen des Erasmus annotationes in nov. test. als Verteidiger der Orthodoxie ins 15 Zeug. Da sandte ihm Christoph Scheurl Luthers 95 Thesen!

Eck war schon seit Frühjahr 1517 (Enders I, 92) durch eben diesen Scheurl mit Luther in freundschaftliche Verbindung getreten und dieser hatte in ihm einen gleichstrebenden Geist zu erkennen gemeint. Die Enttäuschung ließ nicht lange auf sich warten! Unter dem bezeichnenden Namen „Obelisci" schrieb er gegen Luthers Thesen und beschuldigte diesen böhmischer 20 Häresie und kirchlicher Umsturzgelüste. Wenzelaus Link übersandte diese Obelisken abschriftlich an Luther und dieser antwortete wohl umgehend, und noch ehe er an Sylvius Egranus (24. März, Enders I, 173) schrieb, in seinen Asterisci adversus obeliscos Eccii, indem er es Link überließ, ob er dieselben Eck schicken wolle oder nicht. Ersteres geschah. (Vgl. Enders I, 215ff.; bezüglich des Datums Weimarer Ausgabe I, 279, sowie den 25 erst aufgefundenen Brief Luthers an Eck vom 19. Mai, Enders V, 2.) Auch Karlstadt war während Luthers Reise nach Heidelberg (April 1518) gegen Eck aufgetreten, indem er in den 270 apologeticae conclusiones Luthers Lehre vom Ablaß verteidigte. Eck antwortete und Karlstadt entgegnete wieder in ziemlich heftigen Briefen. Schließlich wünschte man auf beiden Seiten Gelegenheit zu einer öffentlichen Disputation. Eck, der im Oktober 30 1518 mit Luther in Augsburg zusammengetroffen war (Eck war Prediger für den Reichstag), vereinbarte mit Luther, es solle zu Erfurt oder Leipzig zwischen ihm und Karlstadt disputiert werden. Luther selbst versprach vorerst, wenn er sich auch nur ungern den diesbezüglichen Weisungen Cajetans fügte, nicht in die Disputation einzutreten (Seidemann, Leipz. Disp. 21). Nach Wittenberg zurückgekehrt, teilte Luther in einem Briefe vom 35 15. November (Enders I, 280) Eck Karlstadts Einverständnis mit der Verabredung mit und Eck wählte mit päpstlicher Erlaubnis (Wetzer und Welte IV, 110) Leipzig. Ohne eine Zusage der dortigen sich sträubenden Fakultät (Enders I, 426) abzuwarten, veröffentlichte er am 29. Dezember unter dem Titel: „in studio Lipsiensi disputabit Eccius propositiones infra notatas contra D. Bodenstein Carlostadium, archidiaconum 40 et doctorem Wittenbergensem" 12 Thesen, deren Spitze nicht sowohl gegen Karlstadt als vielmehr gegen Luther gerichtet war (vgl. d. A. Luther). Luther wurde gezwungen, selbst auf den Kampfplatz zu treten, und er that dies, indem er in einem offenen Briefe an Karlstadt (Enders I, 402) erklärte, er wolle nun auch mit Eck, aber nur unter notarieller Protokollierung disputieren. Am 27. Juni 1519 wurde die Leipziger Disputation 45 (vgl. Seidemann, Die Leipziger Disputation 2c. 1843) feierlich eröffnet. Unter Berufung auf Si 15, 14ff. (Gott hat dem Menschen die Wahl gegeben), behauptete Eck in den ersten vier Disputationen Karlstadt gegenüber, des Menschen freier Wille bringe aktiv die guten Werke hervor; in der Folge erklärte er, von Karlstadt bedrängt, die Gnade Gottes und des Menschen freier Wille wirkten miteinander: jene principaliter, dieser minus 50 principaliter. Als dann Karlstadt fortfuhr, die guten Werke allein auf Gott zurückzuführen, wich Eck sogar soweit zurück, daß er sagte, im Anfang der Bekehrung verhalte sich zwar der freie Wille pure passive, allmählich aber komme er zu seinem Recht und es sei demnach zwar das ganze (totum) gute Werk in seinem Ursprung von Gott, aber es komme in seiner Vollführung nicht gänzlich (totaliter) von Gott. Trotz dieses thatsächlichen Rück- 55 zuges gelang es Eck, indem er es bei den Vorstehern der Disputation durchsetzte, daß die Benutzung von Büchern und Notizen verboten wurde (italienische Disputationsweise), gestützt auf sein gutes Gedächtnis und seine sophistische Fertigkeit, den etwas schwerfälligen Karlstadt schließlich in die Enge zu treiben und sich als Sieger aufzuspielen. Viel weniger glückte ihm dies Luther gegenüber, der, wie Eck selbst Joachim von Brandenburg gegenüber an 60

Herzog Georgs Tafel erklärte, vegetior memoria, ingenii acumine et eruditione war. Am 4. Juli begann er mit Luther zu disputieren (vgl. d. A. Luther). Herzog Georg hatte er durch die Disputation gänzlich für sich gewonnen, konnte es aber weder bei ihm noch bei anderen Gönnern durchsetzen, daß man schon damals die neuentstandene Hußsche Ketzerei mit Stumpf und Stiel ausrodete, was er in einem Brief an den Kardinal Contarini (Raynaldi annales ad ann. 1540 Nr. 6) sehr beklagt. Was Eck während dieser bedeutungsvollen Tage seines Lebens den Augenzeugen für einen Eindruck machte, ersehen wir am besten aus dem Bericht des Petrus Mosellanus, des berühmten Leipziger Humanisten. „Eck ist lang gewachsen, so schreibt er, hat einen fetten, vierschrötigen Körper, eine volle, echt deutsche Stimme, die, unterstützt von einem kräftigen Lendenpaare, nicht nur für einen Schauspieler, sondern auch für einen öffentlichen Ausrufer gut wäre; doch ist sie eher rauh als deutlich. Mund und Augen, kurz sein ganzes Gesicht ist so beschaffen, daß man ihn eher für einen Metzger oder einen barbarischen Söldner, als für einen Theologen halten sollte. Was seinen Geist betrifft, so hat er ein merkwürdiges Gedächtnis, sodaß, wenn diesem ein ähnlicher Verstand beigesellt wäre, das Werk der Natur an ihm in allen Teilen vollendet sein würde. Es fehlt ihm aber an schneller Auffassungskraft und an Scharfsinn . . .; er häuft viele Argumente, Bibelstellen und gelehrte Citate ohne Auswahl, ohne zu bemerken, wie viel darunter sei, was hierher gar nicht gehört. . . . Dazu kommt seine unglaubliche Frechheit, die er mit bewundernswürdiger Schlauheit zu verdecken weiß."

Am 27. Juli hatte die Disputation geendet. Hochgeehrt wurde Eck als Sieger von den Leipziger Theologen, mit denen er die Tage in köstlichem Wohlleben verbrachte, die ihm Geschenke darboten und die ihn sogar aufforderten, in Leipzig zu bleiben. Höher allerdings als alles dies schlug er noch das an, was ihm trotz seines Keuschheitsgelübdes Leipzig geboten hatte (Seidemann, Leipz. Disp. 67). Trotzdem kehrte er bald nach Ingolstadt zurück und forderte von hier aus in einem perfiden Schreiben den Kurfürsten Friedrich von Sachsen auf, Luthers Bücher zu verbrennen und verfaßte noch während des Jahres 1519 acht Schriften gegen die lutherische Ketzerei. Ein definitives Verdammungsurteil durch die zum Schiedsgericht der Leipziger Disputation angerufenen Universitäten konnte er allerdings nicht erlangen. Erfurt sandte dem Herzog Georg die Akten ohne Gutachten zurück; Paris gab auf wiederholtes Drängen bloß einige allgemeine Erklärungen ab super doctrina Lutheriana hactenus per eam visa. Es wollte vorerst niemand Heeresfolge leisten als der alte Ketzermeister Hoogstraten und der „Bock von Leipzig" (Emser) samt den sehr homogenen Geistern der Universitäten Köln und Löwen. Durch solche Hilfstruppen Ecks ließ sich natürlich Luther nicht einschüchtern; er wies im Gegenteil Ecks Angriffe mit immer größerer Derbheit zurück. Melanchthon, den Eck schon im Januar 1519 durch Erasmus hatte warnen lassen, sich in den religiösen Kampf zu mischen und den er in Leipzig wie einen Schulknaben angefahren hatte, erklärte in einem im Druck erschienenen Brief an Oekolampad vom 21. Juli (Corp. Ref. I, 88), es sei ihm in Leipzig der Unterschied zwischen der wahren christlichen Theologie und der Scholastik der aristotelischen Doktoren erst recht klar geworden. Gereizt erwiderte Eck in einer excusatio betitelten Schrift (Corp. Ref. I, 103) und behauptete, Melanchthon verstehe von der Theologie gar nichts. In der Defensio adversus Eccianam inculpationem (Corp. Ref. I, 108 ff.) bewies ihm Melanchthon das Gegenteil. Härter noch wurde er mitgenommen, als er sich hatte einfallen lassen, im Oktober 1519 Emser mit einer plumpen Schmähschrift gegen Luther zur Hilfe zu eilen. Zwei beißende Satiren stellten ihn auf eine Linie mit den viri obscuri. Von seinen Freunden Bernhard und Konrad von Adelmannsfelden aufgemuntert, veröffentlichte der damals in Augsburg weilende Oekolampad eine ätzende responsio indoctorum doctissimorum canonicorum auf Ecks Behauptung, es seien nur einige ungelehrte Domherren mit Luther einverstanden und Pirkheimer behandelte ihn gar als „rohen Klotz" in seinem Eccius dedolatus. Wutentbrannt wollte der also abgehobelte und durchgehechelte Eck zur Feier des Neujahrs 1520 diese ganze Litteratur auf dem Markte zu Ingolstadt öffentlich verbrennen. Allein sein Kollege und Hausgenosse, der greise Reuchlin, wußte mit seiner Autorität dem Feuereifer Ecks Schranken zu setzen.

Höher als in seinem Vaterlande wertete man den „unerschrockenen Glaubensverteidiger" in Rom. Von Leo X. eingeladen, reiste er im Januar 1520 nach der ewigen Stadt, um dem Papste sein eben vollendetes Werk de primatu Petri adversus Ludderum libri tres selbst zu übergeben und bei der Kurie wirksam gegen Luther zu arbeiten. Die Ernennung zum päpstlichen Protonotar war der Dank, aber nicht so schnell, wie er gehofft, kam die Verurteilung Luthers zu stande. Endlich am 16. Juni wurde die tragische Bulle: Exurge Domine erlassen. 41 Sätze Luthers waren darin als ketzerisch oder anstößig

verdammt; viele unter ihnen stimmen wörtlich mit der Aufzählung der errores Luderani in Ecks Schrift contra Martini Ludder obtusum propugnatorem Andream Bodenstein vom 3. Dezember 1519 überein. Mit der Veröffentlichung der Bulle in Deutschland beauftragt, mußte Eck erfahren, wie sehr seit der Leipz. Disputation die Stimmung für Luther gewachsen war. In Meißen (am 12. September 1520), Brandenburg und Merseburg zwar schlug er die Bulle an; dagegen erntete er selbst in Leipzig nur den Spott der Studenten ein, sodaß er nächtlicherweile nach Freiberg entweichen mußte. Auch hier lehnte der Landesherr den Anschlag ab, in Erfurt rissen die Studenten die Bulle herunter und warfen sie ins Wasser mit den Worten: bulla (Wasserblase) est, in aqua natet. In Wittenberg ward Eck für einen „Pueben" von Rektor und Senat erklärt, an andern Orten bewarf man die Bulle mit Kot und selbst in Wien stieß ihre Publikation auf große Hindernisse. Eck hatte Ursache genug, bei seiner Rückkehr nach Ingolstadt in seinem Pfarrhofe — er war auch Pfarrer zu St. Moritz geworden — als ein incolumis reversus seinem Schutzheiligen eine Votivtafel zu setzen. Mußte er doch sogar in Ingolstadt die Bekanntmachung der Bulle mit nachdrücklicher Berufung auf sein päpstliches Mandat erzwingen. Diese größte Schmach verdankte er hauptsächlich dem Umstande, daß er von der Erlaubnis des Papstes, außer Luther noch andere namhafte Anhänger der neuen Lehre in die Bulle zu setzen, zur Ausübung seiner Privatrache u. a. auch gegen Bernhard Adelmann, Pirkheimer und Lazarus Spengler Gebrauch gemacht. Freilich beugten sich diese drei bald vor Ecks inquisitorischem Einfluß, während Luther immer kecker zuerst gegen die „neuen Eckschen Bullen und Lügen" und dann „wider die Bulle des Endchrists" mit Wort und That protestierte und die Bewegung in Sachsen auch durch das Edikt von Worms nicht rückgängig gemacht wurde. Auf den Gang der Dinge zu Worms wird Ecks epistola ad divum Caesarem Carolum V. de Luderi causa vom 18. Februar 1521 wohl wenig Einfluß gehabt haben, obgleich es darin an captationes benevolentiae nicht fehlte.

Geld und Macht zu erlangen, war auch in der Folgezeit Ecks Bestreben. So „eroberte" er nach Eberlins Schrift: „Mich wundert, daß kein Geld im Lande ist" (1524) die Pfarrei Günzburg, die er dann von einem Vikar versehen ließ; so ließ er sich von den baierischen Herzögen zweimal nach Rom schicken, um dort diplomatische Unterhandlungen zu pflegen und namentlich eine Erweiterung ihrer kirchlichen Rechte in der Inbetriebsetzung eines förmlichen Inquisitionstribunals gegen die lutherische Lehre in Ingolstadt zu erstreben. Die Reise im Spätherbst 1521 blieb, da Leo X. gerade starb, erfolglos. Bei seinem dritten Aufenthalt in Rom erreichte er nach langem Warten, das er zur Erlernung der hebräischen Sprache bei Elias Levita, einem jüdischen Grammatiker, benutzte, Advent 1523, was er wollte. Klug, erfahren und mutig stellte er die deutschen Verhältnisse, aber auch die Mängel der Kurie und der Bischöfe dar, empfahl für die künftige Abfassung von Bullen das Rezept: in omnibus brevibus quantum fieri potest, sit aliquid divinum et, quod sacram scripturam, immo spiritum Dei redoleat" (Friedensburg in Koldes Beiträge zur bayerischen Kirchengeschichte II. Bd 1896 S. 245), aber trotzdem blickt sein Eigennutz durch: es soll für ihn und seine Herzöge etwas abfallen. Von den zahlreichen Ketzerprozessen, deren Seele in der Folgezeit Eck war, und die ihm bekanntermaßen auch von einer Frau, der edlen Argula von Grumbach, eine verdiente Strafpredigt zuzogen, sei hier bloß die Verurteilung des wackeren Leonhard Käser genannt, dessen Geschichte Luther tiefbewegt herausgegeben hat.

Mittlerweile brachte jedes Jahr eine oder mehrere größere Streitschriften Ecks gegen den Bildersturm, für die Messe, für das Fegfeuer, für die Ohrenbeichte u. a. m. Sein enchiridion locorum communium adversus Lutherum et alios hostes ecclesiae erlebte, jedenfalls mehr um der Berühmtheit seines Verfassers als um der Gediegenheit seines Inhaltes willen, von 1525—1576 nicht weniger als 46 Auflagen. Es war in erster Linie, wie sein Titel zeigt, gegen Melanchthons loci (erschienen 1521) gerichtet, nahm aber auch auf die Lehre Zwinglis Bezug. Um mit letzterem anzubinden, schrieb er an „eine fromme Eidgenossenschaft" einen außerordentlich schmeichelhaften, ihre Glaubenstreue lobenden Brief, in welchem er zur Unterdrückung mannigfaltiger Irrung seine Dienste zu einer etwaigen Disputation anbot. Zwingli antwortete, erzürnt über Ecks Einmischung, ziemlich grob; noch gröber entgegnete ihm Sebastian Hofmeister in Schaffhausen, der die eigene Derbheit entschuldigend, ihm zurief: „die hafen erlibet kein andern Deckel" und fortfährt: „du elender Mensch, so dem Zwingli hinter die Thürlein und hinter seinen Ofen schleichst, du schürst, zündest, reizest allenthalben an Bischöfen und Fürsten, daß sie die frommen, christlichen Lehrer fahen, kerkern, tränken, brennen." Nach Zürich, wo Zwingli

sich bereit erklärte zu disputieren, getraute sich Eck nicht; schließlich wurde durch Vermittlung von Ecks Freund Dr. Johann Faber, Generalvikar in Konstanz, Baden im Kanton Aargau als Disputationsort gewählt. Vom 21. Mai bis 8. Juni 1526 wurde verhandelt s. Bd II S. 347, 28 ff. Mit dem Badener Religionsgespräch, in welchem Faber und Thomas Murner durch ihren Witz viel zu seinen Gunsten erreicht hatten, konnte er zufrieden sein; es wurden die strengsten Maßregeln gegen Zwingli und seinen Anhang beschlossen. Doch schon 1½ Jahre später wurde Ecks Erfolg durch die Berner Disputation (6.—26. Januar 1528) aufgehoben, s. Bd II S. 614, 55. Er war zu dieser Verhandlung nicht erschienen, hatte vor und nach ihr gegen dieselbe intriguiert, aber die 10 Schlußreden der Reformierten wurden trotz seiner „Verlegung" gegen dieselben angenommen und Bern, Basel, Schaffhausen u. a. waren für Rom verloren.

Der am 21. Januar 1530 von Bologna aus durch den Kaiser zur Schlichtung des Religionshandels angekündigte Augsburger Reichstag rief natürlich auch Eck auf den Plan. Bereits in Ingolstadt stellte er 404 Artikel aus den Schriften der Reformatoren und Sektierer als ketzerische zusammen und schickte sie mit einem aufreizenden Briefe an den Kaiser; seine Gegner antworteten mit dem satirischen „Propositiones in Eccium de vino, venere et balneo". In den Verhandlungen selbst leitete er als Haupt von mehr als 20 katholischen Theologen die Abfassung der Confutatio s. Bd II S. 247, 47. Auch eine repulsio articulorum Zwinglii reichte Eck dem Kaiser ein und bei den nun folgenden Ausgleichsversuchen (im August) führte er das große Wort. Er war ernstlich bemüht, einen Frieden zu stande zu bringen und kam den Evangelischen weit entgegen (Cochläus an Pirkheimer 25. August bei Heumann, docum. lit. p. 81), verdarb aber alles, als ihm bei der Erörterung von „sola fide" die unter andern von Spalatin so übel vermerkte Äußerung entschlüpfte, „man solle die Sohlen einweil zum Schuster schicken" (Förstemann, Urkundenbuch, 2, 225). Daß die Verhandlungen mißlangen, verstimmte ihn umsomehr, als auch sein Honorar mager ausfiel und ihm noch dazu vergällt wurde durch die Äußerung des Augsburger Bischofs Christoph von Stadion, er wolle gerne noch 10 Kronen zahlen für zwei Stränge, um Eck und Faber daran aufzuknüpfen. Zwar durfte Eck vor dem Kaiser predigen, aber die Hoffnung großer historischer Thaten war dahin. Auch der kleine Erfolg, den schwachen Billikan von Nördlingen zum Widerruf gebracht zu haben, zerrann bald wieder (s. d. A. Billikan Bd III S. 230, 33).

In den folgenden Jahren sehen wir Eck als unermüdlichen Schriftsteller (1537 seine Bibelübersetzung, frei nach Emser in schauderhaftem Deutsch) und unentwegten Disputator zu Roms Gunsten weiter thätig. Zwar gelang es ihm nicht, einen theologischen Kampf in Hagenau (6. Juni 1540) zu entfachen; in Worms (5.—18. Januar 1541) zeigte er sich Melanchthon gegenüber als den Versöhnlichen und näherte sich trotz seiner Instruktion für seine Person der protestantischen Anschauung in einer Weise, daß er bei dem Wittenberger vielfach den Eindruck der Übereinstimmug hervorrief (vgl. übrigens bezüglich seines eitlen Wesens die Briefe der Evangelischen aus Worms im Corp. Ref. III, IV); in Regensburg (5. April bis 29. Juli 1541) konnte er im Anfang nicht, wie er wollte, wirken, da er plötzlich erkrankte, setzte es aber später durch, daß der versöhnliche Kardinal Contarini abberufen wurde und daß von einer Konkordie zwischen der alten und neuen Theologie keine Rede mehr sein konnte. Nachmals geriet er mit Butzer, der die Akten des Regensburger Religionsgespräches herausgegeben hatte, über seinen Standpunkt bei demselben in einen heftigen Streit.

Am 10. Februar 1543 starb Eck zu Ingolstadt. Aber selbst der Tod des streitsüchtigen Mannes erregte noch einen heftigen Streit. Da nach einem weitverbreiteten Gerüchte Eck kein besonders erbauliches Ende gehabt haben soll, welches Gerücht besonders durch einen Brief des Nürnbergers Veit Dietrich an Luther vom 16. Februar 1543 (Unschuld. Nachrichten 1739, 136; vgl. auch Spalatins Brief an den Kurfürsten vom 20. März 1543, in den Mitt. der Ges. des Osterl. VII. 181) in weitere Kreise drang, erschien katholischerseits eine „epistola de obitu Joh. Eccii adversus calumniam Viti Theodorici auctore Erasmo Wolphio Ingolstadii", auf welche wieder Petrus Lembergius Gorlicensis mit der Schrift: epistola de doctrina et morte Eccii entgegnete.

(Bernhard Riggenbach †) C. Enders.

Eckart der Jüngere s. Mystik.

Eckart (Meister E.), Dominikaner, gest. 1327. — Litteratur: Trittenheim, De scriptoribus ecclesiasticis cap. 537. Quétif et Echard Scriptores ordinis Praedicatorum I, 507. Franz v. Baader a. v. O. (s. d. Register d. Gesamtausg.); K. Schmidt, Meister E.

ThStK. 1839 S. 663 ff.; H. Martensen, M. E., eine theologische Studie, Hamburg 1842; K. Schmidt, Etudes sur le mysticisme allemand au 14. siècle in den Mémoires de l'acad. des sciences morales et politiques t. II, Paris 1847; Steffensen, Ueber M. E. und die deutsche Mystik, in Gelzers Prot. Monatsbll. 1858 S. 267 ff.; Groß, de Ekardo philosopho, Bonn (Diss.) 1858; C. Greith, Die deutsche Mystik im Predigerorden, Freib. i. Br. 1861 S. 60 ff.; 5 R. Heidrich, Das theol. System des M. E., Posen 1864 (Gymn. Progr.); Jos. Bach, M. E. der Vater der deutschen Spekulation, Wien 1864; W. Preger, Ein neuer Traktat M. E.s u. d. Grundzüge der eckhartischen Theosophie ZhTh 1864, 163—204: E. Böhmer, M. E., in Giesebrechts Damaris 1865 S. 52 ff.; A. Stöckl, Gesch. d. Philos. d. M. A. III, 1095—1120 (1865); W. Preger, Krit. Studien zu M. E. ZhTh 1866, S. 453—517; Wahl, D. Seelen- 10 lehre M. E.s, ThStK 1868, S. 273—296; Ad. Lasson, M. E. der Mystiker, Berlin 1868 (noch immer von hervorragender Bedeutung; die Anz. v. Preger ZlThK 1870 S. 59—74 enthält manche beachtenswerte Einwendungen, wird aber dem Werke nicht gerecht). W. Preger, M. E. und die Inquisition, München 1869; Jundt, Essai sur le mysticisme spéculatif de M. E., Straßburg 1871 (eindringende, neben Lasson beachtenswerte Untersuchung); Linsen- 15 mann, Der ethische Charakter der Lehre M. E.s, Tüb. 1873; Preger, Geschichte d. deutschen Mystik im M. A., Leipzig 1874, I, 309—458 (Wertvolles, Zweifelhaftes und Irreführendes; eine sehr scharfe Kritik von Denifle in den Hist. Polit. Bll. 1875, S. 679 ff.); ders. in AdB V, 618—626; Jundt, Histoire du panthéisme populaire au moyen age, Paris 1875, S. 57—93; Lütolf, Ueber den Prozeß und die Unterwerfung M. E.s, ThQS 1875, S. 578 ff.; M. Rieger 20 in W. Wackernagel, Altdeutsche Predigten und Gebete, Basel 1876 S. 398—429 (bes. wertvolle Bemerkungen über E.s Predigtweise und Sprache); Emil Kramm, M. E.s Terminologie in ihren Grundzügen dargestellt in der Ztschr. für deutsche Philol. XVI, 1—47, 1884; Heinr. Denifle, M. E.s lateinische Schriften und die Grundanschauung seiner Lehre, ALKG II, 417—615, 1886 (von epochemachender Bedeutung, wenn auch nicht, wie D. meint, so, daß da- 25 durch alle früheren Schriften über E. unbrauchbar würden). Dazu die Beilagen: Akten zum Prozesse M. E.s (S. 616—640) und: Ueber die Anfänge der Predigtweise der deutschen Mystiker (S. 641—652); ders., Das Cusanische Exemplar lateinischer Schriften E.s in Cues, ebenda S. 673—678; E. Kramm, M. E. im Lichte der Denifleschen Funde, Bonn 1889 (Gymn. Progr.); Denifle, Die Heimath M. E.s, ALKG V, 349—364 (1889). — Vgl. ferner Rudolf 30 Eucken, Gesch. d. philosoph. Terminologie, Leipzig 1879 S. 118—122; Herm. Paul, Grundriß der germ. Philologie II, 1, 412 f. (1893); Max Müller, Theosophie oder psycholog. Religion, Leipzig 1895 S. 503—518.

Meister Eckart, zu dem seine Schüler, darunter Männer wie Seuse und Tauler ungeachtet der über ihn verhängten päpstlichen Verurteilung mit Ehrfurcht aufgeblickt haben, 35 den um Mitte des 15. Jahrhundert noch Nikolaus von Cusa gegen die Angriffe des Heidelberger Theologen Wenck in Schutz nahm (ALKG II, 503 Anm.), ist nachher mehr und mehr in Vergessenheit geraten. Er galt als Genosse der häretischen Begharden; in Mosheims Institutiones h. eccl. findet er nur beiläufig S. 525 Erwähnung, bei Schröckh wird nicht einmal sein Name genannt. Doch ist ihm in unserem Jahrhundert, seitdem Frz. 40 v. Baader nachdrücklich auf ihn aufmerksam gemacht hatte, neue Bewunderung zu teil geworden; als einen der tiefsinnigsten Mystiker, als originalen Denker, als Vater der deutschen Spekulation haben ihn auch solche gepriesen, die an seiner Lehre viel auszusetzen fanden. Mit der Entdeckung lateinischer Schriften ist in der Beurteilung E.s abermals eine Wendung eingetreten. Wenn Denifle recht hat, so bleibt von dem Ruhme E.s fast 45 nur die Meisterschaft, mit der er die deutsche Sprache gehandhabt hat, bestehen. Freilich hat D. neben vieler Zustimmung auch scharfen Widerspruch gefunden; daß neben seiner Entdeckung auch seine Untersuchungen von großem Gewicht sind, wird nicht zu verkennen sein; wie es mit der Richtigkeit seines Gesamturteils steht, ist eine andere Frage. Die Materialien, auf Grund deren allein eine sichere Entscheidung erlangt werden kann, 50 sind großenteils noch nicht veröffentlicht oder (ein Teil der deutschen Schriften) nicht hinreichend gesichert, und erfordern zu ihrer Würdigung neue eingehende Untersuchungen. Unter diesen Umständen wird es die Aufgabe dieses Artikels wesentlich nur sein können, thatsächlich Gesichertes mitzuteilen und den Stand der Fragen zu bezeichnen.

I. Lebensgang. Die lange streitig gewesene Frage, ob E. aus Straßburg oder 55 aus Thüringen gebürtig sei, ist durch die von Denifle gegebenen Nachweise entschieden worden; er stammt aus dem Dorfe Hochheim, zwei Stunden nördlich von Gotha, wahrscheinlich aus ritterbürtigem Geschlecht. Sein Geburtsjahr wird um 1260 anzusetzen sein. Er wird zu Erfurt in den zu dieser Zeit in kräftiger Ausbreitung begriffenen Dominikanerorden eingetreten sein und hat ohne Zweifel den in dem Orden vorgeschriebenen 60 wissenschaftlichen Kursus (s. Preger G. d. M. I, 327) durchgemacht; das höhere theologische Studium wahrscheinlich zu Köln. Später finden wir ihn als Prior zu Erfurt und Provinzialvikar von Thüringen; beide Ämter legt ihm die Überschrift des Traktats „Rede

der Unterscheidungen", Pf. 543, bei, die vielleicht die früheste uns von E. erhaltene deutsche Schrift ist (Preger a. a. O. S. 310); seit 1298 war die Vereinigung jener Ämter nach Ordensbeschluß nicht mehr gestattet. Im Jahre 1300 wurde E., wie es mit den wissenschaftlich tüchtigsten Ordensmitgliedern zu geschehen pflegte, nach Paris geschickt um dort
5 zu lesen und die theologischen Grade zu erwerben; er erlangte hier die Würde eines Baccalaureus und eines Licentiaten der Theologie (auch diese von der Universität, nicht von dem Papste s. Preger S. 322 ff. und das Verzeichnis der magistri in theologia Parisius nr. 51, ALKG II, 211; wahrscheinlich hat er an dem damals wogenden Streite zwischen Bonifatius VIII. und Frankreich sich nicht beteiligt) und blieb dort bis 1303
10 (Reminiscenzen aus den Schuldisputationen in Paris s. Pfeiffer II, 138, 270). In diesem Jahre wurde von dem Generalkapitel zu Besançon eine neue Einteilung der Ordensprovinzen vorgenommen, welche deren Zahl von 6 auf 12 erhöhte; im Zusammenhang damit stand die Verordnung, daß alle Brüder, die sich außerhalb ihrer Provinz befanden, in diese zurückkehren sollten, unter Entbindung von den Ämtern, die sie etwa
15 außerhalb bekleideten. So ging auch E. nach Erfurt zurück und wurde noch in demselben Jahre auf einem Provinzialkapitel daselbst zum Prior für Sachsen gewählt und im folgenden Jahre auf dem Generalkapitel zu Toulouse, an dem er teilnahm, von dem neugewählten Generalprior Aymerich bestätigt. Die Provinz Sachsen, der er jetzt vorstand, hatte obwohl, nur eine Abzweigung von der bisherigen prov. Teutoniae, eine weite
20 Ausdehnung, von den Niederlanden bis Livland, und E. muß es verstanden haben, diesem schwierigen Amte zu genügen, da er (wahrscheinlich auf dem Kapitel zu Minden 1307) für eine zweite Periode gewählt wurde. Freilich finden wir, daß auf dem Generalkapitel zu Paris 1306 über ihn wie über den Provinzial von Teutonien Klage geführt wird wegen Unordnungen unter den Tertiariern; beide werden angewiesen, diese Unordnung abzustellen;
25 haben sie das bis Mariä Reinigung 1307 nicht ausgeführt, so sollen sie von da ab wöchentlich an zwei Tagen fasten bis es geschehen ist. Preger vermutet, daß es sich dabei um häretische Erscheinungen unter den Tertiariern gehandelt habe, aber wäre das der Fall gewesen, so würde das Kapitel die Sache wohl ernster genommen haben. Daß sie nicht viel zu bedeuten hatte, läßt sich daraus schließen, daß E. im folgenden Jahre auf dem
30 Generalkapitel zu Straßburg von Aymerich zu seinem Generalvikar in Böhmen mit sehr ausgedehnter Vollmacht ernannt wurde, um die dortigen verwilderten Klöster zur Ordnung zurückzuführen — ein übrigens nur vorübergehender Auftrag, da E. sonst nicht zugleich Provinzial von Sachsen hätte bleiben können. Vor Ablauf seiner zweiten Amtsperiode wählte ihn 1310 die Provinz Teutonien zu Speier zu ihrem Provinzial, diese Wahl wurde
35 aber auf dem Generalkapitel zu Neapel 1311 nicht bestätigt, sondern E. für eine neue Lehrthätigkeit in Paris bestimmt. Darauf folgt eine lange Periode seines Lebens, aus der uns mit Sicherheit nur bekannt ist, daß er wenigstens während eines Teiles derselben in Straßburg gewirkt hat (urkundlich bezeugt ist sein Aufenthalt für das Jahr 1314 s. Urkundenbuch der Stadt Straßburg III, 236.). Seit Schmidt hat man angenommen, daß
40 er bereits hier der Irrlehre verdächtig geworden sei. In einem Erlaß vom 13. August 1317 gegen Begharden und Schwestronen führt der B. von Straßburg (nicht Johann von Ochsenstein, sondern J. v. Dürbheim s. ALKG II, 616 A. 2) sieben Irrtümer derselben an; diese sollten, wie man vermutet hat, aus der Lehre E.s stammen — aber das ist unerweislich. Weiter wurde vermutet, daß eben diese verdächtigen Beziehungen E.s zu
45 häretischen Begharden und Beginen die Ordensoberen veranlaßt hätten, ihn von Straßburg zu versetzen und zwar als Prior nach Frankfurt a. M. Indessen das einzige für E.s Priorat in Frankfurt beizubringende Zeugnis sind die Worte in einem Schreiben des Ordensgenerals Herveus (in dem zu Frankfurt handschriftlich vorhandenen Chronicon praedicatorum des Jaquin zum Jahre 1320; gedruckt bei Preger I, 352 f.) habui
50 etiam delationes graves de fratre Ekardo nostro priore apud Frankefort et de fr. Theodorico de St. Martino de malis familiaritatibus et suspectis etc. Preger versteht unter malae fam. Verkehr mit Ketzern und identifiziert die Genannten mit Meister E. und Dietrich von Freiburg. Dagegen hat Denifle nachgewiesen, daß im offiziellen Sprachgebrache des Ordens m. fam. sittlich verdächtigen Umgang bezeichnet;
55 man könnte nun etwa in dem hinzugefügten et suspectis noch den Hinweis auf Häretisches finden (vgl. zu dem Ausdruck die compilatio de novo spiritu Satz 10 b. Pr. I, 463), aber die Vermutung D.s, daß das et zu streichen und suspectis auf die vorhergehenden Namen zu beziehen sei, hat doch viel für sich. Jedenfalls sprechen gegen jene Identifizierung auch noch andere Gründe, vor allem aber die höchste Unwahr-
60 scheinlichkeit, daß der Orden einem Manne, der sich der Irrlehre verdächtig gemacht, darauf

eine seiner wichtigsten Lehrstellen sollte anvertraut haben. Damit wird aber der Aufenthalt E.s in Frankfurt überhaupt fraglich; ungewiß ist also, wie lange E. in Straßburg gewesen, ungewiß auch, wann ihm das Amt eines Lesemeisters an dem Studium der Dominikaner zu Köln übertragen worden ist, in dem wir ihn im Jahre 1326 nun wirklich als der Häresie Angeklagten finden. Schon 1325 war auf dem Generalkapitel zu Venedig Beschwerde erhoben worden, daß in Deutschland von einigen Brüdern in praedicatione vulgari quaedam personis vulgaribus ac rudibus in sermonibus proponuntur quae possunt auditores facile deducere in errorem. D. glaubt zwar, es könnte hier etwa der Streit zwischen Ludwig d. B. und dem Papste, das Interdikt u. dgl. Dinge gemeint sein, die von manchen Predigern in unliebsamer Weise vor der Gemeinde verhandelt worden seien, indessen die unbefangene Erwägung der Worte läßt doch viel mehr an Irrtümer im Glauben denken, und dann liegt es wieder nahe anzunehmen, daß die Predigten E.s und seiner Schüler einen leicht begreiflichen Anstoß erregt hatten; Sicherheit darüber ist freilich nicht zu erlangen. Mit der Untersuchung der Sache wurde der Prior Gervasius von Angers als Vikar beauftragt — was das Ergebnis war, ist nicht bekannt. Bald darauf aber erfolgte ein direkter Angriff auf E. Der Eb. von Köln, Heinrich von Virneburg, der politisch zu Ludwig d. B. neigte, war seit Beginn seiner Regierung gegen die in seiner Diöcese verbreitete Ketzerei, besonders gegen die häretischen Begharden (Brüder vom freien Geiste) scharf vorgegangen, und im Jahre 1325 war wieder ein großes Strafgericht über sie gehalten worden. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß einige der verfolgten Begharden sich zu ihrer Rechtfertigung auf Lehren E.s berufen haben, möglich, daß Ordenseifersucht der mit Heinrich befreundeten Franziskaner mitgewirkt hat; der Erzbischof erhob an der Kurie Klage gegen E. Zunächst ohne Erfolg; der Papst genehmigte die Wahl des dem E. nahe stehenden Nikolaus von Straßburg zum Generalvikar für Deutschland und erteilte ihm die Vollmachten eines Inquisitors, und Nikolaus fand die gegen E. vorgebrachten Anklagen unbegründet. Ja zwei Dominikaner, die aus unlauteren Gründen gegen Nikolaus agitierten und sich zu Werkzeugen des Erzbischofs hergaben, wurden zu Avignon gefangen gesetzt. Vgl. Denifle i. d. Ztschr. f. d. A. a. a. O. und die dort und bei Preger S. 483 f. abgedruckten merkwürdigen allegationes einiger Franziskaner, darunter des Wilh. v. Occam, gegen den Papst. Indessen der Eb. ließ sich dadurch nicht schrecken, sondern ließ den vor seinem eigenem Gerichte sowohl gegen E. wie auch gegen Nikolaus als Begünstiger E.s angestrengten Prozeß fortführen. Für den 14. Januar 1327 war wieder ein Termin zur Vernehmung des Nikolaus, für den 31. zu der Eckarts angesetzt. Nikolaus protestierte am 14. gegen das ganze Verfahren und appellierte an den Papst; E. erschien schon am 24., beklagte sich, daß man den Prozeß in die Länge gezogen und verdächtigen Mitgliedern seines Ordens Gehör gegeben, überhaupt ein gegen ihn und seinen Orden, dessen Rechtgläubigkeit bisher unangefochten gewesen sei, rücksichtsloses Verfahren eingeschlagen habe; er bestritt die Kompetenz der erzbischöflichen Inquisition und verlangte litterae dimissoriae (apostoli) zur Appellation an den Papst (s. die Urk. bei Preger I, 471 ff., genauer ALKG II, 627 ff.). Am 22. Februar erhielt er sogenannte apostoli refutatorii, in denen die eingelegte Appellation bescheinigt, aber als auf nichtigen Gründen beruhend (frivola) zurückgewiesen wurde. Der Prozeß konnte also fortgeführt werden, zu einem rechtskräftigen Urteil konnte es aber nicht kommen, da die päpstliche Entscheidung abgewartet werden mußte. Inzwischen hatte E. am 13. Februar in einer Protestation, die er in der Dominikanerkirche nach der Predigt verlesen ließ, erklärt, daß er zwar jederzeit jeden Irrtum im Glauben und alles Ungehörige in den Sitten verabscheut habe, sollte sich aber irgend etwas Irriges in seiner Lehre finden, so wolle er das im allgemeinen wie im einzelnen hiermit widerrufen haben (Preger I, 475 f. ALKG 630 ff.). Über den weiteren Gang der Sache fehlen nähere Nachrichten; am 27. März 1329 aber erließ Johann XXII. eine Bulle, in der mit Berufung auf die von dem Eb. von Köln und nachher an der Kurie selbst angestellte Untersuchung von 26 Artikeln, die E. als die seinigen anerkannt habe, 15 (und außerdem noch 2 andere, für die also eine solche Anerkennung nicht vorlag; vielleicht waren sie erst später hinzugefügt worden) als ketzerisch, 11 andere als der Ketzerei verdächtig bezeichnet und die Schriften E.s, in denen sie sich finden, verdammt wurden (die Bulle In agro dominico zum erstenmal vollständig ALKG II, 636—640). Schließlich wird gesagt, daß E. selbst vor dem Ende seines Lebens durch feierliche Erklärung sowohl jene Artikel wie alles andere, was er geschrieben, sofern darin ein irriger Sinn enthalten sei, widerrufen habe, indem er sich und alle seine Lehren und Schriften dem Urteile des apostolischen Stuhles unterwarf. Es kann wohl keinem Zweifel unterliegen, daß damit die Erklärung

vom 13. Februar 1327 gemeint ist, und dann ergiebt sich, daß E.s Tod, über den sich sonst keine Angabe findet, nicht lange nach jenem Zeitpunkt erfolgt ist. Von den verworfenen Sätzen aber hat Denifle a. a. O. II, 474 f. 480 f., 680 ff. 13 ganz oder nahezu wörtlich in den von ihm aufgefundenen lateinischen Schriften E.s nachgewiesen; damit 5 wird die Annahme, daß die Kölner Inquisitoren ihre Anklage auf deutsche Schriften E.s gegründet mit allen darauf gebauten Vermutungen (Preger, M. E. u. d. Inqu. S. 24) hinfällig. Daß das im Jahre 1329 sich bessernde Verhältnis zwischen dem Papste und dem Franziskanerorden zu der für E. ungünstigen Entscheidung mitgewirkt hat, ist nicht unmöglich, doch ist nicht zu leugnen, daß mit dem Maß der kirchlichen Orthodoxie gemessen, 10 E.s Lehre in der That nicht bestehen konnte. Eine zweite Bulle vom 15. April 1329 beauftragte den Eb. von Köln, die erste in seiner Diöcese zu publizieren, um der Verbreitung der Irrlehren vorzubeugen, und schon im Jahre 1328 hatte das Generalkapitel der Dominikaner zu Toulouse beschlossen gegen Prediger vorzugehen, die conantur tractare quaedam subtilia quae non solum (non) ad mores proficiunt, quinimo 15 facilius ducunt populum in errorem (s. Ztschr. f. d. A. 1855 S. 262 ff.). E.s Schüler waren also zur Vorsicht gemahnt; die Verehrung für ihren Lehrer haben sie dennoch festgehalten.

Diesem Umriß des äußeren Lebens E.s läßt sich eine Geschichte seiner inneren Entwicklung nicht zur Seite stellen. Zwar ist der Versuch gemacht worden (Preger G. d. M. 20 I, 310 ff., Rieger a. a. O. S. 408 ff.), in den Schriften E.s einen Fortschritt nachzuweisen, aber schon die Annahmen über die Zeit der Entstehung verschiedener Predigten und Schriften, auf denen dieser Versuch ruht, sind großenteils ganz unsicher, zudem ist dabei höchst zweifelhaftes Material (Schwester Katrei und die Predigten der Melker Hds.) verwendet, so daß schon deshalb damit nichts gewonnen ist. Doch bleibt die Möglichkeit, 25 daß künftige Forschung gewisse Wandlungen in den Anschauungen E.s während der Periode seines Wirkens möchte nachweisen können, dagegen wird die entscheidende Entwicklung bis zu diesem Punkte uns wohl immer verborgen bleiben, da E. selbst darüber keine Andeutungen giebt und alle anderen Nachrichten fehlen. Daran aber möge wenigstens erinnert sein, eine Zeit wie gewaltiger Bewegungen es war, in der E. lebte. Den Kampf zwischen 30 Bonifacius VIII. und Frankreich, die Anfänge des Kampfes zwischen Ludwig dem Baiern und dem Papst, die Aufhebung des Templerordens hat er gesehen; daneben die mächtige Entwicklung der Scholastik; Albert, Thomas, Bonaventura gehörten in seiner Jünglingszeit noch zu den Lebenden; der Gegensatz zwischen Thomisten und Skotisten bildete sich vor seinen Augen, in den späteren Jahren seines Lebens machte Occam schon Aufsehen. 35 Wir finden aber auch interessante Erscheinungen der Mystik grade in den Gegenden, denen er entstammt und nicht ohne Zusammenhang mit seinem Orden (s. Preger, G. d. M. I, 70 ff.). Zugleich führte die Kirche, und nicht zum wenigsten sein Orden, den Kampf gegen die vielgestaltige Häresie, besonders auch die häretische Mystik der Brüder vom freiem Geiste. Alle diese Bewegungen sind von reicher litterarischer Produktion begleitet, und 40 nicht zu den am wenigsten bedeutenden Erzeugnissen der Zeit gehören die Schriften E.s.

II. Schriften. 1. Deutsche. Die früheste Veröffentlichung deutscher Schriften (Predigten und Traktate) E.s findet sich in den ältesten Ausgaben der Predigten Taulers, von Conrad Kachelouen, Leipzig 1498, namentlich aber von Adam Petri, Basel 1521, wiederholt 1522, welche Ausgabe über 50 solcher Predigten enthält; auch von Jaspar 45 von Gennep, Köln 1543. Diese Schriften bildeten die einzige Quelle der Lehre E.s für alle, die bis zum Jahre 1856 über ihn geschrieben haben. Ein viel reicheres Material wurde bekannt als im Jahre 1857 Franz Pfeiffer den zweiten Band seiner „Deutschen Mystiker des 14. Jahrhunderts" herausgab, der ganz M. E. gewidmet ist. Mit Benutzung sowohl jener Drucke wie einer großen Zahl von Handschriften hat Pf. mitgeteilt 1. 110 50 Predigten (S. 3—370), 2. 18 Traktate (S. 373—593), 3. Sprüche d. h. 60 kürzere Stücke aus verschiedenen Handschriften gesammelt (S. 597—627), 4. eine Sammlung ebenfalls kürzerer Stücke, die sich handschriftlich so zusammengeordnet vorfinden und die Pf. irrtümlich (s. u. 2) mit dem von Trittenheim angeführten liber positionum glaubte identifizieren zu dürfen (S. 631—684). — Seitdem ist noch mehreres hinzugekommen: 1. hat 55 Preger ZhTh 1864 S. 166—181 aus einer Münchener Hds. Cod. germ. 214 einen Traktat von zweierlei Wegen mitgeteilt, dessen E.schen Ursprung er zu erweisen sucht; 2. in der Wackernagelschen Sammlung altdeutscher Predigten sind handschriftlich als E. angehörig bezeichnet nr. LIX—LXI S. 156—163 (wovon nr. LIX = nr. LV bei Pfeiffer; außerdem ist nr. LXV zusammengearbeitet aus nr. XIII u. LXXV bei Pf., 60 nr. LXVI = LXXXV b. Pf. und ein auf S. 272—274 mitgeteiltes Stück = nr. XVII

bei Pf., s. Rieger a. a. O. 405 Anm.); 3. hat Jundt, hist. du panth. p. S. 231—280 aus einer nicht näher bezeichneten Handschrift, wie er angiebt des 15. Jahrhunderts, 18 Stücke als Sermons de M. E. veröffentlicht die sich z. T. mit Stücken der Pf.schen Sammlung berühren. Ob sie sämtlich als E. angehörig betrachtet werden dürfen, steht in Frage; in einem Falle hat Jundt selbst Zweifel geäußert S. 252 Anm.; 4. hat E. Sievers in der ZdA 1872, Bd XXVI 373—439 aus einer in der Bodleyanischen Bibliothek zu Oxford (Laud. misc. 479) und aus einer Handschrift der kgl. Landesbibliothek zu Kassel (Ms. theol. 4° 94), Predigten E.s, die sich bei Pf. nicht finden, herausgegeben. 5. sind von Franz Jostes, M. E. und seine Jünger, ungedruckte Texte zur Geschichte der deutschen Mystik, Freiburg i. d. Schw. 1895, 4° (Collectanea Friburgensia Fasc. IV) aus einer Handschrift der Nürnberger Stadtbibliothek (Cent. IV, 40; vgl. die Einl. u. Histor. Taschenbuch 1891 S. 359 ff.) eine Anzahl Predigten herausgegeben worden, von denen einige den Namen E.s tragen, einige andere vielleicht ebenfalls ihm angehören. — Von einigen sehr kleinen hier und da in Zeitschriften mitgeteilten Bruchstücken sehen wir ab.

Der Umfang dessen, was uns als Eckartisch in deutscher Sprache vorliegt, ist also nicht ganz gering, aber wir können uns dieses Gutes z. Z. noch nicht in vollem Maße erfreuen. Zunächst ist vielfach die Herkunft nicht gesichert. Es ist ein empfindlicher Nachteil für die Forschung, daß der beabsichtigte zweite Band der Pf.schen Ausgabe der u. a. die litterargeschichtliche Einleitung, Anmerkungen und Glossar enthalten sollte, nicht erschienen ist. Besonders macht sich das Fehlen einer genauen Beschreibung der Handschriften und eines kritischen Apparates bemerkbar. Bei weitem nicht alles was Aufnahme gefunden hat, ist überlieferungsmäßig als Eckartisch bezeugt, und die Zuversicht Pf.s, mit der er glaubte in die Art und Eigentümlichkeit E.s soweit eingedrungen zu sein, um mit Sicherheit zwischen dem, was E. und was anderen angehört, unterscheiden zu können, hat sich nicht überall gerechtfertigt. Schon Rieger a. a. O. S. 404 Anm. hat darauf hingewiesen, daß die einer Handschrift des Klosters Melk entnommenen nrr. LXXVI[2] und CV—CX E. nicht angehören, obwohl sie Stücke von ihm aufgenommen haben. Der Traktat VI mit der Überschrift **Daz ist swester Katrei, meister Ekehartes tohter von Strazburg**, Pf. S. 448—475, von dem die Darsteller der Lehre E.s sehr reichlich Gebrauch gemacht haben, ist, wie Denifle zeigt, wahrscheinlich aus dem Kreise der Brüder vom freien Geiste hervorgegangen. Tr. III **Von der sêle werdekeit und eigenschaft** zeigt schon durch die Art wie auf E. Bezug genommen wird (s. bes. 414, 37. 38), daß er nicht von ihm verfaßt ist. Hinsichtlich der Glosse zum Evangelium Johannis Tr. XVIII vgl. ALKG II, 676. Nach diesen Proben wird man bei der Zuteilung anonym überlieferter Stücke an E. große Vorsicht anwenden müssen und selbst der handschriftlichen Überlieferung, die ein Schriftstück E. zuschreibt, nicht unbedingtes Vertrauen entgegenbringen dürfen. Weiter ist zu beachten, daß von dem, was wir von E. in deutscher Sprache besitzen, vielleicht nur weniges von seiner eignen Hand niedergeschrieben worden ist. Schon Pf. hat bemerkt (Vorr. S. XII), daß die Texte in verschiedenen Handschriften oft sehr weit auseinander gehen, und Sievers und Jostes haben das in vollem Maße bestätigt. Diese Abweichungen gehen über das Maß der durch Nachlässigkeit von Abschreibern veranlaßten Varianten oft weit hinaus und nötigen zu der Annahme, daß wir es zum Teil mit verschiedenen Nachschriften gehaltener Predigten, zum Teil mit nachträglichen Kürzungen und mit nachträglichen Verschmelzungen verschiedener Stücke zu thun haben (s. darüber die wichtigen Bemerkungen von Rieger S. 405—407 und von Jostes S. XI f.). Dabei ist zu bemerken, daß auch die sogenannten Traktate großenteils nichts anderes zu sein scheinen, als Teile von Predigten oder auch aus mehreren Predigten zusammengearbeitete Betrachtungen. Auch die kleinen Stücke, die sich bei Pf. in der dritten und vierten Abteilung finden, dürften, soweit sie überhaupt von E. herrühren, meist Fragmente von Predigten sein (zum Teil allerdings auch, wie Denifle ALKG II, 429 ff. gezeigt hat, Übertragungen aus E.s lateinischen Schriften). Bei diesem Sachverhalt ist es von Wichtigkeit, daß wir wenigstens zwei Traktate (nr. V und XVII bei Pf.) besitzen, bei denen alles dafür spricht, daß sie von E. selbst ausgearbeitet und im wesentlichen unverändert auf uns gekommen sind. Diese zusammen mit einer Anzahl von Predigten, gegen deren Herkunft sich kein gegründetes Bedenken erhebt, und deren Überlieferung eine verhältnismäßig gute ist, müssen die Grundlage für die Beurteilung des Übrigen bilden. Eine kritisch sichtende und den Text soweit möglich feststellende Ausgabe ist ein dringendes Bedürfnis, aber auch eine sehr schwierige Aufgabe, da an den Vorarbeiten dafür noch so vieles fehlt. Leider haben Sievers und Jostes sich darauf beschränkt, bisher Unbekanntes herauszugeben, aber keine Kollationen zu dem bereits Ge-

druckten mitgeteilt. Wertvoll sind die von Lasson (M. E. VII—XVI und Zeitschrift für deutsche Phil. IX, 16—29) gegebenen Varianten und Verbesserungen. Ein wichtiges indirektes Hilfsmittel für die Herstellung des Textes der deutschen Schriften werden künftig die lateinischen bilden.

2. **Lateinische.** Erwähnt finden sich solche Schriften bei Nik. von Cusa, apol. doctae ignor. Opp. ed. Paris 1514, I fol. 39ᵃ u. ö. Trittenheim hat verzeichnet Super sententias libri IV, In genesim, In exodum, In librum sapientiae, In cantica canticorum, In evangel. Johannis, Super oratione dominica, In capitulo praedicatorum sermo, Positionum suarum, Sermones de tempore, Sermones de sanctis. Weiterhin hat niemand Näheres von ihnen gewußt, bis es im Jahre 1880 Denifle glückte, eine Handschrift (Cod. Amplon. fol. n. 181 zu Erfurt) und 1886 eine zweite (11. 2. C. C. Comment. SS in der Bibliothek des Hospitals zu Cues an der Mosel, geschrieben 1444 auf Veranlassung des Nik. v. C. und von ihm mit Randbemerkungen versehen) zu entdecken. Daß wir es hier mit Schriften E.s zu thun haben, unterliegt keinem Zweifel; die Erf. Handschrift (E) nennt ihn als Verfasser, die in ihr enthaltene Erklärung zum Buche der Weisheit wird durch Anführungen Seuses (s. die Ausgabe von Denifle S. 561 und 640) beglaubigt, und sie verbürgt durch ihren engen Zusammenhang mit den übrigen auch deren Echtheit. Die Handschrift von Cues (C) enthält alles, was sich von Eckart in E findet, aber noch mehr, auch einige Schriften, die Trittenheim unbekannt waren. Zugleich aber erfahren wir, daß die hier vorhandenen Schriften nur Stücke eines sehr umfassenden Werkes E.s sind, von dem sich andere wichtige Teile nicht finden. Den Plan dieses Opus tripartitum entwickelt der Prolog. Den ersten Teil bildete das Opus generalium propositionum, den zweiten das Opus quaestionum, den dritten das Opus expositionum. Das erste umfaßte mehr als 1000 ausgeführte Lehrsätze, auf 14 Traktate verteilt, deren Titel der Prolog angiebt; ohne Zweifel ist dies das von Trittenheim als Opus positionum angeführte Werk. Das zweite behandelt einzelne Fragen, geordnet nach der Reihenfolge, in der sie sich in der Summa des Thomas von Aquino finden. Das dritte zerfiel in zwei Abteilungen, von denen die eine eine Anzahl von biblischen Texten ausführlich erklärte (Opus sermonum), die andere die biblischen Bücher der Reihe nach behandelte, doch nicht in vollständigen Kommentaren, sondern so, daß der Verfasser nur die ihm für seinen Zweck besonders wichtigen Stellen erläuterte. Die drei Hauptteile des Werkes liefen in der Weise parallel, daß der erste die Thesen aufstellte und erörterte, der zweite sie in einzelnen Fragen noch weiter ausführte, und der dritte die auctoritas, den Schriftbeweis, hinzubrachte. Dieses Verhältnis hat E. selbst in dem Prolog des ganzen Werkes dargelegt und als Beispiel einen Auszug der Behandlung eines Satzes gegeben, nämlich der ersten propositio: esse est deus, der zugehörigen quaestio: utrum deus sit und der auctoritas Genesis 1, 1 mit ihrer Auslegung. Dieser Auszug ist mit dem prooemium des opus propositionum aber auch alles, was sich von den beiden ersten Teilen des Werkes erhalten hat. Alles übrige, was die Handschriften geben, gehört sicher nicht diesen Teilen, höchst wahrscheinlich aber dem opus expositionum an, bildet jedoch wohl nur den bei weitem kleineren Teil desselben. Das ganze opus tripartitum muß also von gewaltigem Umfange gewesen sein, und daß E. es wirklich ausgeführt hat, läßt sich aus den in den erhaltenen Teilen vielfach vorkommenden Berufungen auf andere, als schon vollendete, schließen. Erhalten haben sich außer den erwähnten Prologen 1. expositio in genesim und zwar in kürzerer und in ausführlicherer Bearbeitung, die sich beide in C finden, die erstere auch in E; 2. expositio aliquarum auctoritatum famosarum et utilium libri exodi, vollständig in C, verkürzt in E; 3. expositio in librum sapientiae (E und C); 4. eine Auslegung zu Ecclesiasticus 24 (E und C); 5. expositio in Evang. Johannis in C; 6. Auslegung der oratio dominica in C; 7. eine Sammlung lateinischer Predigten in C. — Gedruckt ist bisher nur Folgendes: 1. die 3 Prologe (ALKG II, 533—550); 2. ein kleiner Teil (etwa ein Zehntel) der kürzeren Auslegung der Genesis (S. 551—556); 3. die Auslegung des Exodus, soweit sie sich in E findet (S. 556 bis 562); 4. die Auslegung von Eccl. 24 (S. 563—597); 5. die Auslegung des Buches der Weisheit (S. 597—615); 6. aus dem Übrigen nur gelegentlich mitgeteilte kleine Bruchstücke. Dazu kommt noch ein in einer anderen Erfurter Handschrift (F. 36) gefundener sermo in die b. Augustini (ALKG V, 358—364) und die oben erwähnte Protestation.

III. **Eckart als Prediger.** E.s Bedeutung beruht zum größten Teil auf seinem Wirken als Prediger. Seine deutschen Reden (von den lateinischen ist bisher nur der

sermo in die b. Aug. bekannt) sind teils eigentliche Predigten, teils Worte, die er bei den sog. Kollationen oder Kollazien, den klösterlichen Zusammenkünften zum Zwecke erbaulicher und belehrender Unterredung gesprochen hat. Auch die eigentlichen Predigten setzen zunächst eine Zuhörerschaft von Mönchen oder noch öfter von Nonnen voraus, wie denn nach Denifle (ALKG II, 641—652) die deutsche Predigt der Dominikaner überhaupt von der Fürsorge für die Frauenklöster ihren Ursprung genommen hat. Doch waren, wenn die Predigt in der Kirche stattfand, auch andere Zuhörer nicht ausgeschlossen und E. nimmt zuweilen auf solche ausdrücklich Bezug (287, 26). Immer wird man sich vergegenwärtigen müssen, daß er eine in besonderem Maße religiös interessierte und gebildete Gemeinde vor sich hat. Auch so bleibt, was er ihrem Verständnis zumutet, nichts Geringes. Vielleicht hat niemals ein Prediger in diesem Maße die hochfliegendsten und tiefgehendsten Spekulationen über die Gottheit und die Welt, über die Seele und ihr Leben (s. u. V) seinen Zuhörern vorgetragen. Aber er thut es nicht um sich damit zu zeigen, auch nicht aus bloßem Wohlgefallen an diesen Spekulationen, sondern vor allem weil er überzeugt ist, seinen Zuhörern damit am Besten zu dienen (eine gleichzeitige Polemik dagegen s. bei Jundt, myst. sp. Beil. 1 S. 138—144). Zwar entging ihm nicht, daß nicht alle sie verstehen konnten (209, 29. 242, 35); die es nicht konnten, die verwies er auf den sonst üblichen Weg der Frömmigkeit (310, 18. 498, 18) — er wußte ihnen wenig zu geben. Für ihn aber waren diese Gedanken mit seinem geistlichen Leben aufs Engste verbunden, und so kommen sie denn auch mit einer Wärme und Innigkeit zum Ausdruck, die auf den einigermaßen verständnisfähigen Hörer ihres Eindruckes nicht verfehlen konnte. E. ist fest überzeugt, die Gedanken, die er mitteilt in der heil. Schrift zu finden, der er mehr glaubt als sich selber 4, 17; der schon stehende Gebrauch, der Predigt einen bestimmten Text zu Grunde zu legen, wird ihn nicht beengt haben, doch ist es nach Sitte der Zeit nur ein Satz aus einem größeren Abschnitt, ein wörtelin, das er zum Text nimmt. Aber der Auslegung, die er übt, ist es freilich nicht schwer, jeden Gedanken aus jedem Texte herzuleiten. Der Sparren im Auge bedeutet die Kreatur, die uns hindert, Gott zu sehen 241, 30. In Lc 16, 19 kann der reiche Mann von der grundlosen Gottheit oder auch von einer jeglichen zarten Seele verstanden werden 313, 1. Aus AG 11, 8 leitet er S. 79 vier Sätze (sinne) ab, die er der Predigt zu Grunde legt: 1. Paulus sah nichts, und das nichts war Gott; 2. er sah nichts als Gott; 3. in allen Dingen sah er nichts außer Gott; 4. da er Gott sah, sah er alle Dinge als ein nichts. Diese Mißhandlung der heil. Schrift übte er aber im besten Glauben, und gewiß hat niemand daran Anstoß genommen; er ging darin nur mit seiner Zeit. Wahrhaft groß dagegen ist er in der Weise, in der er seinen Gedanken Form und Ausdruck zu geben versteht. Dies tritt deutlich hervor auch bei aller Mangelhaftigkeit der Nachschriften, auf deren Rechnung wir die Ungleichheit der Ausführung und das Fehlen des Zusammenhanges, wo sie uns begegnen, werden zu setzen haben. Man möchte sagen, daß die Wahrheit und Reinheit der Gesinnung, auf die er überall den größten Wert legt (s. u. V) auch seine Rede gestaltet hat. Jede Flitter, jeden künstlichen Schmuck verschmäht er. Von der Rhetorik, die aus dem spätern Altertum in die kirchliche Beredtsamkeit übergegangen war, ist bei ihm nichts zu finden. Ungesucht weiß er ebenso gefällig wie ergreifend zu reden. Alle Töne von dem gewaltigen Ernst bis zum Humor stehen ihm zu Gebote. Gleichnisse wendet er häufig an, aber kurz, ohne epische Ausführung, wie er auch bei dem nicht häufig eintretenden erzählenden Elemente (13, 25. 108. 168, 12. 285, 24) sich kurz faßt. Oft belebt er den Vortrag durch Einführung von Rede und Gegenrede, wozu die Übung der Kollazien noch besonders Anlaß geben mochte. Dabei ist seine Darstellung echt deutsch; weder in Wendungen noch im Satzbau ist ein Einfluß des Lateinischen zu bemerken. Nicht wenige Teile seiner Predigten sind von einer Schönheit der Sprache, daß sie noch heute als Muster deutschen Stiles empfohlen zu werden verdienen.

IV. Eckart als Mystiker und als Scholastiker. Schon so lange nur deutsche Schriften E.s vorlagen, ist sein Verhältnis zur Scholastik nicht ganz unbeachtet geblieben, namentlich hat Lasson auf verwandtschaftliche Beziehungen zwischen E. und Thomas von Aquino vielfach hingewiesen, während von anderer Seite freilich ein bewußter Gegensatz E.s gegen die Scholastik und ihre spitzfindigen Fragen und Distinktionen angenommen wurde. Niemand aber hat in E. geradezu einen Scholastiker gesehen, bis Denifle auf die lateinischen Schriften sich stützend mit einer ganz neuen Beurteilung E.s auftrat. Seine Ausführungen lassen sich in folgende Sätze zusammenfassen, 1. E. ist vor allem und wesentlich Scholastiker; 2. er nimmt unter den Scholastikern keine bedeutende Stelle ein; seine Abweichungen von früheren, besonders von Thomas, beruhen meist auf Mangel an Schärfe

des Denkens; 3. Mystiker ist E., wie viele andere Scholastiker es auch waren, nicht zum wenigsten Thomas, denn die Mystik steht überhaupt nicht im Gegensatz zur Scholastik; 4. auch als Mystiker ist E. keineswegs so originell wie bisher angenommen wurde; seine Gedanken lassen sich bei den früheren, namentlich den Viktorinern, nachweisen. Von diesen 5 Sätzen ist ohne weiteres zuzugestehen, daß E. den Scholastikern zuzuzählen ist, weiter aber auch, daß er, so weit die vorgelegten Proben schließen lassen, an Schärfe der dialektischen Behandlung hinter den großen Scholastikern und an Präcision und Eleganz der Darstellung namentlich hinter Thomas zurücksteht. Das Verhältnis der Scholastik zur Mystik betreffend ist in der protestantischen Theologie (s. schon Engelhardt, Rich. v. S. V. und Joh. Ruys- 10 broek, Erl. 1838, Vorw.) längst anerkannt, daß beide nicht in ausschließendem Gegensatz stehen; deshalb bleiben sie aber doch an sich verschieden, wenn auch die Mystik in gewissem Maße eine scholastische Behandlung zuläßt, wie bei den Viktorinern, und wiederum die Scholastik einen mystischen Einschlag haben kann, wie bei Thomas. Was E. betrifft, so ist schon die Thatsache von Bedeutung, daß der Kreis der Gegenstände, mit denen er sich 15 mit Vorliebe beschäftigt, ein eigentümlich begrenzter ist: es sind Gedanken über das göttliche Wesen in seiner Einheit und Dreiheit, über das Verhältnis zwischen Gott und Kreatur, besonders zwischen Gott und der menschlichen Seele, über das Wesen der Seele, über die Wiedergeburt und die Vereinigung mit Gott, auf die er immer und immer wieder zurückkommt, und zwar gilt dies sowohl von den deutschen wie von den lateinischen Schriften 20 (hinsichtlich dieser vgl. die Titel der tractatus des opus propositionum ALKG II, 533 f. und die Angabe D.s über den Kommentar zum Ev. Joh. S. 679 Anm.). Diese Gegenstände sind es aber, mit denen die Mystik sich vorzugsweise zu befassen pflegt. Die Form der Gedankenentwicklung E.s in den lateinischen Schriften ist scholastisch — und das würde, wenn wir den Kommentar zu den Sentenzen oder das opus quaestionum 25 besäßen, wohl noch stärker hervortreten — aber dem Kern seiner Denkweise nach ist er Mystiker, und deshalb machen die Predigten, in denen er seine Gedanken in freierer unmittelbarerer Entwicklung darlegen kann, einen so ungleich ansprechenderen und bedeutenderen Eindruck als die lateinischen Schriften. Das hebt nicht auf, daß diese, in denen E. sich auf dem Boden einer feststehenden Terminologie bewegt, zum besseren Verständnis 30 der deutschen Schriften für uns ein Hilfsmittel bilden, und der Wert dessen, was D. in dieser Hinsicht beigebracht hat, soll nicht geschmälert werden. Aber dadurch wird D. ungerecht gegen E., daß er, wenn er für einen Gedanken E.s den Anknüpfungspunkt in der vorausgehenden Scholastik nachgewiesen hat, damit nun den ganzen Gedanken E.s erschöpft zu haben glaubt und das Eigentümliche, das sich in der Ausführung gerade in den deut- 35 schen Schriften E.s findet, geringschätzig behandelt. Was das Verhältnis E.s zu der älteren Mystik betrifft, so steht freilich außer Frage, daß er von den Früheren gelernt und sie in weitem Umfang benutzt hat, namentlich den Areopagiten und Joh. Eriugena, wenn auch nicht ermittelt ist, ob er dessen Schriften selbst gelesen hat. Jedenfalls bewegt er sich viel mehr in der Richtung dieser Männer, als es bei Bernhard und den Viktorinern der 40 Fall war; die Mystik der Jesusliebe, die besonders für Bernhard und Hugo bezeichnend ist, findet sich bei ihm nicht, während er einen dem Pantheismus verwandten Zug hat, der jenen fehlt. Aber E. ist doch durchaus nicht bloß ein Nachtreter anderer. Nicht nur, daß auch diejenigen Gedanken, die er, geschichtlich betrachtet, nur wiederholt, doch von ihm aus eigener Anschauung und darum mit eigentümlicher Kraft produziert werden, so führt 45 er auch in der That neues ein, wie vor allem die Neugeburt der Seele bei ihm eine Bedeutung gewinnt wie bei keinem Mystiker vor ihm. Daneben sei beispielsweise noch hingewiesen auf die Unterscheidung zwischen dem gemeinen Nichtwissen und dem Nichtwissen, das ein aufgehobenes Wissen ist 14, 40—15, 11 und auf die Auffassung, nach der ein jedes Wesen in eigentümlicher Weise das All repräsentiert 531, 34. — Ganz absehen 50 müssen wir von der von Denifle angeregten, aber z. Zt. noch gar nicht zu beantwortenden Frage, wie weit frühere oder gleichzeitige deutsche Mystiker auf E. eingewirkt haben.

Als Scholastiker angesehen geht E. großenteils mit Thomas, namentlich macht er die Abschwenkung in der Richtung des Nominalismus, an der auch manche Dominikaner, wie Durandus (s. d. A. S. 95) teilnahmen, nicht mit, auch beharrt er bei dem Thomistischen 55 Primat der Vernunft gegenüber dem Skotistischen Primat des Willens 138, 15; 270, 26, doch fühlt er sich durchaus nicht an Thomas gebunden; in anderen Fragen hält er es mit der Franziskanerschule (ALKG II, 605, Anm. 5) oder geht auch ganz eigene Wege. Das Verhältnis E.s zu seinen scholastischen und mystischen Vorgängern u. a. auch zu dem von ihm viel benutzten Avicenna, genau festzustellen, wird die nächste Aufgabe der Eckart- 60 forschung sein, sobald einmal die lateinischen Schriften E.s zugänglich sind. — Wir würden

hier am liebsten den Artikel schließen, da eine befriedigende Darstellung der Lehre E.s zur Zeit, zumal in der Kürze, nicht möglich ist. Da es aber doch nicht wohl angeht, von seiner Lehre ganz zu schweigen, so möge eine Zusammenstellung folgen, aus der wenigstens zu entnehmen ist, um welche Gedanken es sich bei E. hauptsächlich handelt (die Seitenzahlen beziehen sich, wo nichts Anderes angegeben, auf die Pfeiffersche Ausgabe). 5

V. Grundgedanken Eckarts. Worauf es für den Menschen ankommt ist, daß seine Seele mit Gott vereinigt werde; dazu ist eine Erkenntnis Gottes und seines Verhältnisses zur Welt, eine Erkenntnis der Seele und des Weges, den sie gehen soll, notwendig. Daß eine solche Erkenntnis in der kirchlichen Überlieferung gegeben ist, daran zweifelt E. nicht, aber das ist nicht genug; es ist nötig, daß der Einzelne sie mit eigenem 10 Verständnis erlange. Auch lebt und webt E. nicht in der Weise wie Bernhard oder Hugo in der kirchlichen Überlieferung; viel mehr als sie steht er in seinem Denken über die höchsten Fragen auf eigenen Füßen, und so gelangt er denn auch zu Anschauungen, die sich mit der Kirchenlehre nicht mehr vertragen, doch ohne daß ihm dieser Widerspruch zum Bewußtsein käme. 15

Das Letzte und Höchste, das unser Denken erreicht, ist die Gottheit, d. h. das göttliche Sein abgesehen von dem Unterschiede der Personen (doch braucht E., wo es ihm nicht auf genaue Bestimmung ankommt, häufig „Gott" im Sinne von „Gottheit", dagegen vgl. 180, 14. 181, 7). Die Gottheit ist Sein schlechthin ohne Unterschied des Daseins und Soseins (ALKG II, 439 f.). Kein von dem endlichen Sein hergenommenes Prädikat 20 paßt auf sie, aber deshalb ist sie nicht selbst Negation oder Leerheit. Denn vielmehr ist das endliche Sein als solches Negation, die Gottheit also, als Negation des endlichen Seins, Negation der Negation d. h. absolute Fülle des Seins, 322, 13; 539, 10—27 (Dionysius sage mit Unrecht, Gott ist Nicht; er ist vielmehr Nichtesnicht). Wenn an anderen Stellen 82, 26; 182, 31; 500, 27 dennoch Gott von E. selbst als Nicht bezeich- 25 net wird, so ist damit gemeint, daß er nichts von dem Endlichen sei. Derselbe nur scheinbare Widerspruch findet sich, wenn E. auf der einen Seite Gott das Wesen schlechthin nennt, auf der andern wieder leugnet, daß er Wesen sei 319, 4; 659, 17. Den Ausgleich giebt er selbst 268 f. Ähnlich steht es mit den zuweilen höchst parador klingenden Aeußerungen, daß Gott nicht gut sei u. s. w. 269, 18. 318, 35—319, 3. Alles Wesenhafte 30 der endlichen Dinge ist in Gott in einer höheren, ursprünglichen, einheitlichen, aber für uns unbegreiflichen Weise 322, 22; 540, 2—7. — Das absolute unterschiedslose Sein der Gottheit bezeichnet E. auch mit dem Ausdruck: ungenaturte Natur. Diese ung. N. erschließt sich aber in der genaturten Natur, den drei Personen. Die Trinität ist die Selbstoffenbarung der Gottheit 540, 31. 390, 12—22; in ihr begreift Gott sich selbst. 35 Damit steht es ganz im Einklange, wenn E. auch dem Vater in gewissem Sinne ein Werden beilegt; nur die Gottheit ist schlechthin ohne alles Werden, ewig ruhend in sich selbst, der Vater ist geworden durch sich selbst 534, 17. Dieses sich selbst Offenbaren bezeichnet E. als ein Erkennen, ein Sprechen, ein Gebären. Der Vater erkennt die ganze Fülle der Gottheit 6, 8, oder, was dasselbe ist, er spricht ein einziges Wort, das alles in 40 sich schließt 76, 25, oder er gebiert den Sohn 284, 12, denn der Vater ist Vater eben nur im Sohn, er kann nicht Vater sein ohne den Sohn. Der Sohn aber ist dem Vater in allem gleich, außer daß er nicht gebiert 337, 3. Das Wesen des Vaters ist auch das des Sohnes, und beider Wesen ist kein anderes als die Gottheit. Aus der Lust und Liebe aber, die beide an einander haben, entspringt der heilige Geist 497, 26. Daß je- 45 doch der ganze trinitarische Prozeß nicht etwa als ein zeitlicher, einmal geschehener, sondern als ein ewig sich vollziehender zu denken ist, darüber läßt E. keinen Zweifel 254, 10. — Den Unterschied zwischen Gottheit und Gott im Sinne E.s (der in gewisser Weise an die Heterodoxie Gilberts von Poitiers im 12. Jahrh. erinnert, aber von tieferer Bedeutung ist als diese, s. Lasson 109) hat Preger geglaubt als Unterschied zwischen Potentialität 50 und Aktualität fassen zu sollen. Denifle ALKG II, 453 ff. hat dagegen scharfen Einspruch erhoben, mit Berufung darauf, daß E. in seinen lateinischen Schriften mit Thomas u. a. Gott als actus purus bezeichnet, wodurch jede Potentialität ausgeschlossen werde. D. hat insoweit Recht, als E. einen solchen Unterschied bewußter- und absichtlicherweise allerdings nicht macht. Dennoch ist nicht zu leugnen, daß seine Auffassung darauf hinführt. 55 Besonders bezeichnend ist dafür die Auseinandersetzung 175, 7 ff., wo E. das Verhältnis zwischen der Väterlichkeit wie sie in der Gottheit beschlossen ist, und dem Vatersein, der Person des Vaters, zu verdeutlichen sucht durch das Verhältnis zwischen der Mütterlichkeit, die der Jungfrau als solcher eigen ist, und dem Muttersein, das sie erhält wenn sie gebiert. Das ist aber gerade das Verhältnis von Potenz und Aktus; vgl. auch die eigen- 60

tümliche Stelle 193, 33. Man wird hier bei E. zwei nicht mit einander harmonierende Auffassungsweisen anerkennen müssen, von denen aber die zweite nicht zu ausgesprochener Durchführung gekommen ist. Überhaupt ist E. reich an genialen Blicken, aber nicht ebenso stark in der systematischen Durcharbeitung.

5 Der Selbstoffenbarung Gottes in der Trinität reiht sich seine Offenbarung in der Kreatur an. Alles was wesenhaft ist in der Kreatur, ist das ewige Sein Gottes in ihr, aber das Sein Gottes offenbart sich in der Kreatur nicht in seiner ganzen Fülle, 101, 34; 173, 26; 503, 26. In diesem Gegensatze läßt sich ausdrücken, was die Lehre E.s mit dem Pantheismus gemein hat und was sie von ihm unterscheidet. Die Kreaturen haben nach 10 E. nicht wie nach Thomas bloß eine ideale Präexistenz in Gott, so daß nur ihr begriffliches Wesen (essentia, quidditas) von der göttlichen Intelligenz herkommt, ihr Dasein (esse) aber dem göttlichen Sein fremd ist. Vielmehr ist das wahre Sein der Kreaturen in dem göttlichen Sein enthalten, aber als einheitliches und eminenter. Alles dagegen was in den Kreaturen ein Besonderes, sie von einander unterscheidendes ist, das ist etwas 15 Negatives und in diesem Sinne heißt es, daß die Kreaturen ein bloßes Nichts sind. Entzöge Gott den Kreaturen sein Sein, so wären sie Nichts 51, 36. 136, 23, wie der Schein, der auf eine Wand fällt, verschwindet wenn die Wand weggenommen wird 31, 2. Dieses nichtige Sein ist die in die Schranken von Zeit und Raum eingeschlossene Existenz der Kreatur 87, 49. Wiederum ist jede Kreatur nach ihrem wahren Sein betrachtet ewig, denn ihr 20 Sein ist das Sein Gottes in ihr, und darum heißt es, daß eine Fliege, betrachtet nach dem, was sie in Gott ist, mehr sei als ein Engel, betrachtet nach dem, was er an sich ist 311, 17; 530, 9. Daß hiermit notwendig eine Modifikation des Schöpfungsbegriffes gegeben ist, liegt auf der Hand. Eine besondere Schwierigkeit mußte sich aus dem Verhältnis der Ewigkeit Gottes zu dem Anfang der Welt ergeben. Auch Augustin und 25 die Scholastiker, die das Sein der Welt nicht so wie E. mit dem Sein Gottes verbanden, aber doch glaubten, Gott keine zeitliche Thätigkeit beilegen zu dürfen, haben diese Schwierigkeit empfunden, aber wenn z. B. Albert d. Gr. (De coel. hier. 4 vgl. ALKG II, 476) sich mit dem Satze zu helfen sucht **Deus ab aeterno creavit res, sed res ab aeterno non sunt creatae**, so läßt sich das leichter sagen als denken. Für E. mußte die 30 Schwierigkeit noch viel größer sein, und so hat er denn in der That ausgesprochen **concedi potest mundum fuisse ab aeterno** (Satz 2 in der Bulle von 1329), doch kann man nicht sagen, daß er diesen Standpunkt konsequent durchgeführt hätte. Es ist nicht möglich, seine Ansicht hier näher zu erörtern, darauf aber muß hingewiesen werden, in wie enge Beziehung er das Werden (nicht bloß der idealen sondern) der wirklichen Welt 35 zu dem trinitarischen Prozesse setzt 76, 25; 254, 16; 284, 12; vgl. Comm. in genes. ALKG II, 553, 13—17. Die unterschiedslose Gottheit, die Trinität (Geburt des Sohnes oder des ewigen Wortes), die Erschaffung der Welt sind ihm drei unmittelbar, in begrifflicher nicht zeitlicher, Folge sich an einander reihende Momente.

Haben alle Kreaturen teil an dem göttlichen Wesen, so doch in ganz besonderer Weise 40 die Seele. In der vernunftlosen Kreatur ist etwas von Gott, aber in der Seele ist Gott göttlich 230, 26—231, 4. Gott spricht sein Wort in allen Kreaturen, aber keine kann dessen gewahr werden als allein die vernünftige Kreatur 479, 19 d. h. modern ausgedrückt: in der übrigen Schöpfung ist Gott nur in objektiver, in der Seele in subjektiver Weise. In der Seele findet Gott eine Ruhestatt. Die Seele ist ein Bild Gottes, schon sofern 45 ihre Hauptkräfte, Gedächtnis, Vernunft und Wille den göttlichen Personen entsprechen 318, 1. Dies knüpft an Augustin an. Wie nun aber E. das schlechthin Höchste in der über der Entfaltung in den Personen stehenden Gottheit findet, so giebt es auch in der Seele etwas, das über diesen Kräften liegt, den innersten Seelengrund, den er öfter mit dem schon von Früheren hier und da gebrauchten Ausdruck „Funke" „Fünklein" bezeichnet. 50 Dieser Grund ist im Innersten eins mit der Gottheit 66, 2. Wenn E. ihn zuweilen als unerschaffen 286, 16; 311, 6 und dann doch wieder als erschaffen bezeichnet, so vereint sich das wohl dahin, daß er einerseits ewig in der Gottheit ruht, andererseits hinausgetreten ist in die zeitliche Existenz der Seele; in letzterer Hinsicht ist er geschaffen, geworden durch Gnade. Aber diese ursprüngliche Einheit mit Gott ist es noch nicht, in der die 55 Seele ihre Vollendung und Beseligung findet. Wie sie ein subjektives Sein hat, so muß sie selbst sich zu Gott hinwenden, damit das, was im Grunde in ihr gesetzt ist, auch zu wirklichem Vollzuge komme s. bei Sievers 376, 100. Es ist nicht genug, daß sie aus Gott geworden ist, Gott muß in ihr werden. Dies ist ohne Hemmnis aber nur in der menschlichen Seele Christi geschehen 674, 12; für alle anderen Seelen bildet die Sünde 60 ein Hindernis. Worin besteht die Sünde? Nicht in der Endlichkeit, denn diese wird für

die Seele nie aufgehoben 387, 3; 500, 11, sondern in der Richtung des Willens auf das Endliche und in dem Wohlgefallen daran 476, 19; 674, 17; vgl. Sievers 392, 16. Ihre Möglichkeit aber ist neben der Endlichkeit in dem freien Willen der vernünftigen Kreatur begründet. Ist es die Bestimmung der Seele, daß Gott in ihr seine Ruhestatt finde, so macht die Richtung auf das Endliche ihm dieses Wohnen in ihr unmöglich, und eben das ist die Sünde. Somit kann auch die Erlösung nur dadurch geschehen, daß dem Wirken Gottes in der Seele Raum geschafft wird, und die Bedingung dafür ist die Abkehr von dem Endlichen. Denn Gott ist jederzeit bereit in der Seele zu wirken, sofern er daran nicht gehindert wird, sofern also die Empfänglichkeit für sein Wirken da ist 27, 25; 283, 23; 393, 29; 479, 31. Das innere sich Losmachen von allem Zufälligen, Sinnlichen, Irdischen, das sich Hingeben an das Wirken Gottes im Innern, das ist die Abgeschiedenheit oder Gelassenheit, von der E. immer und immer wieder redet und die ihm die Grundlage aller Frömmigkeit ist (diese eine Forderung tritt bei ihm zugleich auch an die Stelle jener umständlichen Technik der Kontemplation, mit der sich die Viktoriner, zumal Richard, so viel zu thun machen. Es sei noch bemerkt, daß E. auf Visionen wenig Wert legt; von tiefer psychologischer Einsicht zeugende Urteile in dieser Beziehung s. 553, 20—30; 634, 3—11). — Was ist es aber das Gott in der Seele wirkt? Das läßt sich mit einem Worte sagen: die Geburt des Sohnes. Wie die Seele ein Bild der Gottheit ist, so muß sich, soll sie ihre Bestimmung erfüllen, in ihr der Vorgang vollziehen, in dem sich die Gottheit zu den drei Personen entfaltet und in dessen Mitte die Geburt des Sohnes steht. Der Vater gebiert in der Seele den Sohn 44, 28; 175, 15—20; 479, 10; 13, 12. Dies geschieht innerhalb des zeitlichen Lebens der Seele und nicht nur in einem Zeitmoment, sondern sich wiederholend — und ist doch ein ewiger Vorgang. Und zwar ist es nicht bloß ein Abbild oder Analogon jenes innergöttlichen Vorganges, sondern dieser selbst, der nun in der Seele zum Vollzuge kommt und durch den sie aus Gnaden wird, was der Sohn Gottes von Natur ist 433, 32; 382, 7; 377, 17. Aus dieser Anschauung entspringt eine Reihe der auffallendsten Sätze E.s, in denen er die Seele geradezu an göttlichen Eigenschaften und Werken, wie der Schöpfung, teilnehmen läßt 190, 28—40; 267, 4; 283, 37—284, 7. Doch kommt es nach E. nie zu einem völligen Aufgehen der Seele in der Gottheit 387, 3 (auch widerspricht E. der Lehre von der Apokatastasis 65, 20; 402, 34; 470, 22).

Welche Bedeutung hat aber die Person Christi für die Erlösung? Zunächst ist nicht erst durch die Sünde die Menschwerdung bedingt 591, 34. Gott wollte die Natur der Dinge von Gnaden annehmen in der Zeit, wie er sie von Natur in Ewigkeit in sich hatte 574, 34. Wie der Mensch eine centrale Stellung in der Welt hat, und durch ihn alle Kreaturen zu Gott zurückgeführt werden 180, 7; 390, 37; vgl. b. Sievers 377, 7; 382, 10, (ein Gedanke d. Maximus Confessor s. RE[1] XX, 135 ff. und des Eriugena s. Christlieb, Joh. Sc. Er. S. 267 ff. — von wo hat ihn E. übernommen?) so steht Christus in dem Mittelpunkte der Menschheit. Schon bei Erschaffung des ersten Menschen war Christus der Zweck 250, 23. Und ebenso steht nun nach der Sünde Christus in dem Mittelpunkte der Erlösung. Seit dem Falle wirken alle Kreaturen dahin, einen Menschen hervorzubringen, der den Zustand der Harmonie wiederherstelle 497, 11. Das geschah indem Maria sich dem göttlichen Wirken so vollständig hingab, daß das ewige Wort in ihr menschliche Natur annehmen konnte. Diese zeitliche Geburt des Sohnes aber ist wieder eingeschlossen in seine ewige Geburt, ein Moment derselben 391, 20. Nun soll ja aber auch in uns Gott geboren werden. Daß dies geschehe, dazu dient uns einmal das irdische Leben Jesu als Vorbild, aber nicht allein das, sondern es liegt auch in allem, was er gethan und erlebt, vor allem aber in seinem Leiden und Sterben, eine überwältigende Kraft, die uns zu Gott zieht 218 f. und in uns das zu Stande bringt, was zuerst in Christo geschehen ist, er allein ist der Weg zum Vater 241, 17.

Wie man auch über E.s philosophische und dogmatische Spekulationen urteilen möge, seine ethische Anschauung ist jedenfalls von seltener Reinheit und Hoheit. Die innere Stellung des Menschen, die Herzensgesinnung ist es, auf die es ihm ankommt 56, 39; 297, 11; 444, 8; 560, 34, und das ist bei ihm nicht ein Ergebnis der Reflexion, sondern wird so ausgesprochen, daß man fühlt, wie es aus dem Kern der Persönlichkeit quillt — ohne Zweifel ein Hauptgrund des tiefen Eindruckes, den seine Predigten machten. Von dem kirchlichen Cerimoniendienst redet er wenig; er greift ihn nicht an, aber er läßt ihn beiseite liegen, auch äußere Bußübungen haben nur einen beschränkten Wert; daß der Mensch sich innerlich zu Gott wende und sich von Gott führen lasse, darum handelt es sich, darauf kommen E.s Ermahnungen immer wieder hinaus. Es soll niemand denken, weil dieser

oder jener Heilige so Großes gethan und gelitten habe, so sei er aufgefordert, ihm das nachzuthun, Gott giebt jedem seine Gabe, führt jeden auf seinem Wege; dem soll man folgen 560f. 177, 26—35. Niemand kann bestimmter als E. aussprechen, daß nicht die Werke den Menschen gerecht machen, sondern daß der Mensch gerecht sein muß, um ge-5 rechte Werke zu thun, vgl. besonders die herrliche Stelle 546, 19—31, in der man glaubt Luther reden zu hören. Auch empfielt er nicht, der Welt zu entfliehen; sich selbst, seiner Eigensucht, seinem Eigenwillen soll man entfliehen, sonst findet man in der Zelle so wenig Frieden, als draußen. Wer recht steht, dem leuchtet Gott ebenso in dem weltlichsten wie in dem göttlichsten Werke 550f. Wenn er in dem Leiden das wirksamste und wertvollste 10 Mittel der inneren Läuterung sieht (s. Pred. CIV u. ö.), so will er doch nicht, daß man selbsterwähltes Leiden suche, sondern was Gott schickt, dem soll man willig stille halten. Wenn er die Gleichmütigkeit empfiehlt, so meint er damit nicht die Apathie, wie sie im Mönchstum so viel Vertreter und Bewunderer fand, sondern er erkennt es als naturgemäß an, daß man von allerlei Eindrücken angenehm oder unangenehm berührt werde, nur im 15 Innersten der Seele soll man fest an Gott halten und durch nichts sich erschüttern lassen 52, 18; 427, 22. Daß er die Werke der Liebe hochschätzt, bedarf kaum der Erwähnung; selbst die höchste Verzückung sollte nicht davon abhalten, einem Armen einen Dienst zu leisten. Merkwürdig aber ist, wie er in der neunten Predigt, freilich mit seltsamer Mißdeutung des Textes, Martha höher stellt als Maria; Maria genoß nur die Süßigkeit der 20 Worte des Herrn, sie befand sich noch in der Schule, Martha hatte diesen Standpunkt schon hinter sich, sie stand fest im Wesen, so daß kein Werk sie hinderte, sondern jedes ihr zur Seligkeit dienen mußte.

Künftige Untersuchungen werden vermutlich ein sichreres Urteil über die Bedeutung E.s ermöglichen, aber wir glauben nicht, daß sie das Zeugnis Seuses und Taulers für 25 ihn umstoßen werden. **S. M. Deutsch.**

Ecuador. Litteratur: Theod. Wolff (Prof. zu Quito), Geografia y Geologia del Ecuador 1892. Brockhaus; Sievers, Amerika, Leipz. 1893.

Die Republik entstand als selbstständiger Staat durch Loslösung von der Republik Columbia am 6. Mai 1830. Sie umfaßt einschließlich der Galápagos-Inseln 714860 qkm 30 mit rund 1300000 Bewohnern. Letztere scheiden sich der Abstammung nach in mehr als 400000 Weiße, 430000 Indianer, 450000 Mestizen und 8—9000 Neger und Mulatten (allerdings hat eine zuverlässige Erhebung dieser Thatsachen noch nicht stattgefunden). Indianer finden sich in allen 16 festländischen Provinzen vor; doch zeigen sich schon hinsichtlich der Sprache deutliche Verschiedenheiten zwischen den Stämmen an der Küste, denen 35 im Innern und denen des Ostens. Letztere leben noch zumeist in den Verhältnissen der sogenannten Naturvölker und hängen daher auch noch dem Heidentum an. Zu ihrer Bekehrung geschieht nur wenig von seiten der Kirche und ihrer Mönchsorden. Es ist aber die römisch-katholische Religion durch die Verfassung der Republik als jene des Staates „mit Ausschluß jeder anderen" anerkannt, was besonders auch damit begründet ward, daß man 40 durch Freiheit der Kulte kein neues Element der Zwietracht in das Staatswesen bringen wollte. Daraus erklärt sich wohl zum Teil die geringe Zahl von andersgläubigen Fremden im Staate: es sind etwa 300 (i. J. 1892) welche überdies, wenn auch die Regierung thatsächlich keine Beweise von Intoleranz gab, zu keiner Gemeindebildung gelangt sind. In der lebhaften Hafenstadt Guayaquil befindet sich allerdings eine Kapelle auf dem dor-45 tigen Friedhof. Die katholische Kirche des Landes ist zusammengefaßt in den Diöcesen Ibarra, Riobamba, Cuença, Loja, Guayaquil und Puertoviejo unter der Erzdiöcese Quito. Die Beziehungen zum Staate sind durch das Konkordat von 1862 und dessen Änderungen von 1881 geregelt, hierdurch auch die Einnahmen der Kirche in den einzelnen Provinzen. Das ganze Gebiet ist in 350 Parochien geteilt, in welchen auch die Klöster von 10 ver-50 schiedenen Mönchsorden und von 11 Nonnenorden sich befinden. Der Schulbildung dienen über 600 Elementarschulen mit mehr als 60000 Schülern, sodann 8 Mittelschulen, auch 5 von Klosterfrauen geleitete Töchterschulen. Außerdem besteht eine Anzahl von Seminarien des Klerus; Hochschulen sind in Guayaquil und in Cuença; Quito ist Sitz der „Centraluniversität". **W. Götz.**

55 **Edelmann,** Johann Christian, gest. 1767. Schriften E.s s. unten; **E.s Selbstbiographie,** hrsg. v. Klose, Berl. 40 und dazu Ev. Kirchenzeitg. 1851 Nr. 31ff.; viel **Manuskripte** von ihm bewahrt die Hamburger Stadtbibliothek auf. — Litteratur: **Joh. Heinr. Pratje,** Historische Nachrichten v. J. Chr. Edelmanns . . . Leben, Schriften und Lehrbegriff,

wie auch von d. Schriften, die für und wider ihn geschrieben worden. 2. A. Hamb. 1755; K. Chr. Seb. Frank in Ersch und Gruber, Encyklopädie I. Sekt. 31. Bd S. 59ff.; Mönkeberg, Reimarus u. Edelmann, 1867; Guden, Edelmann 1870; Br. Bauer, Einfluß des englischen Quäkertums auf die deutsche Cultur, Berl. 1878; Pfleiderer in AdB Bd V, 639f.

Der privatisierende Kandidat der Theologie Joh. Christ. Edelmann, steht schon um die Mitte des 18. Jahrhunderts als Vertreter des absoluten Rationalismus da, ein schroffer, sittlich roher Charakter, eine durchaus destruktive Natur. Geboren zu Weißenfels am 9. Juli 1698, that er sich schon auf der Schule zu Lauban, die er unter anderen besuchte, als eifriger Disputator hervor. In Jena studierte er seit 1720 Theologie; aber als er 1724 in Eisenach sein Examen absolvierte, hatte er innerlich bereits dem Predigerberuf Lebewohl gesagt. Als Hausḥofmeister einer Familie in Österreich fand er Gelegenheit, den geistigen Standpunkt von Mönchen kennen zu lernen und sie als die gröbsten Ignoranten zu verachten. In einer pietistischen Familie in Wien, in welche er darauf eintrat, gefiel es ihm nicht. Er ging nach Sachsen zurück, zerfiel aber hier völlig mit der Dogmatik der lutherischen Kirche, gegen welche ihn die Lektüre von Arnolds Kirchen- und Ketzergeschichte nur noch verbitterte. Um endlich echte Christen zu sehen, begab er sich von Dresden nach Herrnhut (Zinzendorf selbst hatte ihm das Reisegeld geschickt); allein er schied wenig befriedigt. In dieser Stimmung schrieb er (1735) die ersten Stücke der „Unschuldigen Wahrheiten, gesprächsweise abgehandelt zwischen Doxophilo und Philaletho", die er 1743 „in 15 Unterredungen" vollendete. Er brach seine Verbindung mit Herrnhut ab und folgte einer Einladung, an der Berleburger Bibelübersetzung teilzunehmen. Eine solche Beschäftigung hatte er beständig gewünscht: „nun wird man meiner gedenken," sagte er, „so lange noch ein Blatt der neueren Kirchengeschichte vorhanden ist". 1736 fand seine Übersiedelung nach Berleburg statt; aber nach kurzer Arbeit (er übersetzte den 2. Brief an Timotheus, den Brief an Titus und den an Philemon) überwarf er sich mit dem Leiter der Übersetzung. Jetzt zog der unstete Individualist zu einem Separatisten, kam von hier aus in Berührung mit hugenottischen Inspirierten zu Homburghausen, entzweite sich aber auch mit diesen, und zwar über das Gebet. Diesmal lebte er wirklich in innerlicher Angst, bis ihm, wie er meinte, der rechte Sinn der johanneischen Stelle *καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος* aufging; er deutete sie „Gott ist die Vernunft". Diese Erkenntnis gab ihm große Zuversicht. Von nun an lebte er ganz für sich und ernährte sich durch Weben, das er inzwischen erlernt hatte. Aber auswärtige Freunde forderten ihn auf, wieder zu schriftstellern, und unterstützten ihn mit Geldmitteln. Es flossen infolgedessen mehrere Arbeiten aus seiner Feder; die bekannteste ist sein „Moses mit aufgedecktem Angesicht, von zwey ungleichen Brüdern, Lichtlieb und Blindling, beschauet" (1740), in 12 Anblicken, von denen aber nur drei gedruckt wurden; 1741 folgte „die Göttlichkeit der Vernunft", und 1744 (in Hachenburg) „die Begierde nach der vernünftigen lautern Milch". Noch in demselben Jahre zog er nach Neuwied, wo er seine separatistische Kleidung, einen Mennoniten-Kittel, ablegte, wieder eine Perrücke aufsetzte und ein ordentliches Kleid anzog. Dem Grafen von Neuwied hatte er bei dieser Gelegenheit ein Glaubensbekenntnis einreichen müssen; da dasselbe, obgleich nicht für den Druck bestimmt, dennoch und zwar entstellt, verbreitet wurde, so gab er es 1746 mit Anmerkungen selbst heraus: „Abgenöthigtes, jedoch Anderen nicht wieder aufgenöthigtes Glaubensbekenntnis". Daraufhin hatte der Freigeist den Fiskal zu fürchten; er hielt sich daher an mehreren Orten verborgen und kam über Braunschweig nach Altona, wo er 1748 „das Evangelium St.-Harenbergs" herausgab. Bolten schildert ihn als einen **Melancholico-cholericus**, der niedrig gekleidet und mit meist ernsthafter Miene einherging; er pflegte nach dieser Schilderung meist ganz entkleidet, aber so fleißig zu studieren, daß ihm der Schweiß vom Gesicht rann. Während seines Aufenthaltes in Altona wurde er von den Reepschläger-Jungen aus den Tau-Fabriken auf dem Hamburger Berge so arg verhöhnt, daß er nicht mehr wagte, sich selbst seine Briefe aus Hamburg zu holen. Er hielt sich zuletzt am Tage auf umliegenden Dörfern auf und kam nur abends zur Stadt, um seine Freunde zu besuchen. 1749 nahm er, nachdem er das Versprechen gegeben hatte, nichts mehr drucken zu lassen, mit Genehmigung Friedrichs II. seinen Aufenthalt in Berlin, wo er sich mit privaten schriftlichen Arbeiten bis an seinen Tod beschäftigte. Er starb den 15. Februar 1767 am Schlagfluß.

Erkenntnisquelle der Religion ist ihm nicht die Bibel, sondern die Natur und das menschliche Denken, weil die Welt das Nachbild der überweltlichen Gottheit sei. „Die Überweltlichkeit" Gottes wurde aber doch von ihm aufgegeben, da er den lebendigen Gott als „das ununterbrochene Sein und Wesen aller Dinge selbst" definierte (Begierde nach der laut. Milch § 155). Alle positiven Religionen beurteilte Edelmann als mangelhafte Formen

von Vorstellungen des Verhältnisses der Menschheit zum Weltganzen und dadurch zu Gott. Daher erklärt sich sein freches Urteil über die hl. Schrift: „die Schreiber der Bibel haben sowenig Recht gehabt, uns ihre Begriffe von Gott aufzudringen, als wir ihnen die unsrigen" (a. a. O. § 27). (W. Klose †) P. Tschackert.

5 **Edelsteine.** — Litteratur: Die Kommentare zu Ex 28, 9ff. und Apk 21, 8; die Archäologien (zur Kleidung des Hohepriesters und sonst); die bibl. Wörterbücher s. v. — Kluge, Handbuch der Edelsteinkunde, Leipzig 1860; Hartmann, Die Hebräerin am Putztisch I, 278ff.; III, 27ff.

In dem Ausdrucke ebhen jeḳārā, „kostbarer Stein", faßt das Hebräische sowohl 10 die eigentlichen Edelsteine als auch die Halbedelsteine zusammen. In Palästina selbst gab es keine solchen; sie kamen den Israeliten aus dem Auslande zu. Für die alte Zeit weiß die Tradition zu berichten, daß aus Ophir solche gebracht wurden (1 Kg 10, 11), und daß die Königin von Saba solche Salomo schenkte (1 Kg 16, 2). Auch Ez 29, 22 werden die Sabäer und andere ihnen benachbarte arabische Stämme als die Händler genannt, 15 welche den Markt von Tyrus mit Edelsteinen versahen. Auch für diese Waare sind, wie auch sonst meistens, die Phönizier die Krämer Israels gewesen (vgl. auch Ez 28, 13). Von Phönizien kam den Hebräern auch mit den Erzeugnissen der Industrie die Kunst, die edlen Steine zu fassen und zu gravieren. Wenn schon den Patriarchen ein Siegelring beigegeben wird (Gen 38, 18) und das Volk in der Wüste in der Kunst des Steinschneidens 20 bewandert erscheint (Ex 31, 5; 35, 33), und zwar von Gott selbst unterwiesen in dieser Kunst, so beweist das, daß nicht bloß zur Zeit des Erzählers diese Kunst geübt wurde, sondern auch, daß ihr Besitz als ein uralter erschien. Wir dürfen annehmen, daß schon die Kanaaniter darin eine gewisse Fertigkeit von den Phöniziern gelernt hatten und sie an die Israeliten weitergaben. Dabei mag immerhin auch für die spätere Zeit noch den Phö- 25 niziern der Ruf besonderer Geschicklichkeit geblieben und ihre Ware gerne gekauft worden sein. Unter diesen Umständen ist es nicht verwunderlich, wenn bei den uns erhaltenen Siegeln Form, Schrift und Ornamentierung der phönizischen vollständig gleicht, sodaß die phönizische oder hebräische Zugehörigkeit oft nicht mit Sicherheit festzustellen ist. Das einzig sichere Kennzeichen ist der Name, wo er theophor ist. Abbildungen solcher Siegel s. bei 30 Benzinger, Archäologie 258. Eines der ältesten trägt den Namen Obadja; es ist ein einfaches Oval, ohne Verzierung. Andere Steine tragen verschiedenartigen Schmuck: das phönizische Palmblatt zwei geflügelte Kugeln, Abbildung eines Mannes, eines Stieres und anderer Tiere (vgl. Sir 38, 37 griech.). Jer 17, 1 zeigt (für die spätere Zeit jedenfalls), daß man sich zum Gravieren der Steine eiserner Griffel mit Diamantspitzen 35 bediente.

Aus dem Gesagten erhellt, daß die Edelsteine ihre hauptsächlichste Verwendung in Siegeln und Siegelringen fanden. Der Siegelring spielte zu allen Zeiten im Orient eine große Rolle, da sein Abdruck Namensunterschrift ersetzte. Auch sonst als Schmuck mögen Edelsteine gebraucht worden sein: in Ohrringen, Nasenringen, Stirn- und Armbändern ꝛc. 40 (vgl. HL 5, 14). Die Krone des Ammonitergottes Milcom barg einen kostbaren Edelstein (2 Sa 12, 30); prächtige Gewänder waren wohl mit solchen besetzt (Ez 28, 13; Jud 10, 21; Stücke in Est 4, 6); goldene Gefäße wurden mit Edelsteinen verziert (Sir 50, 10). Freilich gehört dieser Luxus der späteren Zeit an und war der Einfachheit der alten Sitte fremd. Nach dem Chronisten bildeten Edelsteine einen wertvollen Bestandteil des könig- 45 lichen Schatzes Hiskias (2 Chr 32, 27); auch läßt der Chronist zu möglichster Erhöhung des Glanzes des salomonischen Tempels dessen Wände mit Edelsteinen verziert sein (1 Chr 30, 28; 2 Chr 3, 6), was allerdings gegen den alten Baubericht ist (1 Kg 6) und auch durch 1 Kg 14, 26; 2 Kg 14, 14; 16, 17; 18, 16, wo von der Wegnahme alles irgendwie Wertvollen am Tempel erzählt wird, ausgeschlossen erscheint. Im nachexilischen Tempel 50 mögen späterhin Edelsteine immerhin so angebracht gewesen sein. Auch die spätere hohepriesterliche Tracht, wie sie im Priesterkodex beschrieben ist, zeigt eine reiche Verwendung von Edelsteinen (Ex 28, 9ff.). — Der sprichwörtliche Gebrauch zur Bezeichnung des kostbarsten Besitzes (Hi 28, 15ff.; Pr 17, 8; 26, 8; 7, 9) hat dann dazu weitergeführt, auch bei den Schilderungen der Herrlichkeit himmlischer Dinge der zukünftigen Gottesstadt (Jes 55 54, 11f.; To 13, 20; Apk 21, 18ff.), ja der Herrlichkeit Gottes selbst (Ez 1, 26; Da 10, 6; Apk 4, 3) die Edelsteine znr Veranschaulichung zu Hilfe zu nehmen.

Im Folgenden sind die einzelnen in der Bibel genannten Edelsteine in alphabetischer Reihenfolge ihrer hebräischen (resp. griechischen) Namen aufgeführt. Zur Erklärung der hebräischen Namen vergleiche man außer den alten Verss. besonders Josephus Ant.

III 7. 5; Bell. jud. V. 7, sowie das sehr ausführlich über die den Alten bekannten Gemmen handelnde 37. Buch der Naturgeschichte des Plinius. 1. Odem, אֹדֶם, LXX und vulg. Sardinus (Ex 28, 17; 39, 10; Ez 28, 13); Apk 4, 3 *σάρδιον*, ist der Karneol, der im Altertum sehr beliebt war und am häufigsten für Siegelringe verwendet wurde. Der schönste kam aus der Gegend von Babylon (Plinius XXXVII, 7. 105 f.). Seinen hebräischen Namen hat er von seiner rötlich-braunen Farbe, seinen griechischen von der Stadt Sardes, wo er nach Plinius zuerst gefunden worden sein soll. — 2. achlāmā אַחְלָמָה (Ex 28, 19; 39, 12) ist nach der Tradition der Amethyst (Apk 21, 20), eine ziemlich häufige, durchsichtige, meist violette, aber auch weinfarbene oder grau weißlich oder bräunlich gefärbte kristallinische Quarzart, nach Plinius (XXXVII, 121 ff.) vorzugsweise aus Indien, aber auch aus Ägypten, Arabien und Armenien stammend. — 3. ekdāch אֶקְדָּח (Jes 54, 12), der „Funkelnde" (LXX irrtümlich: Kristall), dürfte wohl der Karfunkel sein; s. auch Nr. 10. — 4. bārĕketh (Ex 28, 17; Ez 28, 13 nach LXX Jos. und Vulg.), der Smaragd (Jud 10, 21; To 13, 20; Sir 32, 8; Apk. 4, 3) war von den Alten wegen seines Glanzes besonders geschätzt. Zu den Hebräern kam der ägyptische bzw. äthiopische Smaragd, der sich durch sein lebhaftes Grün auszeichnete. — 5. gābīsch גָּבִישׁ, nur Hi 28, 18 erwähnt, ist der Kristall (Apk 4, 6; 22, 1), eigentlich „Eis", „das Gefrorene" vgl. אֶלְגָּבִישׁ, „der Hagel?", h. s. Lagarde, rel. jur. XXII; die Alten hielten den Bergkristall für ein durch heftige Kälte verhärtetes Eis (Plinius XXXVIII, 9; vgl. Diodor 2, 52); s. auch Nr. 7. — 6. jachalom יָהֲלֹם (Ex 28, 18; 39, 18; Ez 28, 12) wird von LXX und Vulg. stets mit Jaspis wiedergegeben, der auch Apk 4, 3; 21, 11. 18. 19 genannt wird. Die undurchsichtige Quarzart von verschiedener Färbung (rot, braun, gelb, grünlich, grau, schwarz) ist von den Alten viel zu Siegelsteinen verwendet worden. Der gemeine Opal und Halbopal dürfte jedenfalls bei Plinius (XXXVII, 217) mit unter Jaspis begriffen sein. — 7. Den jaschpè יָשְׁפֵה (Ex 28, 20; 39, 13; Ez 28, 13) identifiziert man dem Namengleichklang zulieb (ein sicherer etymologischer Zusammenhang ist nicht nachweisbar) vielfach mit dem Jaspis. LXX und Josephus geben Onyx, Vulg. Beryll. Fraas (in Riehm HWB I, 335) hält ihn für den edlen Opal. — 8. kadkod כַּדְכֹּד (Jes 54, 12; Ez 27, 16) ist ein Stein von funkelndem Glanze, wahrscheinlich (vgl. noch Lagarde, rel. jur. X) der Chalcedon der Alten (Apk 21, 19), eine vielfach zu Gemmen und Siegeln verwendete Quarzart. — 9. leschem לֶשֶׁם (Ex 28, 19; 39, 12) wird in LXX mit *λιγύριον*, in Vulg. mit ligurius übersetzt. Nach Plinius (VIII, 137; XXXVII, 54) ist der Lynkurer ein dem Karfunkel ähnlicher feuerfarbiger Stein, der von anderen Alten für eine Art des Bernstein gehalten wurde (Plinius XXXVII, 34 f). — 10. nophek נֹפֶךְ (Ex 28, 18; 39, 11; Ez 27, 16; 28, 13) ist nach der Tradition der = Anthrax (Karfunkel oder Chalcedon) To 13, 17. Allein der Rubin ist sehr hart und wurde von den Alten nicht geschnitten, man wird deshalb eher an den unter demselben Namen bei den Alten inbegriffenen edlen Granat zu denken haben. — 11. Der sappīr סַפִּיר wird sehr häufig erwähnt (Ex 24, 10; 28, 18; 39, 11; Ez 28, 13; Hi 28, 6. 16; Ho 54, 11 u. a.). Wenn der edle Saphir gemeint ist, so handelt es sich jedenfalls um die blaue Varietät desselben. Plinius (XXXVII, 120 ff.) und Theophrast bezeichnen aber den Lapis Lazuli mit dem Namen Saphir, was auch für das AT wahrscheinlich ist. — 12. piṭĕda פִּטְדָה (Ex 28, 17; 39, 10; Ez 28, 13; Hi 28, 19) = Sanskrit pīta, „der Gelbe", nach Hi 28, 19 aus Äthiopien stammend, entspricht unserem Topas, ein durchsichtiger, von Strabo (XVI, 770) und Diodor (III, 38) als goldgelb (Plinius: grünlichgelb) beschriebener Edelstein, der nach Plinius (XXXVII, 107 ff.) von der Topaseninsel im roten Meere kam. — 13. schĕbô שְׁבוֹ (Ex 28, 19) ist nach der Tradition der Achat, der im frühen Altertum sehr geschätzt war (zu Plinius Zeit allerdings schon nicht mehr). Er kommt in einer Menge von Spielarten vor und wird in Syrien in ziemlicher Menge gefunden. — 14. schoham שֹׁהַם wird sehr häufig erwähnt (s. u.); als sein Fundort galt den Hebräern das Land Chavila (Gen 2, 11 ff.); zwei große Steine dieser Art mit den Namen von sechs Stämmen Israels waren auf den Schultern des hohenpriesterlichen Gewandes. Die Tradition über diesen Stein ist merkwürdig schwankend: LXX in Ex 28, 20; 39, 13 Targ. Pesch. u. a. nennen den Beryll; hiermit ließe sich die Wiedergabe mit *ὁ πράσινος* (LXX in Gen 2, 12) = der lauchgrüne vereinigen, da der lauchgrüne Chrysopras von den Alten (s. Plinius XXXVII, 77. 113) zu den Beryllen gerechnet wurde. An anderen Stellen (in Ex 28, 9; 35, 27; 39, 6), giebt die LXX Smaragd, einmal (Hi 28, 16) auch Onyx, und einmal (Ex 25, 7; 35, 7) Sardius, die Vulgata fügt noch Sardonyx dazu. Sardonyx, Sardius und Onyx gehören zu einer und derselben

Art, den Chalcedonen (vgl. auch Dillmann zu Gen 2, 12). — 15. **schāmīr** שָׁמִיר (Jer 17, 1; Ez 3, 9; Sach 7, 12) ist der **Diamant**. Er wird freilich nicht unter den Edelsteinen aufgezählt, die Hebräer verstanden ihn nicht zu schleifen; dagegen wußten sie den Diamantsplitter zu gebrauchen (Jer 17, 1; s. oben), und die unüberwindliche Härte desselben war ihnen wohl bekannt (Ez 3, 9; Sach 7, 13). — 16. **tarschisch** תַּרְשִׁישׁ (Ex 28, 20; 39, 13; Ez 1, 16; 10, 9; 28, 13; HL 5, 14; Da 10, 6) wird meist in den Übersetzungen mit **Chrysolith** wiedergegeben; LXX Ez 1, 16, HL 5, 14 behält den Namen **tharsis** bei, LXX Ez 10, 9 nennt den **Anthrax** (s. Nr. 10), Vulg. HL 5, 14 den **Hyacinth**; eine feste Tradition ist also nicht vorhanden.

Das NT (Offenbarung) nennt außer den sieben mit diesen hebräischen Namen sich deckenden Steinen noch die folgenden, die z. T. möglicherweise mit den aufgezählten identisch sein mögen: 17. der **Beryll** (Apk 21, 20) vielleicht identisch mit **schoham** (s. Nr. 14), ist eine meist grüne Art des Smaragd, aber weniger wertvoll als dieser; der am meisten bei den Alten geschätzte meergrüne Stein kam aus Indien. — 18. Der **Chrysolith** (Apk 21, 20) wird von der Tradition vielfach mit **tarschīsch** gleichgesetzt (s. Nr. 16). Der heute so genannte Stein ist schön hellgrün; doch giebt es nach Fraas (Riehm, HWB[2] 334 Anm.) auch einen goldgelben Chrysolith; als goldgelb beschreibt ihn Plinius (Hist. nat. XXXVII, 90 f.; 126 f). — 19. Der **Chrysopras** (Apk 21, 20) vielleicht identisch mit **schoham** (s. Nr. 14) ist ein grauer, durchscheinender Chalcedon. — 20) Den **Hyacinth** (Apk 21, 20) erhielten die Alten aus Äthiopien (Plinius, Hist. nat. XXXVII, 125 f.), er entspricht dem heute in der Mineralogie Zirkon genannten, in verschiedenen Nuancen rot oder gelb gefärbten glasartig glänzenden Stein. — 21. Der **Sardonyx** (Apk 21, 20) wird von der Tradition teilweise dem **schoham** gleichgesetzt (s. Nr. 14).

Benzinger.

Eden. Die vollständige Litteratur bei O. Zöckler, Bibl. und kirchenhist. Studien (München 1893) 5. Heft (Eden. Ophir. Ephraim) S. 3 ff.

Eden (hebr. עֵדֶן, als Nom. appellat. Lust, Wonne) heißt die Landschaft, in der sich laut Gen 2, 8 die von Gott den Erstgeschaffenen zum Aufenthalt angewiesene Stätte, der Garten (גַּן) befand, welcher v. 15; 3, 23 f.; Joel 2, 3 גַּן עֵדֶן, Ez 31, 8 גַּן אֱלֹהִים, Ez 31, 9 גן האלהים, 13, 10; Jes 51, 3 גן יהוה heißt. An letzterer Stelle wird der Name der Landschaft, in welcher der Garten war, auch auf diesen selbst übertragen. Da die LXX (ebenso Sam. Syr. Hieron. Gr. Ven.) גַּן durch *παράδεισος* wiedergeben, während sie das Wort עֵדֶן bald als Eigenname auffassen, bald durch *τῆς τρυφῆς* übersetzen (vgl. Ephräms Erklärung des Wortes durch ארעא מעדנתא), so ist es üblich geworden, Garten und Landschaft als das **Paradies** zu bezeichnen: ein Ausdruck, den man nach Spiegel (Avesta I, 293) aus dem baktrischen pairi-daëza = Umhäufung, Umwallung, dann das damit Eingefriedigte erklärt; s. aber dagegen de Lagarde Ges. Abh. 76, 210 f.; Arm. Stud. S. 1878. Das Wort war mit der Sache selbst auch zu den Hebräern und Griechen gekommen (HL 4, 13; Neh 2, 8; Prd 2, 5; vgl. Xenophon Cyrop. 1, 3, 12; Diod. 2, 13; 16, 41) und wurde von den späteren Juden — und so auch im NT 2 Ko 12, 4; Lc 23, 43; Apk 2, 7; vgl. 22, 1 — auf den Aufenthalt der Seligen nach dem Tode übertragen. Der Korân hat Sur. 13, 23 جَنَّاتُ عَدْنٍ, in welcher Vbdg. عدن ebenso wie עֵדֶן im Sinn von *ἡδονή* zu nehmen ist, wie die Benennung جَنَّةُ نعيم zeigt; vgl. ZdmG XXXIX, 581. Neuerdings sieht man in עֵדֶן — sehr unwahrscheinlich — ein von den Babyloniern her überkommenes Wort, das assyr. edinu = Ebene, Feld; s. Schrader KAT[2] 26 f.

Wo lag nun aber die so genannte Landschaft? Die Angaben der Genesis erregen die Erwartung, daß dieselbe geographisch bestimmbar ist, während freilich eine nähere Untersuchung zeigt, daß sich eine klare Vorstellung daraus nicht gewinnen läßt. Gen 2, 8 heißt es, der Garten sei auf der Ostseite von Eden gelegen — denn dies bedeutet מִקֶּדֶם (s. Knobel z. d. St.), und nicht, daß Eden überhaupt ein Ostland ist —, und 4, 16 wird die Lage des Landes Nod durch die Beifügung auf der „Vorderseite" d. h. östlich von Eden bestimmt. Also ein bestimmtes Land, wie es scheint, aber welches? Jes 37, 12 (2 Kg 19, 12) werden neben גּוֹזָן, der mesopot. Landschaft *Γαζανῖτις* zwischen Chaboras und Saokoras (Ptol. 5, 18, 4), ferner dem aus der Patriarchengeschichte bekannten חָרָן, dem *Κάῤῥαι* der Römer, endlich רֶצֶף, dem *Ῥησάφα* des Ptol. 5, 18, 6, dem heutigen Ruṣâfa

zwischen Palmyra und dem Euphrat, die „Söhne Edens“ in Telassar erwähnt, ohne Zweifel die keilschriftl. Bît Adini (Schrader a. a. O. 327), der von Ez 27, 33 hinter Haran und Kalneh (Ktesiphon) erwähnte Volksstamm Eden an den beiden Ufern des mittleren Euphrat zwischen Barbalissus und Zeugma (Bâlis und Biredjik). Allein sowohl dieses assyrische Eden als das cölesyrische Am 1, 5 wird עֶדֶן mit doppeltem Segol geschrieben. Möglich, daß, wie Franz Delitzsch vermutet, die Bedeutung von עֵדֶן und עֶדֶן die gleiche ist, da das cölesyrische Eden ebenso gedeutet wird; denn בית־עֶדֶן Am 1, 5 ist doch wohl identisch mit *Παράδεισος*, Ptol. 5, 15, 20; Paradisus Plin. 5, 19 nahe bei Ribla.

Gelangen wir nun auf diesem Wege zu keiner geographischen Vorstellung über die Lage der in Rede stehenden Landschaft, so fragt es sich, ob das über den Paradiesesstrom Gesagte uns Aufklärung verschafft. Gen 2, 10 ff. wird berichtet, daß der Strom, der die ursprüngliche Stätte des Menschen bewässerte, bei seinem Austritt aus dem Garten sich in vier רָאשִׁים teilte d. h. in vier Zweigflüsse auseinanderging. Zwei von diesen kennen wir: Euphrat und Tigris. Den ersteren nennt der Erzähler, ohne irgend etwas beizufügen, denn er war den Lesern ohne weiteres bekannt. Der Tigris (חִדֶּקֶל) war schon entlegener, und ihn bezeichnet er deshalb als den Assur im Osten begrenzenden Strom, was sich sagen läßt, wenn man אַשּׁוּר mehr in geographischem als politischem Sinne faßt, so daß es den Länderkomplex des oberen Euphrat und Tigris umfaßt. Daß nun diese beiden Flüsse ursprünglich Abzweigung Eines Mutterstromes waren, ist eine Vorstellung, welche mit den gegenwärtigen Terrainverhältnissen unvereinbar ist, obwohl die nächsten Quellen beider Ströme nur 2000 Schritt von einander entfernt liegen. Und wie steht es mit den zwei andern Flüssen, dem גִּיחוֹן und dem פִּישׁוֹן? Ersteren nennt der Erzähler in Verbindung mit dem Lande כּוּשׁ, das er umfließe, den letzteren in Verbindung mit einem von ihm umflossenen Lande Chawîla, das, wie es scheint, seinen Lesern auch schon so weit entlegen war, daß er Erzeugnisse desselben angiebt, die von dort kommen, das Gold, das Bdellium (בְּדֹלַח), den Schohamstein. Wo sind diese Flüsse, wo die genannten Länder zu suchen? כּוּשׁ ist im AT ursprünglich ethnographische Benennung der Bevölkerung südlich von Ägypten, dann Ortsbezeichnung für diese Gegend und endlich speziell des äthiopischen Reiches. Man hat deshalb unter Gichon den um Äthiopien und bes. Meroe „sich windenden“ Nil verstanden, wie denn schon die LXX zu Jer 2, 18 (vgl. Sir 24, 25) das שִׁיחוֹר des hebr. Textes = Nil durch *Γηῶν* wiedergeben oder damit wechseln lassen, und Josephus antt. 1, 1, 3 ausdrücklich beide identifiziert. Diese Annahme hat unstreitig viel für sich. War doch der Nil ein Strom, der neben Euphrat und Tigris im Bereich der hebräischen Weltkunde lag. Freilich erhebt sich sofort die Frage, warum der Nil, an dessen Ufern Israel Jahrhunderte lang gelebt, nicht vielmehr nach Ägypten benannt, und warum er mit einem Namen bezeichnet wird, der ihm, so oft er auch im AT erwähnt, doch nie sonst beigelegt wird? Andere, wie Reland in seiner 1706 erschienenen Abhandlung de situ paradisi terrestris, verstehen unter Gichon den Araxes, der so ziemlich in derselben Gegend, wie der Euphrat entspringt, unter כּוּשׁ das asiatische *Κοσσαία*, das Land der *Κοσσαῖοι* in den Gebirgen zwischen Medien und Susiana, unter dem Pischon aber den auf den moschischen Bergen entspringenden Phasis, wonach dann Chawîla = Kolchis. Aber gegen diese Kombination hat man eingewandt, daß Chawîla nicht so weit nördlich zwischen dem schwarzen und kaspischen Meere gesucht werden dürfe, da es sonst, z. B. Gen 10, 7. 29 teils unter den Kuschiten, teils unter den joktanidischen Arabern erwähnt werde und in der RA. „von Chawîla bis Schur“ 25, 18; 1 Sa 15, 7 als nordarabisches Land erscheine. An allen diesen Stellen steht es ohne Art., an der unsern mit demselben (viell. אֶרֶץ הַחֲוִילָה Land des Sandbodens, insbes. des Goldsandbodens). Wenn Sprenger in seiner Alten Geographie Arabiens (Bern 1875; §§ 51 f. 57. 419) Chawîla mit Chaulân identifiziert und den Pischon mit den südarabischen Flüssen Baisch und Bîscha, so ist diese Vermutung als aller Wahrscheinlichkeit ermangelnd ebenso abzulehnen, wie die Hommels, welcher (Die altisrael. Überlief. S. 314 ff.) unter אַשּׁוּר das Gen 25, 18 erwähnte שׁוּר, unter dem Pischon und Gichon den Faischân und Geichân der Araber, unter dem Hidakkel aber den nordarab. Djôf(!) versteht. Der östlich von Assur fließende Strom ist auch nach dem keilschrift. Idiklat der Tigris. Andere haben an Indien gedacht, Lassen speziell an das Land der Darada, bei Aelian (nat. anim. III, 4) Kampila genannt. Dorthin passen allerdings die Gen 2, 11 f. genannten Produkte. Das Stromgebiet des oberen Indus ist das altberühmte Goldland; das Bdellium wurde vorzugsweise aus Indien bezogen (Lassen, Ind. Altertumsk. I, 339); dort ist auch der Hauptfundort des Schohamsteins, mag man nun darunter den Onyx, Sardonyx, Sardius oder den Beryll verstehen. Man denkt dann bei dem Gichon und Pischon an

Ganges und Indus und nimmt behufs Erklärung der beiden andern (echt babylonischen) Stromnamen ein Wandern der Sage aus ihrer östlichen Heimat nach Vorderasien an. Oder man versteht, da der Ganges doch sonst außerhalb des Gesichtskreises des höheren Altertums liegt, unter Pischon zwar den Indus, unter Gichon aber den Oxus, dies nicht etwa deshalb, weil die Araber den Fluß Gaihun nennen, sondern weil er zur Abrundung der geographischen Anschauung noch am besten passen dürfte; so im wesentlichen Lassen a. a. O. I, 528 ff.; Knobel zu Gen 2, 7 ff.; Renan, Hist. gén. des langues sém.[2] 466 f.; Spiegel, Eran. Altertumsk. I, 459 ff. Die Landschaft Eden wäre demnach, von Palästina aus geredet, in den fernen Nordosten zu setzen, wo Indien und das iranische Hochland zusammenstoßen, wo der Belurtag sich mit dem Himalaya verbindet. Dabei nimmt man eine teilweise Veränderung der Namen der beiden Ströme beim Wandern der Sage an, indem von den Hebräern in Palästina den beiden indischen oder iranischen Strömen statt der ursprünglichen, zu diesen passenden, aber den Israeliten völlig unverständlich gewordenen die zwei ihnen bekannten vorderasiatischen Ströme zugesellt worden seien, um so mehr, da sie an die Quellen gerade dieser Ströme ihren Ursitz verlegt hätten.

Es verlohnt sich nicht, alle die mehr oder minder geistreichen Hypothesen aufzuzählen, die man aufstellte, um die Lage des irdischen Paradieses nachzuweisen. Auf die oben angeführte Schrift Zöcklers verweisend, wo sie sämtlich aufgeführt sind, gedenken wir nur noch zweier Vermutungen, welche das Flußbild Gen 2, 10 wenigstens insoferne vorstellbarer und annehmbarer zu machen suchen, als sie den Pischon und Gichon in nahen Zusammenhang mit dem Tigris-Euphrat bringen. Die eine ist die von Pressel (Encykl.[1] XX u. d. W. Paradies) vertretene, welcher die Meinung Calvins (zu Gen 2, 10), als wäre der eine Strom (נָהָר) der vereinigte Euphrat und Tigris, die vier (ארבעה ראשים) aber diese zwei nebst ihren zwei Mündungen, dahin modifizierte, daß er statt der zwei Mündungen vielmehr die zwei östlichen Zuflüsse des Schatt-el-Arab, den Kuran (Pasitigris und Euläus) und Kerkha (Choaspes) unter Pischon und Gichon verstand, Eden also in der Nähe von Korna suchte. Die andere ist die von Delitzsch (Wo lag das Paradies? 1881), der in Pischon und Gichon abgezweigte Kanalflüsse des Euphrat sieht. Er hält den Gichon für den „babylonischen Nil", den von den Arabern Schatt-en-Nil genannten Kanal, der sich auf dem östlichen Euphratufer bei Babylon abzweigte, an der alten Stadt Erech vorbeiging und endlich wieder in das Hauptbett des Euphrat zurückkehrte, etwa an der Grenze von dem Mittel- und dem eigentlichen Südbabylonien, und dem Pischon für den Pallopaskanal auf der arabischen Seite des Euphrat, an dem das alte Ur lag. Hiernach wäre der Garten Edens in der Babylon zunächst liegenden Landschaft zu suchen, welche sich vom sogenannten Isthmus, wo jetzt Euphrat und Tigris am meisten konvergieren, bis etwa unterhalb Babylons erstreckt, und das Gen 2, 3 erwähnte כּוּשׁ wäre das nördliche, eigentliche Babylonien, die Landschaft Melucha, deren Namen auf das äthiopische כּוּשׁ übertragen wurde, weil eben Melucha, das Land der Kassu oder כּוּשׁ (Gen 2 13; 10, 8) recht eigentlich das Land der Kasdu war, dessen Bevölkerung den gleichen Namen führte, wie die Äthiopier. Chawîla wäre dann die an das rechte Ufer des Pallopaskanals anstoßende große Wüste. Wenn Pressels Ansicht deshalb abzulehnen ist, weil sie sprachlich mit der vorliegenden Beschreibung schlechterdings unvereinbar, so scheitert die Friedr. Delitzschs daran, daß die Gleichung Gichon-Schatt-en-Nil unvollziehbar ist, da letzterer Fluß gar keinen Landstrich, geschweige ein ganzes Land „umfließt", und bei dem angenommenen Pallopas, wenn Chawîla rechts von demselben gesetzt wird, von einem Umfließen auch keine Rede sein kann, der Schwierigkeit gar nicht zu gedenken, daß Delitzsch den Beweis dafür schuldig geblieben ist, daß die erwähnten Produkte in dem kleinen, von ihm als Chawila anerkannten Landstrich zusammen vorkamen (vgl. ZdmG XXXVI, 177).

Mir scheint immer noch am meisten die Annahme für sich zu haben, daß mit Gichon und Pischon gemeint sind Araxes und Kur, zwei Flüsse, die sich ähnlich zu einander verhalten, wie Euphrat und Tigris, indem sie in ähnlicher Weise nordwärts fließen, wie Euphrat und Tigris südwärts. Die Quellen des Araxes (von ἀράττω hervorbrechen, wie גִּיחוֹן von גִּיחַ in gleicher Bed.) liegen ganz nahe bei den Euphratquellen, die des Kur etwa zehn Meilen davon entfernt. Jedenfalls ist diese Kombination, trotz der Schwierigkeit, daß das im AT feststehende Kusch (= Äthiopien) dabei nicht zu seinem Rechte kommt und ebenso Chawîla, dessen Name freilich wegen seiner Vieldeutigkeit zur Entscheidung nichts beiträgt, annehmbarer als der Vorschlag, Nil und Indus mit Euphrat und Tigris zusammenzunehmen und zu sagen, daß mit dem Verschwinden des Paradieses die sichere Kunde der vier Flüsse verloren gegangen sei und daß der Erzähler die Überlieferung wiedergebe, welche die genannten Flüsse als rückwärts weisende Fingerzeige auf das verlorene

Paradies, als disjecta membra des nicht mehr vorhandenen Paradiesesstromes angesehen habe. Wir würden also, betr. die Frage nach der Lage Edens (עֵדֶן), ebenso wie durch das bei Jes und Ez sich findende עֵדֶן in die Umgebungen des Euphrat und Tigris verwiesen.

Nachdem die Erzählung Gen 2 berichtet, daß Jahve Elohim den Menschen in den Garten Edens versetzt, sagt sie von zwei sonderlichen Bäumen, welche die Mitte des Gartens einnahmen, und nennt den einen Baum den des Lebens, den andern den des Erkennens des Gegensatzes von Gut und Bös oder Gut und Schlimm. Aus Gen 3, 22 sieht man, wie der erste Name gemeint ist. Nachdem der Mensch gegen Gottes Gebot gehandelt, sollte ihm die Möglichkeit genommen werden, von dem Baume des Lebens zu essen, weil es ihm nach seiner Sünde nicht bestimmt gewesen, fort und fort zu leben, sondern nur eine Zeit lang, und dann zu sterben. Es wohnte also — das muß die Meinung des Erzählers sein — der Frucht dieses Baumes selbst eine solche Wirkung inne, das Leben des Menschen zu einem immerwährenden zu machen, gleichwie der anderen Bäume Frucht dasselbe von Moment zu Moment zu fristen im stande war; und ebenso wird dann die Frucht des anderen Baumes gemeint sein, deren Genuß dem Menschen verboten wurde, da er, wenn er sie genöße, sterben werde. Der Frucht selbst mußte die Kraft innewohnen, das Leben, in das der Mensch geschaffen, aufzulösen. Es war demnach das göttliche Verbot zugleich eine Warnung vor der Wirkung, welche der Genuß der verbotenen Frucht auf das Leben der Menschen ausüben würde; und nicht so verhält es sich, daß mit dem Verbot nur die Vorhersagung einer Strafe verbunden war, die von dem Genuß selbst unabhängig verhängt werden würde. Sind wir mit dieser Auffassung im Recht, so gewinnen wir die Vorstellung, daß es in der den Menschen umgebenden Welt eine Möglichkeit des Übels gab, die an ihm zur Wirklichkeit werden konnte. Dann wird aber der Name des Baumes des Erkennens טוֹב וָרָע im Sinne des Gegensatzes von g u t und ü b e l gemeint sein; nur daß der Mensch diesen Gegensatz nicht an sich erfahren konnte, wenn er sich nicht selbst in den anderen begab, in den des sittlich Guten und sittlich Bösen.

Was uns aus dem in der Genesis über den Garten in Eden Erzählten hier noch angeht, ist die Stelle Gen 3, 24, wo der Cherubim gedacht ist. Ihre Erwähnung tritt dort in einer Weise ein, daß man den Eindruck gewinnt, der Erzähler habe sie für selbstverständlich geachtet und bei seinen Lesern, wie die Bekanntschaft mit der Benennung כְּרוּבִים, so auch dies vorausgesetzt, daß sie sich die Gegenwart und Erscheinung Jahves im Garten Edens von Anfang an nicht anders als mit den כרובים gedacht. In der That erscheinen die כרובים im AT stets in Beziehung zur Manifestation Gottes in der Welt; sie dienen dazu, seine Weltgegenwart zu vermitteln, daher auch in der Vision Ez K. 1 u. 10, wo sie den lebendigen Wagen bilden, auf dem der Gott Israels daherfährt — vgl. 1 Chr 28, 18, wo הכרבים erklärt wird durch תַּבְנִית הַמֶּרְכָּבָה — die als Zahl der Welt bedeutsame Vierzahl eine Rolle spielt. Finden wir nun Gen 3, 24 die Cherubim in der Weise erwähnt, daß es heißt: „Und er (Jahve Elohim) trieb hinaus den Menschen und lagerte an der Ostseite des Gartens Edens die Cherubim und zwar m i t d e r F l a m m e d e s i n s t e t e r B e w e g u n g b e f i n d l i c h e n S c h w e r t e s“, so erklärt sich diese ihre Erscheinungsform aus den Worten: „zu verwahren den Weg zum Baum des Lebens“. Sollte der Ort des Lebensbaumes gegen den Menschen verwahrt werden, so mußte die Erscheinung der Gegenwart Gottes nun eine schreckende werden, die ihn fernhielt. Hofmann vergleicht hierzu treffend den schrecklichen Feuerschein, welcher in Ezechiels Gesicht 1, 13 zwischen den vier חַיּוֹת hin und hergeht (Schriftbew. I, 365).

Man hat auf die Anklänge an die biblische Paradiesesgeschichte hingewiesen, die sich in den Sagenkreisen anderer asiatischen Völker, besonders der Babylonier finden, wie z. B. auf den Lebensbaum als Unsterblichkeitssymbol, von dem die babylonische Sage zu erzählen weiß, u. a. Solche Anklänge sind unstreitig vorhanden und aus einer ursprünglich gemeinsamen Überlieferung erklärlich. Für uns hat letztere religiösen Wert nur in der Gestalt, wie sie Bestandteil der Geschichtserzählung der h. Schrift Israels geworden ist. Man ist übrigens mit der Auffindung von Anklängen gar zu flugs bei der Hand gewesen und hat solch entdeckt, wo keine sind; so, wenn H. Rawlinson Gan-Eden mit der auf assyrischen Inschriften erwähnten, babylonischen Landschaft Kardunijas oder Gardunijas, bewässert von den vier Flüssen Euphrat, Tigris, Surappi und Ukni, zu identifizieren gewagt hat. Auch an eine Entlehnung der Idee der Cherubim aus Ägypten oder Assyrien scheint bei der wesentlichen Verschiedenheit der Bedeutung der alttestamentlichen Cherubim von der der geflügelten Gestalten auf den ägyptischen und assyrisch-babylonischen Denk-

mälern nicht gedacht werden zu dürfen. Ob assyr. kirûbu Benennung der geflügelten Stierkolosse war, ist ganz unsicher (Ztschr. f. Assyr. 1886, 68 f.).

Der Kern der Erzählung der Genesis von dem Garten Edens ist der, daß dort die Stätte war, wo der Mensch in einem Leben ursprünglicher Gemeinschaft mit dem lebendigen Gott stand, für das er erschaffen war; daß aber die Möglichkeit des Abfalls von Gott dort zur Wirklichkeit ward, indem er in der Freiheitsprobe nicht bestand, sondern der von außen an ihn herantretenden Versuchung, gegen den ihm kundgewordenen Gotteswillen zu handeln, erlag; daß er endlich die durch seine Sünde eingetretene innere Gottentfremdung auch dadurch zu fühlen bekam, daß er räumlich geschieden ward von jener Stätte ursprünglicher Gottesgemeinschaft. **Volck.**

Edessa s. Syrien.

Edmer s. Eadmer oben S. 111.

Edmund s. Eadmund oben S. 112.

Edom (Esau), Edomiter; Idumäa, Idumäer (אֱדוֹם, אֲדוֹמִים und אֲדֹמִים; *'Ιδουμαία, 'Ιδουμαῖοι*).

C. B. Michaelis, De antiquissima Idumaeorum historia, Halle 1733 (abgedruckt mit Zusätzen des Verf. in: Pott, Sylloge Comment. theolog. Bd V, 1804, S. 203—277); J. van Iperen, Hist. crit. Edomaeor. et Amalek., Leovard. 1768 (bei Winer); Chr. G. Heinrich, De Idumaea eiusque vastatione, Leipzig 1782; Gesenius, Comment. üb. d. Jesaia 1821, Bd I, S. 904—907; Rosenmüller, Bibl. Alterthumskunde, Bd III, 1828, S. 65—89; A. G. Hoffmann, A. Idumäa in d. Encykl. von Ersch und Gruber, II. Sect., Bd XV, 1838; Hengstenberg, Authentie des Pentateuches, Bd II, 1839, S. 273—302; Robinson, Palästina, Bd III, 1 (1841), S. 50—137; Cleß, A. Idumaea in Paulys RE IV, 1846; Gust. Baur, Der Proph. Amos 1847, S. 97—104; Winer, RW. A. Edom (1847); Ritter, Erdkunde[2], Thl. XIV, 1848, S. 983—1141; XV, 1 (1850), S. 122—131; O. Meisner, „Die Kinder Edom nach der heiligen Schrift“ in ZlThK 1862, S. 201—248; Bertheau, A. Edom in Schenkels BL. II, 1869; Kautzsch, A. Edom in Riehms HW., 4. Liefer. 1875 (2. A. 1893); A. Bernstein, Ueber den Verfasser der Regententafel von Edom im ersten Buche Moses, Kap. 36, Berlin 1880 (als Manuscript gedruckt, Buchdr. der Volks-Zeitung in Berlin, 7 SS. 8°); P. Cassel, „Ein König von Edom“ in: Sunem, ein Berliner Wochenblatt, hsggb. von P. Cassel, VII. Jahrg. 1881, S. 332 f.; Stade, Geschichte des Volkes Israel, Bd I, 1887, S. 120—123 und passim; am eingehendsten: Buhl, Geschichte der Edomiter, Reformationsfestprogramm der Universität Leipzig 1893 (auch Separat-Ausgabe); Winckler, Geschichte Israels in Einzeldarstellungen, Teil I, 1895, S. 189—203: „Edom“; J. Marquart, Fundamente israelitischer und jüdischer Geschichte 1896, S. 10 f.: „Zur Liste der Edomiterkönige Gen. 36, 31 ff.“; E. Meyer, Die Entstehung des Judenthums 1896, S. 105—108: „Der Umfang des jüdischen Gebiets“, S. 114—119: „Edomiter und Kalibbiter in Juda“.

Ueber den Stammvater Esau: die AA. Esau von Winer in s. RW. 1847, Steiner in Schenkels BL. II, 1869 und Riehm in s. HW., 5. Liefer. 1876 (2. A. 1893).

Speziell zur Geographie: Reland, Palaestina l. 1, c. 12 (1. A. Traj. Batav. 1714, S. 66—73); Gesenius a. a. O., S. 536—540 (über Petra); Burckhardt, Reisen in Syrien u. s. w., hsggb. von Gesenius 1823, Bd II, S. 688—735; Lord Lindsay, Letters on Egypt, Edom and the Holy Land[3], London 1839, Bd II; Irby und Mangles, Travels in Egypt and Nubia, Syria and the Holy Land, London 1844 (Reise in den Jahren 1817 u. 1818): Chapter VII u. VIII: A tour to Petra and the Dead See, S. 102—150; v. Raumer, Palästina[4] 1860, S. 274—282, 451—455; Palmer, The desert of the Exodus, Lond. 1871, S. 429—459 (deutsche Ausg. u. d. T.: „Der Schauplatz der vierzigjährigen Wüstenwanderung Israels“ 1876); vor allem: Duc de Luynes, Voyage d'exploration à la Mer Morte, à Petra etc., Paris, 3 Bde mit 1 Bd Atlas (ohne Jahr; Reise i. J. 1864; Vorrede zu Bd I: 1874); bes. Bd I, S. 255—317; Bädeker (Socin), Palästina und Syrien 1875, S. 303—314; 3. A. (Benzinger) 1891, S. 147—154; Visconti, Diario di un viaggio in Arabia Petrea (1865), Rom 1875; Wetzstein, „Das Hiobskloster in Hauran und das Land Uz“ in Delitzschs Job[2] 1876, S. 600—604 (über spätere mißbräuchliche Verwendung des Namens Idumäa); ders., „סֶלַע Jes. 16, 1; 42, 11. בָּצְרָה Jes. 34, 6; 63, 1“ in Delitzschs Jesaia[3] 1879, S. 696—707; vgl. ders., ZatW III, 1883, S. 273 f.; Conder, A. Idumea in Encyclopaedia Britannica[9] Bd XII, 1881; Hull, Mount Seir, Sinai and Western Palestine (Committee of the Palestine Exploration Fund) 1885; Doughty, Travels in Arabia Deserta, 2 Bde, Cambridge 1888. — Abbildungen, außer in dem Atlas-Band bei de Luynes, namentlich in den großen Tafelwerken von de Laborde (und Linant), Voyage de l'Arabie Pétrée, Paris 1830 und Dav. Roberts, The holy Land, Syria, Idumea, Arabia . . . from drawings made on the spot by D. R. with historical descriptions by Geo. Croly, Lond., Bd III, 1849.

Ueber die Religion der Edomiter: Baethgen, Beiträge zur semitischen Religionsgeschichte 1888, S. 9—12; Tiele, Geschichte der Religion im Altertum, Bd I, 1896, S. 278f.

Die Edomiter oder „Söhne Edoms", auch „Söhne Esaus" (Dt 2, 4ff.; 1 Mak 5, 3) und „Haus Esau" (Ob 18) oder einfach „Esau" (Jer 49, 8ff.; Ob 6) genannt, kommen im AT häufig vor als ein den Israeliten nahe verwandtes Volk, als ihre „Brüder" (Nu 20, 14; Dt 2, 4. 8; 23, 8; Am 1, 11; Ob 10. 12; Mal 1, 2). In der griechisch-römischen Zeit war die Namensform Ἰδουμαία, Ἰδουμαῖοι gebräuchlich (z. B. 1 Mak 5, 3). Woher das Volk seinen Namen אֱדוֹם „rötlich" trug, ob, wie man gemeint hat, von der roten Farbe seines Felsengebirges (s. Buhl a. a. O., S. 21 Anm. 1) oder von einem Gott, den es verehrte (s. unten § III, 1), oder ob die Edomiter sich damit bezeichneten als die „Menschen" κατεξοχήν (אָדָם, Baethgen), bleibe dahingestellt.

I. Der Stammvater. Als Vater des edomitischen Volkes wird Esau (עֵשָׂו) genannt oder, wie derselbe mit anderm Namen geheißen habe, Edom (über die Namen s. § III, 1). Er ist der erstgeborene Zwillingsbruder des Patriarchen Jakob (Gen 25, 25) und trägt nach einer Überlieferung den Namen Edom von seiner rötlichen Farbe (ebend.), sei es an den Haren oder an der Haut, während eine andere denselben zurückführt auf die Liebhaberei Esaus für ein rötliches Linsengericht (v. 30: הָאָדֹם). In der Darstellung Esaus als Enkel Abrahams neben Jakob, dem Stammvater der Israeliten, ist als geschichtlicher Kern zu erkennen gemeinsame Auswanderung der nahe verwandten Edomiter und Israeliten aus ihren Ursitzen nach Kanaan. Wenn Edom als Erstgeborener genannt wird, so hat sich darin die Erinnerung erhalten, daß die Edomiter vor den Israeliten zu einem ausgebildeten Volkstum gelangt waren. — Die einzelnen Züge, die in der Genesis von Esau erzählt werden, sind nicht durchaus übereinstimmend, da sie sich auf das jehovistische Buch (c. 25, 21—34 mit einer Einschaltung aus der priesterlichen Schrift v. 26ᵇ; c. 27, 1—45; c. 32, 4— c. 33, 17) und die priesterliche Schrift (c. 26, 34f.; c. 27, 46 — c. 28, 9; c. 36, 1—8, v. 9—43 [?]) verteilen, von denen jenes die ausführlichern Angaben hatte. In dem, was von Esau berichtet wird, sind Eigenschaften und Erlebnisse des auf ihn zurückgeführten Volkes zu erkennen. Er wird geschildert als Jäger, der es liebt, auf den Auen umherzuschweifen (c. 25, 27; 27, 3), wie wir die Jagd als eine Hauptbeschäftigung der in wildem Gebirgsland wohnenden Edomiter zu denken haben. In der von ihm berichteten Geringschätzung und Preisgebung der Erstgeburtsrechte (c. 25, 32ff.) ist die Unempfindlichkeit des edomitischen Volkes für den in der Erstgeburtslinie des Patriarchenhauses sich forterbenden göttlichen Segen ausgesprochen, mit andern Worten: es soll damit die niedere religiöse Stellung erklärt werden, welche die Edomiter im Verhältnis zu den Israeliten einnahmen (vgl. jedoch die andere Stellung Esaus zur Entziehung des Erstgeburtssegens c. 27, 36). Der mehr einem Fluch als einem Segen gleichende Spruch, den Isaak über Esau verkündet (c. 27, 39f.), beschreibt die Wohnsitze des von ihm stammenden Volkes und dessen Schicksale: das Land soll ohne das Fett der Erde sein und ohne den Tau des Himmels, d. h. ein unfruchtbares Gebiet, wie die Gebirge des Edomiterlandes, wenigstens im Westen der Araba, es in der That waren (s. § II); vom Schwerte soll er leben, d. h. das edomitische Volk war ein kriegerisches; seinem Bruder soll er dienen (vgl. v. 29), aber es kommt eine Zeit, wo Esau wieder das Joch von seinem Halse schüttelt, d. h. der Erzähler (Jahwist) kannte eine Periode der Unterjochung der Edomiter unter israelitische Oberherrschaft, zu seiner Zeit aber hatten sie wieder die Freiheit errungen. Dieser Erzähler scheint darnach etwa unter Joas von Juda geschrieben zu haben (s. § III, 2). Die Reibungen und Kämpfe zwischen Israel und Edom waren so stehend, daß die israelitische Überlieferung sie vorbestimmt sein ließ in dem Kampfe der Stammväter schon im Mutterleib; schon damals hat ein Gotteswort dem Jüngern die Herrschaft zuerkannt (c. 25, 22f.). Eben diese Feindschaft der beiden Völker ist vorgebildet in dem Haß Esaus gegen Jakob wegen Entziehung des Segens (c. 27, 41). Die kriegerischen Eigenschaften des edomitischen Volkes spiegeln sich wieder im Auftreten Esaus, umgeben von vierhundert Kriegsleuten (c. 33, 1). — Esaus Bild, in der Genesis nicht ohne die edlern Züge ritterlichen Wesens, ist im spätern Judentum verzerrt worden: im Hebräerbrief heißt er πόρνος und βέβηλος (c. 12, 16), und daß die islamische Form des Jesusnamens, ʿIsâ (עיסא), mehr an Esau (עֵשָׂו) als an Ἰησοῦς erinnert, ist wohl nicht zufällig, wenn auch von Muhammed sicher nicht beabsichtigt: die jüdischen Lehrmeister Muhammeds mögen Jesu als dem Erzfeind des Judentums den Namen Esau beigelegt haben, entsprechend der jüdischen Bezeichnung der Christen als Edomiter (s. § III, 2). — Als Esaus Wohnsitz wird genannt das Land Seʿir (c. 32, 4; vgl. c. 36, 8), d. h. das

im Süden Judas gelegene Gebirgsland; dort treffen wir die Edomiter auch in der historischen Zeit.

II. Das Land. Unter dem Namen Seʿir (שֵׂעִיר, auch „Land Seʿir“ oder „Gebirge Seʿir“), wie das von den Edomitern eingenommene Gebirgsland Gen 32, 4; 36, 8; Dt 2, 12. 22 u. s. w. bezeichnet wird (sonst auch אֱדוֹם, z. B. 2 Sa 8, 14, oder אֶרֶץ אֱדוֹם, שְׂדֵה א׳), wonach die Edomiter 2 Chr 25, 11. 14 „Söhne Seʿirs“ genannt werden, ist wenigstens teilweise deutlich das südlich vom Toten Meer und östlich von der Araba gelegene Bergland zu verstehen (Dt 2, 1 ff.), das jetzt Esch-Scherâ genannte Gebirgsland mit seiner nördlichen Fortsetzung, dem Dschebâl (das alte Gebal Ps 83, 8; Gebalene). Hier hatten jedenfalls die Edomiter in der israelitischen Königszeit ihre wichtigsten Wohnsitze. Sie scheinen aber auch den Westen der Araba im Besitz gehabt zu haben (Jos 15, 1), und der Name Seʿir scheint sich auf die Westseite der Araba zu erstrecken (Ri 5, 4; vgl. Dt 33, 2). Vielleicht wurde zunächst gerade die Westseite mit diesem Namen bezeichnet und waren hier die ursprünglichen Sitze der Edomiter, wofür sich geltend machen läßt, daß nur auf diese Gegend der Spruch über Esau Gen 27, 39 paßt. — In poetischer Sprache heißt das von den Edomitern bewohnte Bergland auch „Gebirge Esau“ (Ob 8 f. 19. 21). Von dem Gebirge Juda war ihr Gebiet getrennt durch die Wüste Zin (Jos 15, 1), die im Westen der Araba zu suchen sein wird. Im Westen bildete die Grenze des Edomiterlandes die Wüste Paran, im Süden der älanitische Meerbusen; im Nordosten lehnte es an Moab (Ri 11, 18; Jes 11, 14), von diesem wahrscheinlich getrennt durch das einen tiefen Einschnitt bildende Thal, das, jetzt Wadi el-Ahsa genannt, von Osten in die Südspitze des Toten Meeres einmündet.

Die Berge im Osten der Araba werden von den neuern Reisenden geschildert als steile und meist kahle Porphyr-Massen mit darüber gelagertem rotem Sandstein, am Ostrand und an den Abhängen nach der Araba begrenzt durch Kalkstein. Aus Kalkstein ist das öde Hochplateau im Westen der Araba fast ausschließlich gebildet. Jer 49, 7—22 ist von den Bergen des Edomiterlandes voller Felsenklüfte und Adlersnester die Rede (vgl. Ob 3), was auf das Gebiet im Osten der Araba paßt. Diesem fehlt es indessen noch in seinem gegenwärtigen verödeten Zustand nicht an fruchtbaren Strichen, wie denn nach Nu 20, 17 die Edomiter Acker- und Weinbau trieben. Im Osten lagen die uns bekannten Städte der Edomiter: Maon (Ri 10, 12), das heutige Maʿan, mehr nördlich Punon oder Pinon (Nu 33, 42 f.; vgl. Gen 36, 41) und Bosra (Gen 36, 33; 1 Chr 1, 44; Am 1, 12; Mi 2, 12 [?]; Jes 34, 6; 63, 1; Jer 49, 13. 22), jetzt Buseire im Lande Dschebâl. Ob 2 Kg 14, 7 mit ha-Selaʿ „der Fels“ die in der griechisch-römischen Zeit Petra genannte Stadt im Wadi Musa bezeichnet wird, ist zweifelhaft; anderswo im AT kommt die Stadt Petra keinenfalls vor (auch nicht Jes 16, 1). Nach der häufigen Erwähnung Bosras bei den Propheten zu urteilen, scheint es, wenigstens zu Zeiten, Edoms Hauptstadt gewesen zu sein. Im Süden des Landes lagen die wichtige Hafenstadt Elat oder Elot, bei Griechen und Römern Ailon, Elana u. s. w., am Nordende des nach ihr benannten Meerbusens und um weniges weiter nördlich Esjongeber (Dt 2, 8; 1 Kg 9, 26). Eine Landschaft, wohl nicht eine Stadt, des edomitischen Gebietes hieß Teman (Gen 36, 34; 1 Chr 1, 45; Am 1, 12; Ob 9; Jer 49, 7. 20; Bar 3, 22 f.; vgl. Gen 36, 11. 15. 42), nicht zu verwechseln mit Tema im Hauran (s. Delitzsch zu Hi 2, 11). Die Grenzen des Edomitergebietes, namentlich nach Westen und Osten hin, werden immer fließende gewesen sein, und sein Umfang wechselte mit den Zeitläufen. — Bei dem alten Bosra und südlich davon sind Spuren einer Römerstraße erhalten (vgl. über die Handelsverbindungen von Petra: Plinius, H. n. VI, 28 [32], 144), und gegenwärtig ziehen die Pilgerkarawanen von Damaskus nach Mekka an Maʿan vorüber. So werden wohl auch in der alten Zeit die Handelszüge vom Roten Meere nach Syrien und dem Euphrat ihren Weg durch das Edomiterland eingeschlagen haben. Die Kämpfe Judas mit Edom drehten sich großenteils um den Besitz der Straße nach Elat. Ihre Bedeutung für den Handel veranlaßte wohl in dem Lande Seʿir die später ganz verschwundenen Staatenbildungen des Altertums.

III. Das Volk und seine Geschichte. 1. Die Edomiter nahmen nach Dt 2, 12. 22 das früher von den Horitern bewohnte Land ein und sollen nach dieser Angabe die Urbevölkerung ausgerottet haben. Dagegen wird Gen 36, 2 (st. חִוִּי l. חֹרִי, vgl. v. 20) berichtet, daß die Edomiter sich vielmehr mit den ältern Bewohnern des Landes vermischten, und Gen 36, 12. 22, daß die Horiter noch längere Zeit neben den Edomitern fortbestanden (vgl. Gen 36, 29 f.). Nach Gen 36, 20 (vgl. 1 Chr 1, 38) war Seʿir der Name jener Urbevölkerung, welche die Bezeichnung Horiter niemals als Eigennamen geführt haben würde, wenn, wie man gewöhnlich animmt, Ḥorî den Troglodyten bezeichnen sollte, von ḥor

„Höhle". Sicher ist indessen diese Ableitung nicht, da es nahe liegt, die Horiter zusammenzustellen mit Haru, bei den Ägyptern Bezeichnung für Südwestpalästina (s. W. Max Müller, Asien und Europa nach altägyptischen Denkmälern 1893, S. 137. 148 ff. und dazu Jensen, Zeitschr. f. Assyriolog., Bd X, 1895, S. 332 f. 346 f.). Haru kann, da es zunächst den palästinischen Küstenstrich bezeichnet, mit hor „Höhle" kaum etwas zu thun haben (vgl. aus früherer Zeit über die Horiter: Bertheau, Zur Geschichte der Israeliten 1842, S. 147—152). Seʿir „haarig, rauh" ist zunächst wohl Name des Gebirgs- oder auch Waldlandes, nicht des Volkes (nach de Lagarde, Uebersicht über die im Aramäischen .. übliche Bildung der Nomina, AGG, Bd XXXV vom Jahre 1888, S. 92 dagegen „wohl wirklich ursprünglich der Name eines Mannes"; allerdings fällt es schwer, sich vorzustellen, daß das Edomiterland jemals ein Waldgebirge gewesen sei). In ägyptischen Nachrichten werden Beduinen von Aduma und Seʿiriter (Saʿaira) neben einander erwähnt als an der ägyptischen Grenze auftretend, jene „um zu weiden ihr Vieh auf dem Felde des Pharao" um 1300, diese um 1200 v. Chr. (W. Max Müller a. a. O., S. 135—137). Es ist immerhin fraglich, ob wir bei den Leuten aus Aduma an Edomiter zu denken haben (Winckler a. a. O., S. 189 f.). Wäre es der Fall, so würde sich in jenen Zeiten das Stammgebiet der Edomiter und Seʿiriter weithin über die Sinai-Halbinsel ausgedehnt haben, oder auch sie hatten damals ein bestimmtes Gebiet noch gar nicht in Besitz genommen. Das letztere wäre natürlich dann nicht anzunehmen, wenn ihre Namen vom Lande sich ableiten. Aus der verschiedenen Bezeichnung in den ägyptischen Berichten geht nicht notwendig hervor, daß „Edomiter" und Seʿiriter als verschiedene Völker anzusehen seien, also auch nicht, daß die Edomiter damals das Land Seʿir noch nicht eingenommen hatten, was nach den alttestamentlichen Nachrichten über die Mosaische Zeit, wenn sie nicht ganz willkürlich sein sollten, allerdings vorauszusetzen wäre. — Auch von Vermischung der Hetiter und Ismaeliter mit Edom (Esau) wird Gen 26, 34 (vgl. c. 36, 2 ff.); 28, 9 berichtet. Vgl. noch Amalek und Kenas unter den Söhnen des Eliphas (Gen 36, 12. 15).

Die Edomiter zerfielen nach Gen 36, 15—19 in dreizehn Stämme (nicht 14: Korach ist doppelt genannt), dagegen nach einer zweiten wohl aus anderer Zeit stammenden Angabe Gen 36, 40—43 in elf Stämme. Sie wurden frühzeitig von Königen regiert; Gen 36, 31 wird ein Verzeichnis von acht edomitischen Königen gegeben, die herrschten, ehe in Israel ein Königtum bestand oder, nach wohl besserer Uebersetzung, ehe ein israelitischer König über Edom gebot, also entweder vor Saul oder vor David. Nach Nu 20, 14; Ri 11, 17 stand Edom zur Zeit Moses unter einem König. Es war vielleicht ein Wahlreich; die Könige, welche Gen 36, 31—39 als auf einander folgend genannt werden, stammten jeder aus einer andern Stadt, und nach Jes 34, 12 wurde auch in späterer Zeit der König von den Großen des Landes ausgerufen (anders Buhl S. 47).

Von der Kultur der Edomiter wissen wir so gut wie nichts. Sie waren tapfere Kriegsleute und der Jagd ergeben (s. § I; vgl. Ob 9: „Helden Temans"), trieben aber auch Acker- und Weinbau (s. § II), und Handel (s. § II) führte ihnen Reichtümer (Ob 6) zu. Dedaniter, d. i. Araber, hielten sich in Edom auf (Jer 49, 8), doch wohl des Handels wegen (vgl. Ez 25, 13). Dagegen ist Ez 27, 16 schwerlich die LA. der LXX zu rechtfertigen, wonach hier vom Handel Edoms mit Tyrus die Rede wäre; die aufgeführten Handelsartikel passen besser auf Aram nach der LA. des hebräischen Textes. Die Edomiter, besonders die Temaniter, standen in dem Rufe der Weisheit (Ob 8; Jer 49, 7; Bar 3, 22 f.; vgl. Eliphas von Teman Hi 2, 11).

Die Religion der Edomiter war nach dem Chronisten (2 Chr 25, 14) Polytheismus, was wohl richtig sein wird (vgl. 1 Kg 11, 5 f.), obgleich der Chronist wenig davon gewußt haben mag, da zu seiner Zeit die Edomiter gewiß schon mit mancherlei fremden, zumeist wohl arabischen Elementen vermengt waren. Uns sind aus alter Zeit Gottesnamen der Edomiter nur in theophoren Personennamen, vielleicht auch in den Namen des Volkes und eines seiner Stämme erhalten. Nach dem Königsnamen Baalchanan (Gen 36, 38 f.) zu schließen, nannten sie die Gottheit oder einen ihrer Götter Baal, nach dem Personennamen Hadad (Gen 36, 35 f.; vgl. v. 39 Hadar st. Hadad [?] und 1 Kg 11, 14 ff.) verehrten sie wohl auch den als Hauptgott der Aramäer bekannten Hadad (s. A. Hadad). Nach dem keilschriftlich vorkommenden edomitischen Königsnamen Malik-rammu (Schrader, Die Keilinschriften und das AT[2] 1883, S. 150, Z. 7, geschrieben A-a-rammu) hätten die Edomiter ebenso wie die Phönizier die Gottheit oder auch einen bestimmten Gott als mlk „König" bezeichnet). Der unter edomitischen Stammnamen vorkommende Jeʿusch (Gen 36, 5) entspricht vielleicht dem arabischen Gottesnamen Jaghûth (W. R. Smith, Religion of the Semites[2] 1895, S. 43 Anm.; Wellhausen, Reste arabischen Heiden-

tums' 1897, S. 22; Baethgen a. a. O., S. 10 f.; s. dagegen Nöldeke, ZdmG XL, 1886, S. 168 f. und nach de Lagardes Vorgang Buhl S. 48 f.). Daß mehrere der edomitischen Stammnamen Tiernamen sind oder zu sein scheinen, beweist noch nicht, wie man gemeint hat (W. R. Smith) für Totemismus (s. Nöldeke, ZdmG XL, S. 168 f.). Über עוץ unter den Namen der Horiter Gen 36, 28 s. Wellhausen a. a. O., S. 66 und andererseits Nöldeke a. a. O., S. 183 f.

Der Name des Stammvaters Esau, für den eine befriedigende Etymologie noch nicht gefunden worden ist, könnte etwa der Name einer Gottheit gewesen sein, wie die hebräischen Stämme Gad und Ascher (s. Bd I, S. 159, 1 ff.) ihre Namen von Gottheiten zu tragen scheinen. Es ist aber sehr fraglich, ob, wie man es bisher meist gethan hat (s. meine Studien zur semitischen Religionsgeschichte I, 1876, S. 14 f. 40), der von Philo Byblius (Sanchuniathon) genannte mythische *Οὐσῶος*, der wie Esau ein Jäger ist und einen feindlichen Bruder hat, wirklich mit Esau identifiziert werden darf. Ansprechend ist jedenfalls und nähere Untersuchung erfordert der Vorschlag von Cheyne (ZatW., Bd XVII, 1897, S. 189), daß Usoos dem keilschriftlich Ušû (U-šu-u) genannten phönizischen Ort entspreche und daß dieser Ort Paläthyros sei. Letzteres bestätigt mir P. Jensen als sehr wahrscheinlich (vgl. W. M. Müller a. a. O., S. 194). Daß Philos Usoos das Meer befährt und der Bruder des Usoos sich in Tyrus ansiedelt, spricht für Cheynes Vorschlag, obgleich allerdings sonst unter den mythischen Namen Philos Stadtnamen kaum vorkommen. Übrigens wäre es nach seiner verworrenen Art sehr wohl möglich, daß in der einen Figur des Usoos zweierlei Anspielungen vereinigt wurden. Dachte er überhaupt an Esau, so mag er aber diesen Namen lediglich dem AT entnommen haben (vgl. an anderer Stelle die LA. *'Ισραήλ*, s. Studien I, S. 39). Keinenfalls wohl hat Usoos geschweige denn Esau etwas zu thun mit dem assyrischen Gott Ušu oder Ušû (a. a. O., S. 40). Dieser Name bedeutet nach einer freundlichen Mitteilung von P. Jensen eine Steinart, zu welcher der Diorit gehört; denn noch erhaltene, aus Diorit hergestellte Bildsäulen werden bezeichnet als aus ušû bestehend. Ob das Wort semitisch ist, scheint mehr als zweifelhaft. Nach Jensens Meinung könnte der Gottesname Ušu sich etwa auf steinerne Götterbilder beziehen, wie ähnlich aus assyr. ṣalmu „Bild" ein Gottesname geworden sei. Wenn ušû als Bezeichnung einer Steinart nicht semitisch ist, so ist ausgeschlossen, woran man sonst vielleicht denken dürfte, daß ušû = עשו sei, das Gestein des Landes Edom bezeichnet habe und dann zum Namen des Landes, seines Stammvaters und etwa auch seines Gottes geworden sei. Gegen diese Kombination spricht ferner, daß die im Land Edom vorherrschenden Gesteinarten schwerlich auch nur der Farbe nach mit dem schwärzlichen Diorit zusammengestellt und unter einem Namen zusammengefaßt worden sein können. Also weder Usoos noch der assyrische Gott Ušu scheinen auf irgendeinem Wege zu der Annahme eines Gottes Esau zu führen. — Die von W. M. Müller (a. a. O., S. 316 f.) vorgeschlagene Zusammenstellung der in ägyptischen Texten als Reiterin dargestellten Göttin ʿAsît mit Esau bedarf noch der Bestätigung, obgleich gegen die Namensform עֵשִׂית als Pendant zu עֵשָׂו sich kaum etwas einwenden läßt.

Immerhin ist es an sich wahrscheinlicher, daß der niemals zum Volksnamen gewordene Name Esau einen Gott bezeichnete, als daß dies für den eigentlichen Volksnamen Edom der Fall war, obgleich auch hierfür einiges sich geltend machen läßt (Stade a. a. O., Bd I, S. 121; R. Smith, Semites, S. 42). Daß in dem alttestamentlichen Eigennamen Obed-Edom (אֱדֹם, vgl. den karthagischen עבדאדם Corpus Inscript. Semitic. I, n. 295 und in zwei Inschriften von Cirta מלכאדם ebend. S. 365) derselbe Name, den die Edomiter trugen, und auch daß darin ein Gottesname enthalten sei, läßt sich bezweifeln (Baethgen S. 10; Nöldecke, ZdmG XLII, 1888, S. 470 Anm.). Allerdings scheint der von W. M. Müller (a. a. O., S. 316) geltend gemachte Name einer in Ägypten (Leidener Papyrus) vorkommenden Göttin 'A-tu-mḁ, Gemahlin des ägyptischen und phönizischen Ršpu̥, einen Gott Atum vorauszusetzen, der vielleicht mit Edom identisch sein könnte.

Josephus nennt als Gottheit der Idumäer *Κοζέ* oder *Κωζαι* (Antiq. XV, 7, 9). Dieser Name klingt an verschiedene andere Gottesnamen oder vermeintliche Gottesnamen an, woraus eine schwer zu entwirrende Fülle von Kombinationen entstanden ist.

Jedenfalls ist in *Κοζέ* nicht der auf dem *Κάσιον ὄρος* am sirbonischen See verehrte Zeus Kasios zu erkennen, ebensowenig der Name קציו in nabatäischen und in einer hauranischen Inschrift (nach Levy, ZdmG XVIII, 1864, S. 631 *Κοζέ* = קציו; nach diesem Artik., 2. A. u. Studien II, 1878, S. 239 *Κοζέ* = *Κάσιος* = קציו; vgl. zu Koze = Kasios: Hitzig, Urgeschichte und Mythologie der Philistäer 1845, S. 263—265), da

die Namen zu verschieden lauten (über Zeus Kasios s. Studien II, S. 238 ff.). Überhaupt ist in dem קציר der Inschriften ein Gottesname (de Vogüé, Syrie centrale, Inscriptions sémitiques 1868, S. 104 f.; vgl. Wellhausen a. a. O.[1], 1887, S. 62), bisher nicht nachgewiesen, sondern nur ein Personname (s. Nöldeke, ZdmG XLII, 1888, S. 475; Corpus Inscript. Semitic., Pars II, fasc. 2, 1893 zu n. 165. 174; Chabot in Revue Sémitique 1897, S. 83).

Schwerlich auch ist der Gott Koze wieder zu erkennen in den keilschriftlichen Namen edomitischer Könige, Ḳauš-malak und Ḳauš-gabri (bei Schrader, Keilinschriften u. das AT[2], S. 150, Z. 6 ff.), womit wahrscheinlich zusammenhängen eine Reihe mit *Κοσ* zusammengesetzter Namen aus späterer Zeit, wie *Κοσμάλαχος* u. s. w. (Schrader a. a. O., Baethgen S. 11). Dem keilschriftlichen Ḳauš würde nach Schrader (a. a. O., S. 613; vgl. Halévy in der Revue des Études Juives, Bd IX, 1884, S. 16) kanaanitisches קס, קוס entsprechen, und in einer nabatäischen Inschrift kommt in der That der Eigenname קסנתן „Kos hat gegeben" vor (Euting, Nabatäische Inschriften 1885, n. 12, 1); vgl. etwa בַּרְקוֹס „Sohn des Gottes Kos" (?) Esr 2, 53; Neh 7, 55 (R. Smith, Semites, S. 45). Ist Ḳauš = קס, so wird mit jenem nicht zusammenhängen der arabische Ḳais (vgl. Nöldeke, ZdmG XLI, 1887, S. 714 Anmerkg.), zu welchem etwa gehören hebr. קִישׁ (Nöldeke, ZdmG XL, 1886, S. 167; Wellhausen a. a. O.[2], S. 67) und möglicherweise קֹשׁ in 'Elḳoschî Na 1, 1 (so H. Derenbourg, Imrou'ou'l-Ḳais et le dieu Arabe Al-Ḳais in Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Sciences religieuses, Bd VII, Études de critique et d'histoire, Serie II, Paris 1896, S. 119—123; dagegen stellt Peiser, ZatW XVII, 1897, S. 348 ff. קיש mit dem keilschriftlichen Ḳauš zusammen).

Κοζέ kann lautlich nicht mit קס, קוס sich zusammenstellen lassen, wohl aber mit dem zuerst von Tuch nachgewiesenen arabischen Gewittergott Ḳozaḥ, קזח (Wellhausen a. a. O.[2], S. 67. 146; Nöldeke, ZdmG XLI, 1887, S. 714; Baethgen S. 11 f.). Wie es scheint, hatten also die Edomiter einen Gott Kos (Ḳauš), der von dem arabischen Gott Koze, Ḳozaḥ der spätern Idumäer ursprünglich verschieden gewesen wäre, mit diesem aber nachmals identifiziert worden sein mag (Wellhausen a. a. O.[1], S. 77. 169 f.), wenn nicht etwa Josephus, der einen Idumäer Kostobaros als dem Priestergeschlecht des Gottes Koze entsprossen nennt, seinerseits den edomitischen Gott mit dem arabischen verwechselt haben sollte. Der Name Kostobaros läßt sich von קס + חבר ableiten, nicht von קזח.

Ein bestimmtes Bild von der Religion der Edomiter läßt sich aus diesen zum Teil zweifelhaften Gottesnamen nicht herstellen.

2. Aus der ältesten Geschichte der Edomiter erzählt die Genesis, daß einer ihrer Könige, Hadad, im Gefilde Moabs einen Sieg errungen habe über die Midianiter (c. 36, 35). In der Angabe, daß Hadads zweiter Nachfolger, Saul, aus „Rechobot des Stromes" stammte (v. 37), hat man „Strom" als die bekannte Bezeichnung des Euphrat verstanden, was aber schwerlich zulässig ist, denn daß ein Mesopotamier über Edom König wurde, läßt sich kaum denken; gewiß ist ein anderer Fluß gemeint (vgl. Winckler S. 192).

Als die Israeliten aus Ägypten auszogen, begehrten sie nach der Darstellung des jehovistischen Buches von den Edomitern die Erlaubnis friedlichen Durchzuges durch ihr Land (Nu 20, 14—17; vgl. Dt 2, 4—6), wurden aber abgewiesen (Nu 20, 18—21; Ri 11, 17) und zogen nun um das edomitische Gebiet herum (Nu 21, 4; Ri 11, 18; nicht wesentlich anders Dt 2, 4. 29). In der einigermaßen befremdlichen Art der Darstellung von der damaligen Nichtberührung mit den Edomitern hat man ausgedrückt gefunden, daß die Edomiter zu jener Zeit ihre spätern Wohnsitze noch nicht eingenommen hatten (Winckler S. 190 f.). Diese Annahme wird allerdings weder durch die erwähnten (§ III, 1) ägyptischen Angaben noch durch Erwägungen über die Folge der einzelnen Züge in den Wanderungen der Hebräer (im weitern Sinne des Namens) notwendig gemacht. Die später kommenden Israeliten konnten sehr wohl genötigt sein, weiter nordwärts zu wandern als die früher angesiedelten Edomiter, wie derselbe Vorgang in der speziellen Wanderungsgeschichte des Stammes Dan bezeugt ist. Wohl aber läßt sich die Darstellung in den Segenssprüchen Isaaks, wonach Esau sein Land angewiesen erhält, nachdem das bessere schon an Jakob vergabt ist, am leichtesten erklären aus der Erinnerung daran, daß die einwandernden Edomiter die Israeliten bereits angesiedelt vorgefunden hatten. Die unzweifelhaft richtige Darstellung des AT, daß Edom vor Israel zu staatlicher Ordnung unter einem Königtum gelangte, spricht nicht unbedingt dagegen, und mit Bezug auf diese frühere Reife konnten die Edomiter, auch wenn sie später ankamen, als der „ältere Bruder" bezeichnet werden.

Von Feindseligkeiten zwischen Israeliten und Edomitern wird zuerst in der Geschichte Sauls berichtet (1 Sa 14, 47). Sauls Kriegsthaten gegen die Edomiter, wenn sie auch mit Recht vom Erzähler als siegreich bezeichnet sein sollten, wie alle seine kriegerischen Unternehmungen, hätten doch keinen bleibenden Erfolg gehabt; denn David unternahm einen neuen Heereszug wider sie. Ein Kampf mit den Edomitern paßt aber nicht in die Verhältnisse zur Zeit der Regierung Sauls. Man hat deshalb die Erwähnung Edoms unter den von Saul besiegten Ländern entweder auf Textverderbnis zurückzuführen (אדום st. אֲרָם Winckler S. 193) oder die Darstellung für unhistorisch (Buhl S. 55) zu halten. David errang einen Sieg über die Edomiter im Salzthal, das nach der gewöhnlichen Bestimmung in der Niederung am Südende des Toten Meeres zu suchen wäre; wahrscheinlicher ist gemeint (Buhl, Geographie des Alten Palästina 1896, S. 88) das Wadi el-milh in der Nähe von Beerseba (2 Sa 8, 13 f.; s. Thenius und Wellhausen [Der Text d. BB. Sam. 1871] zu der im masoret. Texte verderbten Stelle; vgl. Ps 60, 2; anders Klostermann zu 2 Sa 8, 13 f.). Die Unterwerfung Edoms wurde, nach grausamer Ausrottung seiner waffenfähigen Mannschaften, durch Davids Feldherrn Joab vollendet (1 Kg 11, 15 f.) und das Land mit israelitischer Besatzung belegt (2 Sa 8, 14; vgl. 1 Chr 18, 13). Salomo rüstete im Hafenort Ezjongeber im Edomiterland eine Flotte aus (1 Kg 9, 26). Der unter seine Regierung fallende Aufstandsversuch des edomitischen Königssohnes Hadad (1 Kg 11, 14—22; vgl. v. 25 LXX, s. Thenius z. d. St.; vgl. A. Hadad) kann höchstens zeitweiligen oder teilweisen Erfolg gehabt haben; denn weiterhin finden wir Edom in Abhängigkeit vom Reiche Juda, dem es bei der Reichsspaltung in Israel naturgemäß zugefallen war. Das Land wurde vielleicht von Vasallen-Königen regiert. Einer ihrer „Könige" zog mit Josaphat von Juda und Joram von Israel zu Felde gegen die Moabiter (2 Kg 3, 9. 12. 26); andererseits heißt es, daß zu Josaphats Zeit nicht ein König sondern ein Statthalter über Edom regierte (1 Kg 22, 48 [Text unsicher]; vgl. 2 Kg 8, 20). Vielleicht beruht deshalb der edomitische „König" unter Josaphat auf dem Irrtum des Redaktors, der von dem damaligen Verhältniß Edoms zu Juda keine klare Vorstellung haben mochte (Winckler S. 197). In dem Hafen von Ezjongeber rüstete auch Josaphat eine Flotte aus (1 Kg 22, 49). Bei den „Bewohnern des Gebirges Se'ir", welche 2 Chr 20, 22 f. unter den Feinden Josaphats genannt werden, ist schwerlich an Edomiter zu denken. Der Chronist seinerseits allerdings hat gewiß diese gemeint; dann muß aber die ganze Angabe für willkürlich gehalten werden, da nach jenen andern Berichten Feindseligkeiten Edoms gegen Israel zu dieser Zeit kaum stattgefunden haben können (anders Buhl S. 64). Unter Josaphats Nachfolger Joram aber warfen die Edomiter das judäische Joch ab (2 Kg 8, 20—22; 2 Chr 21, 8—10). Nachdem Edom eine Zeit lang (zur Zeit des Königs Joas von Juda) seine Freiheit behauptet hatte, wurde es von Amazia von Juda im Salzthal geschlagen; er nahm ha-Sela' (s. oben § II) ein und nannte die Stätte Jokte'el (2 Kg 14, 7; 2 Chr 25, 11); sein Sohn Usia brachte die Hafenstadt Elat in seine Gewalt (2 Kg 14, 22; 2 Chr 26, 2; auf eben diesen Zug bezieht sich vielleicht die Angabe 2 Chr 26, 7, Usia sei siegreich gewesen gegenüber den Me'unim, d. h. etwa den Bewohnern und Umwohnern des edomitischen Maon [?]). Von dauerndem Erfolg waren jedoch diese Siege Judas nicht; Elat wurde in dem syrisch-ephraimitischen Krieg unter Ahas den Judäern durch einen edomitischen König wieder entrissen und bleibend befreit (2 Kg 16, 6; st. אֲרָם l. אֱדוֹם, ebenso אֲדֹמִים und streiche רְצִין, s. Klostermann z. d. St.). Es gab also damals ein selbstständiges Königtum in Edom, wozu die Angabe der Chronik paßt, daß noch unter Ahas die Edomiter sich durch einen Einfall in Juda für die frühern Bedrückungen rächten (2 Chr 28, 17). Darauf etwa würde sich die im Buche Jesaja c. 11, 14 den Edomitern gedrohte Rache beziehen, wenn die Stelle Jesajanisch wäre; sie ist aber gewiß, wie der ganze Abschnitt (v. 11 ff.), dem sie angehört, nachexilisch und setzt die seit der Zerstörung Jerusalems bestehende besondere Feindschaft zwischen Juda und Edom voraus. Daß zu Jesajas Zeit die Stadt „Sela" Besitztum der Moabiter gewesen sei, geht aus Jes 16, 1 nicht notwendig hervor, ganz abgesehen von der Herkunft der Stelle; denn sela' ist hier gewiß nicht Stadtname.

Auf welche Verhältnisse Edoms sich verschiedentliche Angaben des Propheten Amos beziehen, ist nicht deutlich. Nach Am 2, 1 hatten die Moabiter einen Frevel an einem König von Edom verübt. Man hat an die Zeit des Krieges Josaphats mit Moab (2 Kg c. 3) gedacht (Hitzig zu Amos); aber damals gab es kaum einen „König" in Edom; auch würde das Ereignis dann dem Propheten Amos schon sehr ferne liegen. Man muß wohl an die Zeit nach der Befreiung Edoms unter Joram denken. Auf blutige Thaten an den in Edom ansässigen Judäern bei der Abschüttelung des judäischen Joches ließen

sich Am 1, 11 f. (vgl. [?] Joel 4, 19) beziehen; doch s. berechtigte Bedenken gegen die Echtheit der Verse bei Wellhausen, Skizzen V¹, 1892, S. 70 und Nowack z. d. Stelle. Nach Am 1, 6. 9 lieferten die Gazäer und Tyrier Sklaven an die Edomiter aus; diese ihrerseits sind wohl nur als Zwischenhändler zu denken (vgl. Joel 4, 8). Daß die erbeuteten Sklaven Judäer waren, wird nicht gesagt (anders Joel 4, 6); deshalb liegt in der Aussage des Propheten Amos an sich keine Veranlassung, diese Angabe mit dem nur in der Chronik berichteten Angriff der Philister auf Jerusalem unter Joram (2 Chr 21, 16 f.) zu kombinieren (Winckler S. 199 entnimmt aus Am 1, 6 durch eine gewagte Konjektur die Nachricht grausamer Kriege Gazas gegen Edom).

Seit der Zeit des Königs Ahas konnte Juda bei der von Assyrien her drohenden Gefahr nicht mehr an eine Wiederunterwerfung Edoms denken. Edom seinerseits kam den Assyrern gegenüber im wesentlichen in die gleiche Lage wie Juda. Im achten Jahrh. waren nach den Keilinschriften auch die Edomiter zeitweilig den Assyrern tributär: dem König Tiglat-Pileser II huldigte Kausmalak von Edom (Schrader a. a. O., S. 257, Z. 24 f.). In diese Zeit etwa würde die Anfrage Seïrs Jes 21, 11 f. gehören, wenn das betreffende Stück von Jesaja herrührt, was aber kaum anzunehmen ist. Mit Asdod, das sich am Ende des vorletzten Decenniums des achten Jahrh. gegen die assyrische Herrschaft auflehnte, machten Edom und andere Nachbarstaaten gemeinsame Sache (Winckler S. 200). Im J. 701 aber war Malikrammu von Edom unter den Königen des Westlandes, die dem assyrischen König Sanherib bei Gelegenheit seines judäischen Feldzuges ihre Unterwürfigkeit bekundeten (Schrader a. a. O., S. 288, Z. 23 f.). Unter den westländischen Fürsten, die den assyrischen Königen Asarhaddon und Asurbanipal bei deren ägyptischen Feldzügen Heeresfolge leisteten, wird Kausmaḫiri oder Kausgabri von Edom genannt (Winckler S. 200). Ein Königtum blieb in Edom wenigstens nominell während der assyrischen Periode bestehen und überdauerte sie (Jer 27, 3).

Das Verhältnis zwischen Juda und Edom wird unter den spätern Königen Judas bei dem gemeinsam getragenen assyrischen Druck im allgemeinen freundschaftlicher als früher gewesen sein. Der Deuteronomiker gebietet brüderliche Gesinnung gegen Edom (c. 23, 8; vgl. 2, 4 f.). Unter Jojakim von Juda aber scheinen die Edomiter an den Streifzügen teilgenommen zu haben, die von umwohnenden Völkern in Judas Gebiet, wahrscheinlich auf Nebukadnezars Geheiß, unternommen wurden, nachdem Jojakim sich gegen diesen aufgelehnt hatte (2 Kg 24, 2 l. אדום st. ארם, Klostermann). Unter Zedekia von Juda führte gemeinsame Gefahr die Edomiter wieder mit den Judäern zusammen; jene sandten zugleich mit andern kanaanitischen und ostjordanischen Staaten eine Gesandtschaft nach Jerusalem, um gemeinsames Vorgehen gegen Babel zu ermöglichen (Jer 27, 3; Wincklers [S. 201 f.] Zweifel an der Geschichtlichkeit scheinen mir kaum durchschlagend). Ein Bündnis kam indes entweder gar nicht zu stande oder hatte doch keinen Erfolg. Daß Edom gleich Juda von Nebukadnezar unterworfen wurde (Eichhorn, Propheten Bd II, 1819, S. 618 624 u. A.) geht aus Jer 27, 2—11 (vgl. c. 49, 7—11); Ez 32, 29 nicht notwendig hervor (diese Stellen können etwa bloße Drohungen enthalten; vgl. Jer 9, 25; 25, 21) und ist kaum wahrscheinlich, da bei dem Falle Jerusalems Edom auf seiten der Chaldäer gestanden zu haben scheint; damals bezeigten wenigstens die Edomiter Schadenfreude über Judas Untergang, metzelten die aus Jerusalem Flüchtenden nieder oder lieferten sie aus (Ob 10—16; Ez 35, 15; Ps 137, 7; [Andere haben die Schilderung Obadjas verstanden von dem Verhalten Edoms bei der 2 Chr 21, 16 f. berichteten Einnahme Jerusalems]). Darum spricht sich in prophetischen Aussagen aus der Zeit nach dieser Katastrophe glühende Feindschaft gegen Edom aus, und Edom erscheint vor Andern als Repräsentant der gottfeindlichen Völkerwelt (Ob 1 ff.; Ez 25, 12—14; c. 35; Jes 34, 5 f.; Thren 4, 21 f.; vgl. Jes 11, 14).

Nach der Gefangenführung der Judäer zogen die Edomiter aus ihren frühern Wohnsitzen weiter nordwärts in den südlichen Teil des von jenen geräumten Gebietes (Ez 35, 10—13; 36, 5). Aus der Liste Neh 11, 21—36 wäre, wenn sie sich wirklich auf die Zeit Nehemias bezieht, zu entnehmen, daß die Edomiter nach der Rückkehr der Juden aus dem Exil diesen ihr altes Gebiet wieder einräumten. Die Liste läßt die Juden über Hebron hinaus bis nach Beerseba wohnen. Später wären dann die Edomiter, den nordwärts vordringenden Arabern weichend, wieder in Judas Gebiet übergetreten. Bis Hebron erstreckte sich jedenfalls das Bereich der Edomiter, als Judas der Makkabäer sie angriff. Solcher Wechsel der Wohnsitze ist nicht gerade wahrscheinlich, um so weniger als sich, abgesehen von jener Liste, keine Spur davon findet, daß die nachexilischen Juden vor der Makkabäerzeit den Negeb, den südlichen Teil des alten Reiches Juda, innegehabt hätten.

Es ist deshalb daran zu zweifeln, daß die Liste des Buches Nehemia sich auf nachexilische Verhältnisse bezieht (Smend, Alttestamentl. Religionsgeschichte 1893, S. 340 Anmerkg.; Wellhausen, Israelitische und Jüdische Geschichte[1] 1894, S. 122 Anmerkg; vgl. 3. Aufl. 1897, S. 160) oder daß sie überhaupt etwas anderes ist als eine wertlose Zusammenstellung des Chronisten (E. Meyer a. a. O., S. 105ff.). Als das Einfachere darf angenommen werden, daß die Edomiter in der Zeit zwischen dem Exil und den Makkabäern unausgesetzt im Besitz des Negeb waren. Das alte Edomiterland aber wurde ihnen durch das Vordringen der Araber entrissen. Vielleicht ist in der von dem Propheten Maleachi (c. 1, 2—4), wahrscheinlich um die Zeit Nehemias, geschilderten Verwüstung Edoms die erste Spur dieses Vordringens der Araber zu erkennen (Wellhausen, Skizzen V[1], S. 205f.; Cheyne, ZatW XIV, 1894, S. 142; vgl. Nowack z. d. St.), während Andere hier an eine Verwüstung in den Kämpfen zwischen Persern und Ägyptern gedacht haben. In der griechisch-römischen Zeit ist infolge jener Verschiebungen Idumäa Bezeichnung einer ganz andern Landschaft als des alten Edom geworden. In diesem gründeten die arabischen Nabatäer ein mächtiges Reich mit der Hauptstadt Petra (über die arabische Abstammung der Nabatäer s. Nöldeke, ZdmG XXV, 1871, S. 122ff.). Wir finden sie in diesen Gegenden sicher nachweisbar seit 300 v. Christo. Das Sachverhältnis ist, freilich in entstellter Weise, noch zu erkennen in der Angabe Strabos (XVI, 2, 34), die Idumäer seien Nabatäer, welche sich um innerer Zwistigkeiten willen von ihren Stammgenossen getrennt und den Juden angeschlossen hätten (s. Nöldeke, A. Nabatäer in Schenkels BL IV, 1872; vgl. oben A. Arabien, Bd I, S. 767,22ff.). Mit der aramäischen Kultur nahmen die Nabatäer als Schriftsprache das Aramäische an, weshalb man sie früher irrtümlich für Aramäer gehalten hat (vgl. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes, Thl. I, 1890, S. 609ff.: „Geschichte der nabatäischen Könige"). Die großartigen Ruinen Petras, die von Burckhardt im Jahre 1812 aufgefunden worden sind, rühren jedenfalls frühestens aus der Zeit des nabatäischen Reiches, zum größern Teil erst aus der Zeit der römischen Herrschaft her. Von der Hauptstadt erhielt das Land später die Bezeichnung „Peträisches Arabien".

In dem Verkehr zwischen Idumäern und Juden zeigten sich zur Zeit der syrischen Herrschaft neue Äußerungen des alten Hasses Edoms gegen Israel (1 Mak 5, 3. 65; 2 Mak 10, 15ff.; 12, 32ff.). Von Johannes Hyrkanus (135—105 v. Chr.) wurden die Idumäer mit Juda vereinigt und zur Annahme der Beschneidung gezwungen (Joseph., Antiq. XIII, 9, 1; XV, 7, 9; Bell. I, 2, 6). Einer ihrer Volksgenossen aber, Antipater (als Idumäer wird er wenigstens von Josephus, Antiq. XIV, 1, 3 bezeichnet, von Andern anders, s. Schürer a. a. O., S. 233f. Anmerkg. 3), erlangte die Herrschaft über die Juden, indem er den schwachen König Hyrkan II (63—40) dahin brachte, ihm die Regierungsgeschäfte fast ganz zu überlassen. Cäsar setzte den Antipater zum Prokurator über Judäa ein, und Hyrkan, welcher von Cäsar in der hohenpriesterlichen Würde bestätigt wurde, behielt daneben nur den Regententitel (s. Schürer a. a. O., S. 278f. 282—285; Wellhausen, Geschichte[3], S. 284f. 307ff.). Antipaters Sohn, Herodes d. Gr., wurde im Jahre 40 v. Chr. vom römischen Senat zum König der Juden erklärt und gelangte drei Jahre darauf wirklich in den Besitz der Herrschaft über Judäa und damit auch Idumäa. Nach seinem Tode fiel Idumäa mit Judäa und Samarien seinem Sohn Archelaus zu, aber nur auf kurze Zeit. Seit dem Jahre 6 n. Chr. bildete Idumäa einen Bestandteil der römischen Provinz Syrien, und zwar wurde es gezählt als eine der elf Toparchien, in welche nach Josephus (Bell. III, 3, 5) Judäa eingeteilt war (vgl. Schürer a. a. O., Thl. II, 1886, S. 137ff.). Während der Wirren des großen jüdischen Krieges gegen Rom treten zum letztenmal Idumäer in der Geschichte auf. Als Bundesgenossen der Zelotenpartei richteten sie ein Blutbad in Jerusalem an (Joseph., Bell. IV, 4, 1—5, 5; 6, 1). Das Land Idumäa wurde in dieser Schreckenszeit bald von den Römern und bald von dem Juden Simon bar Giora verheert (Schürer a. a. O., Thl. I, S. 521). Nach dem Falle Jerusalems kommt der Name der Idumäer nicht mehr vor; sie gingen auf in den Juden oder in andern umwohnenden Völkern.

Weil Edom in den spätern Stücken des AT als Erb- und Erzfeind des Judentums gilt (vgl. noch Sir 50, 25f. nach Vulg.: in monte Seir), ging sein Name bei den Rabbinen über auf den spätern Todfeind der Juden, die Römer (s. Buxtorf, Lexic. Chald. [1. A. 1639] s. v. אֱדוֹם; J. H. Otto, Lexicon rabbinico-philologicum, Genev. 1675 [u. später] s. v. Roma S. 522f.; Grünbaum, ZdmG XXXI, 1877, 305—309; Merx, Die Prophetie des Joel 1879, S. 229), wobei jedoch auch eine nachweisbare Verwechselung der אֲדוֹמִים mit den אֲרוֹמִים (Aramäern) und dieser mit den רוֹמִים, Römern (s. darüber Wetzstein in Delitzschs Job a. a. O.) von Einfluß gewesen sein mag. **Wolf Baudissin.**

Edwards, Jonathan, gest. 1758. —

Jonathan Edwards war einer der ernstesten Christen und einflußreichsten Denker, welche Amerika hervorgebracht hat. Er gehört einer Klasse von Männern an, welche Neu-England in den früheren Perioden seiner Geschichte ganz eigentümlich war, und unter diesen trat er als der Calvin und als der Fénelon seiner Klasse hervor. Sie, die unmittelbar von denjenigen abstammten, welche in einem langen Kampfe auf Tod und Leben um religiöse, politische und intellektuelle Freiheit gerungen hatten, umgeben von der wilden Natur der neuen Welt und noch unter dem frischen Eindruck aller Überlieferungen aus jenem Kampf; getrennt von der gelehrten Welt und den reichen Bibliotheken Europas, aber voll tiefer Verehrung für Gelehrsamkeit und innigen Verlangens darnach; von Haus aus mit einer durch und durch frommen Erziehung und einem zweifellosen Glauben an die Bibel ausgerüstet; sie, die früheren Geistlichen Neu-Englands, zwischen unabsehbaren und pfadlosen Wäldern wohnend, von Kindheit an gegen Ungemach abgehärtet und an Entbehrungen gewöhnt, oft der Gefahr von wilden Tieren, oft dem Schrecken des Krieges mit wilden Stämmen trotzend, — sie drangen bei all dem in ihren Forschungen mit großem Eifer und Kühnheit und auch mit gutem Erfolge bis zu den dunkelsten Geheimnissen der Theologie vor.

So war die Klasse von Männern beschaffen, zu denen Edwards gehörte und deren Haupt er wurde.

Jonathan Edwards wurde am 5. Oktober 1693 zu East Windsor in Connecticut geboren, an welcher Gemeinde sein Vater länger als 60 Jahre Pastor war. Von Kindheit an war er sehr emsig und sinnend; während er noch im Knabenalter stand, bewältigte er die metaphysischen Schriften Lockes und ward am Yale College 1720 graduiert. In derselben Anstalt studierte er Theologie, dann übernahm er 1722 eine Predigerstelle bei einer kleinen presbyterianischen Gemeinde in New-York. Im Jahre 1723 trat er in die Ehe, die mit 10 Kindern gesegnet wurde. 1724 wurde er zum graduierten Lehrer am Yale College bestellt und verblieb in dieser Stellung zwei Jahre. Im Februar 1727 wurde er als Amtsgenosse seines Großvaters, des Pastors Foloman Stoddard, zum Pastor an der Kirche der Kongregationalisten in Northampton, Massachusetts, ordiniert. Hier predigte er mit ausgezeichnetem Eifer, Geschick und Erfolg bis 1750. Die Kühnheit und Kraft, mit der er die strengste Sittlichkeit unter seinen Pfarrkindern zur Geltung bringen wollte, noch mehr die entschiedene Festigkeit, mit welcher er darauf beharrte, daß keiner, der nicht wahrhaft und geistlich wiedergeboren sei, zu dem Abendmahl zugelassen werden dürfe, führten einen heftigen Streit herbei, welcher seine Amtsentsetzung zur Folge hatte. Zu jener Zeit bestand in Neu-England große Meinungsverschiedenheit über diesen Streitpunkt; obgleich nun Edwards in jenem Kampfe seinen Pfarrsprengel einbüßte, siegten doch seine Ansichten und haben seitdem, wenigstens in der Theorie, immer in den Kirchen Neu-Englands ihre Geltung behauptet. Im Jahre 1751 ließ er sich als Missionar unter den housatonischen Indianern mitten in den Wildnissen von Berkshire-Bezirk nieder, wo einige seiner am meisten gefeierten metaphysischen Abhandlungen geschrieben wurden. In diesem den Augen der Menschen verborgenen und mühevollen Arbeitsfelde blieb er zufrieden bis 1758, und nur mit Widerstreben nahm er dann die Präsidenstelle des College zu Princeton in New-Jersey an; er ging dahin, doch nur dem Tode entgegen, denn am 22. März desselben Jahres rafften ihn die Pocken hinweg.

Seinen religiös-christlichen Charakter lernt man kennen aus dem Bericht über seine religiösen Erfahrungen, den er selbst verfaßte. „Das erste Mal, dessen ich mich erinnere, wo ich jene Art von innerer, lieblicher Freude an Gott und göttlichen Dingen erfuhr, in denen ich seitdem viel gelebt habe, war beim Lesen jener Worte 1 Ti 1, 17: „Aber Gott, dem ewigen Könige, dem Unvergänglichen und Unsichtbaren und allein Weisen, sei Ehre und Preis in Ewigkeit. Amen". Als ich die Worte las, da kam über meine Seele und durchzog sie gleichsam ein Gefühl der Herrlichkeit des göttlichen Wesens; ein neues Gefühl wars, ganz verschieden von allem, was ich zuvor je erlebt. Nie waren mir Worte der Schrift wie diese erschienen. Ich dachte bei mir, was für ein herrliches Wesen jenes sein müßte, und wie selig ich sein würde, wenn ich jenes Gottes mich freuen und zu ihm in den Himmel entrückt werden und gleichsam in ihn für immer versenkt sein könnte! Immer und immer sagte ich mir und sang mir gleichsam her jene Worte der heil. Schrift, und schickte mich zum Gebet zu Gott an, daß ich mich seiner freuen dürfte, und betete in einer von meiner bisherigen ganz verschiedenen, in einer neuen Weise. Aber niemals kam mir in Sinn, daß hierin etwas vom Geistlichergriffensein oder von Heilsaneignung wäre". „Ungefähr von der Zeit an ging mir eine neue Art von Begriffen und Gedanken auf

über Christus, über das Erlösungswerk und über den glorreichen Heilsweg durch ihn . . . Mein Geist war eifrig darauf bedacht, die Zeit im Lesen und Sinnen über Christus, über die Schönheit und Hoheit seiner Person und über den lieblichen Weg des Heiles aus freier Gnade in ihm hinzubringen. Ich fand keine Bücher, die mich so entzückten, als die, welche hiervon handelten. Jene Worte, HL 2, 1, wohnten reichlich bei mir: „Ich bin eine Blume zu Saron und eine Rose im Thal". Mir schienen die Worte die Holdseligkeit und Schönheit Jesu Christi lieblich darzustellen. Das ganze Buch des Hohenliedes wurde mir angenehm, und ich pflegte um die Zeit viel beim Lesen desselben zu weilen; und von Zeit zu Zeit fand sich in meinem Innern ein liebliches Gefühl ein, das mich in meinen Betrachtungen dahinriß. Dies weiß ich nicht anders zu bezeichnen, als dadurch, daß sich meiner eine ruhevolle, anmutige Abwendung der Seele von allen Angelegenheiten dieser Welt bemächtigte, und zuweilen eine Art Vision oder stetiger Ideen und Bilder des Alleinseins in den Gebirgen oder in einer einsamen Wildnis fern vom Menschengeschlecht, in anmutigem Zwiegespräch mit Christus und verzückt und versenkt in Gott. Das Bewußtsein, das ich von göttlichen Dingen hatte, flammte wohl oft plötzlich auf, gleich wie ein liebliches Feuer in meinem Herzen; es war eine Glut der Seele, die ich nicht unterdrücken kann". „Nicht lange nach dem Anfang meiner Erfahrungen über diese Dinge gab ich meinem Vater von einigen solchen Vorgängen in meinem Gemüte Kunde. Ich war von dem Gespräch, das wir hatten, ziemlich ergriffen, und als es beendigt war, ging ich allein hinaus an eine einsame Stätte auf meines Vaters Weidegrund zu sinnender Betrachtung. Und wie ich da wandelte, zum Himmel und zu den Wolken aufschauend, kam mir ein so liebliches Gefühl von der herrlichen Majestät und Gnade Gottes in die Seele, daß ich nicht weiß, wie ich ihm Worte geben soll. Es däuchte mich, ich sähe sie beide in holder Vereinigung, Majestät und Huld verbunden; es war eine liebliche und milde und heilige Majestät, und auch eine majestätische Huld, eine Ehrfurcht gebietende Lieblichkeit; eine hohe und hehre und heilige Milde. Nach diesem Vorfall wurde mein Sinn für göttliche Dinge allmählich umfassender und lebendiger. Jegliches Ding erschien mir wie verändert, fast alles schien eine ruhevolle, liebliche Gestalt zu gewinnen oder einen Schein göttlicher Glorie. Gottes hehre Majestät, seine Weisheit, seine Reinheit und Liebe schienen mir in allem entgegenzutreten, in der Sonne, dem Monde, den Sternen, in den Wolken, dem blauen Himmel, in Gras, Blumen und Bäumen, im Wasser, in der ganzen Natur. Aber das stellte mich nicht zufrieden. Ich hatte mächtiges Verlangen nach Gott und Christus und nach äußerer Heiligkeit, so daß mir das Herz schier brach (Psalm 119, 20). Oft vernahm ich im Herzen eine Trauer und ein Wehklagen darüber, daß ich nicht früher mich zu Gott gewandt, und daß ich mehr Zeit zum Wachstum in der Gnade hätte haben mögen. — Die Seele eines wahren Christen, wie ich damals meine Gedanken aufschrieb, erschien mir gleich einer kleinen weißen Blume, wie wir sie im Frühjahr niedrig und demütig auf dem Boden erblicken, die ihr Herz aufschließt, um die anmutigen Strahlen der Herrlichkeit der Sonne aufzunehmen, die sich mit stillem Entzücken erfreut, um sich lieblichen Duft verbreitet, friedlich und liebend mitten unter anderen Blumen ringsum dasteht, welche alle ebenso ihre Herzen aufschließen, um das Licht der Sonne zu trinken. Es gab keinen Zug in der heiligen Gesinnung des Geschöpfes, von dessen Liebenswürdigkeit ich eine so tiefe Überzeugung hatte, als von der Demut, einem zerschlagenen Herzen und der Armut im Geist, und es gab nichts, wonach mich so ernstlich verlangte. Mein Herz schmachtete, im Staube vor Gott zu liegen, damit ich nichts sei und daß Gott alles sei, auf daß ich werden möchte wie die Kindlein" (Edwards' Werke, nach Worcesters Ausgabe, Bd I, S. 34, 35, 36—38).

Die Strenge, mit der er eines frommen Wandels sich befleißigte, mag man aus einigen hier folgenden seiner siebzig Vorsätze abnehmen, welche er zeitig gefaßt hatte und treulich hielt, indem er sie jede Woche durchlas, damit er sie nie vergesse. „1. Vorgenommen, daß ich überhaupt all das thun will, wovon ich glaube, daß es am meisten zu Gottes Ehre und zu meinem eigenen Heil, Nutzen und Frommen und Freude gereicht, ohne alle Rücksicht auf Zeit, ob jetzt oder nach noch so vielen Myriaden von Jahrhunderten; alles zu thun, wovon ich glaube, daß es meine Pflicht sei und vornehmlich zum Wohl und Vorteil der Menschen im allgemeinen gereiche, auf welche Schwierigkeiten ich auch immer, auf wie viele und große ich stoßen mag. 11. Vorgenommen, wenn ich an irgend einen in der Gottesgelahrtheit zu lösenden Lehrsatz denke, auf der Stelle zu thun, was ich zu seiner Lösung vermag, wenn äußere Umstände mich nicht daran hindern. 13. Vorgenommen, mich zu bestreben, passende Gegenstände ausfindig zu machen, an denen christliche Liebe und Freigebigkeit sich erweisen mögen. 18. Vorgenommen, zu allen Zeiten

also zu leben, wie ich in meinen frommen Gemütsverfassungen es am besten erkannt, und gemäß den klarsten Vorstellungen über das Evangelium und eine andere Welt. 24. Vorgenommen, daß ich, wenn ich je eine unrechte Handlung begehe, ihr allemal nachforschen will, bis ich ihre urspprügliche Ursache entdecke, und dann sowohl sorgfältig mich bemühen, sie nicht mehr zu thun, als auch mit aller Macht zu kämpfen und zu beten gegen die erste Ursache. 34. Vorgenommen, in Erzählungen nie etwas außer die reine und einfache Wahrheit zu sprechen. 36. Vorgenommen, niemals von irgend jemand etwas Übles zu reden, außer wenn ein bestimmtes Gute es fordert" (Ebenda S. 14, 15, 16, 17).

Die Früchte seines angestrengten Arbeitens, das gewöhnlich zwölf bis sechzehn Stunden des Tages umfaßte, sind seine mit eigener Hand geschriebenen hinterlassenen Manuskripte, mehr als 1400 an der Zahl. Sie waren mit großer Sorgfalt und Sauberkeit geschrieben und mit sorglichster Genauigkeit geordnet. Hier folgt ein Verzeichnis einiger seiner Hauptwerke mit der Zeitangabe des ersten Erscheinens derselben.

1736: **A Narrative of the work of God in the conversion of many hundred souls in Northampton** — es ist ein mit Bescheidenheit geschriebener Bericht von den erstaunlichen Wirkungen seiner Predigten und den Predigten anderer Diener des Wortes zu jener Zeit. — 1742: **Thoughts on the Revival of Religion in New-England in 1740** — ein Werk, welches den Widerstand gegen die Bemühungen des berühmten George Whitefield hervorgerufen hatte, dessen warmer Freund und geschickter Verfechter Edwards war. — 1746: **A Treatise concerning religious Affections** — eine Arbeit, welche die Irrtümer, Mißbräuche und Auswüchse bei den Erweckungen von 1740 und dem vorhergehenden Jahre zu sichten bestimmt war. — 1749: **Life of the Rev. David Brainerd** — 1749: **Humble Inquiry concerning the Qualifications for membership in the visible Christian Church.** — 1752: **A Reply to S. Williams Answer.** Diese zwei Bücher betrafen den Gegenstand des Northampton-Streites. — 1754: **A Treatise on the Freedom of the Will.** — 1758: **A Treatise on Original Sin.** Diese zwei berühmt gewordenen Abhandlungen wurden im Gegensatz zu der arminianischen Theologie, die in Neu-England Boden zu gewinnen begann, geschrieben, und in ihnen entwickelt der Verfasser einige seiner eigentümlichen Ansichten, welche die Grundlage der sogenannten Edwardsschen Theologie bilden. Die letztere Schrift war im Druck, als der Verfasser starb. Beide wurden in der Tiefe der Wälder geschrieben, während der Zeit seiner Missionsthätigkeit unter den Indianern.

Nach des Verfassers Tode wurden herausgegeben: 1774: **The History of Redemption** — eines der am meisten charakteristischen und interessantesten Werke, die Einleitung zu einem umfassenden theologischen Systeme, welches er sich entworfen hatte, dessen Vollendung er aber nicht erlebte. 1788: **On the Nature of Virtue.** — 1788: **God's last end in Creation.** — 1829: **Types of the Messiah.** — 1829: **Notes on the Bible.** — 1851: **Charity and its Fruits,** dasselbe Werk 1872 unter dem Titel **Christian Love as manifested in the Heart and Life.** — 1865: **Selections from the unpublished writings of J. E.** — Endlich erschienen von 1731 bis 1796 mehrere Bände Predigten und vermischter Schriften.

Von E.s gesammelten Werken sind die folgenden, mehr oder weniger vollständigen, Ausgaben gedruckt worden: 1. von S. Austin, D. D., 6 Bde, 8°, Worcester, Massach. 1808—1809. — 2. von Williams und Parsons, 8 Bde, 8°, London 1817. — 3. von S. E. Dwight, D. D., 10 Bde, 8°, New-York 1829—1830. — 4. mit Vorrede von Henry Rogers, 2 Bde, gr. 8°, London 1834. — 5. herausgegeben von Leavitt u. Comp., 4 Bde, 8°, New-York 1852.

In Hinsicht auf alle diese Ausgaben ist die Klage ausgesprochen worden, daß sie nicht nur unvollständig sind durch Auslassung mancher wichtiger, noch im Manuskript vorhandener Abhandlungen, sondern daß sie auch in vielen Stellen sehr beträchtlich von des Verfassers handschriftlichem Text abweichen.

Edwards war ein Denker von Kraft, Kühnheit und Originalität, nie beruhigte er sich dabei, nur den gebahnten Weg seiner Vorgänger nachzuwandeln. Es besteht die Ansicht, daß durch ihn, und vornehmlich durch ihn in Verbindung mit seinen unmittelbaren Schülern, das calvinistische System der Theologie mehrere bedeutende Modifikationen erhalten habe. Nach der Annahme seines Sohnes, des D. Edwards aus Connecticut, betreffen des Vaters wichtige Verbesserungen in der calvinistischen Theologie hauptsächlich folgende zehn Punkte: 1. den Endzweck Gottes in der Schöpfung; 2. Freiheit und Notwendigkeit; 3. das Wesen der wahren Tugend; 4. den Ursprung des sittlich Bösen; 5. die Lehre von der Versöhnung; 6. die Zurechnung der Sünde Adams und der Gerechtigkeit Christi;

7. den Stand der Unwidergebornen und deren Gebrauch von Gnadenmitteln; 8. das Wesen der erfahrungsmäßigen Religion; 9. die Lehre vom uneigennützigen Willen, das Gute zu thun; 10. die Lehre von der Wiedergeburt.

Alle diese Lehrpunkte finden in seinen herausgegebenen Schriften reichliche Erörterung, 5 und unter seinen handschriftlichen Werken ist ein sorgfältig ausgearbeitetes über die Lehre von der Trinität, das mit großer Selbstständigkeit des Denkens, Kühnheit und Kraft der Gedanken abgefaßt ist. Was er wirklich in die Förderung der theologischen Wissenschaft seiner Zeit wirksam eingreifend vollbrachte, kann in folgende Sätze zusammengefaßt werden: 1. Alle Tugend entstammt dem Willen, diesen Ausdruck in seinem umfassendsten Sinne 10 genommen, nicht aber den pathologischen Gefühlen, nach der natürlichen Leibes- oder Gemütsbeschaffenheit. 2. Wahre Tugend besteht in der freiwilligen Liebe zu Wesen im allgemeinen und kann daher in dem Vorzug, der Gott vor allen anderen Wesen und der den Interessen des gesamten Universums vor den individuellen Interessen gegeben wird, zusammengefaßt werden. 3. Alles menschliche Unvermögen, das Gute zu thun, ist Sünde, 15 d. h. es giebt kein tadelfreies Unvermögen, das vor aller Sünde rückwärts liege, welches die Ursache der Sünde sei, sondern all unser Unvermögen ist unser sündiges Nichtthunwollen des Guten. Dies wird sittliches Unvermögen genannt und wird von natürlichem Unvermögen unterschieden, welches, so weit es vorhanden ist, von allem sittlichen Tadel freispricht. 4. Der Mensch hat niemals irgend etwas von seiner Freiheit verloren; er besitzt 20 jetzt all die Freiheit, welche er vor dem Abfall hatte, und alle, die er haben kann. — Über diesen Lehrpunkt spricht sich Edwards sehr nachdrücklich aus: „Nichts, was ich behaupte, hat zur Voraussetzung, daß die Menschen überhaupt durch ein irgend wie über sie verhängtes Unvermögen gehindert sind, zu thun und selbst zu wollen und zu wählen, wie es ihnen beliebt, mit voller Freiheit, ja mit dem höchsten Grade von Freiheit, der je gedacht 25 worden, oder den zu erdenken, nur je möglicherweise in eines Menschen Seele kommen konnte" (Edwards' Werke, Dwights Ausgabe, Bd 2, S. 293). Auch sagt er in derselben Verbindung: „Im Gegenteil habe ich weitläufig erklärt, daß die Verbindung zwischen den vorausgehenden Umständen und den nachfolgenden, welche in Beziehung auf die Handlungen und Willensbestimmungen der Menschen stattfindet, welche sittliche Notwendigkeit 30 genannt wird, mit dem Ausdruck Notwendigkeit uneigentlich bezeichnet wird, und daß alle solche Ausdrücke, wie: müssen, nicht können, unmöglich, unfähig, unwiderstehlich, unvermeidlich, unüberwindlich u. s. w., hier angewendet, nicht nach ihrer eigentlichen Bedeutung zu verstehen sind und entweder keinen Sinn haben und vollkommen bedeutungslos sind, oder einen solchen Sinn darbieten, der von ihrer ursprünglichen und eigentlichen Meinung 35 und ihrer Anwendung in gemeiner Rede völlig verschieden ist, und endlich, daß eine solche Notwendigkeit, wie sie die einzelnen Handlungen des Willens der Menschen begleitet, eigentlicher Gewißheit als Notwendigkeit genannt wird, da es keine andere ist, als die gewisse Verknüpfung zwischen Subjekt und Prädikat des Satzes, welcher behauptet, daß sie vorhanden sind".

40 Die theologische Schule Edwards'. Zu den frühesten und fähigsten von Es. Schülern gehört Samuel Hopkins (s. d. A.).

Jonathan Edwards, der jüngere, geb. 26. Mai 1745, gest. 1. August 1801, war ein tüchtiger Ausleger und Verteidiger der Theologie seines Vaters und that aus seinen eigenen selbstständigen Forschungen manches hinzu. Die beste und vollständigste Ausgabe seiner 45 Werke ist zu Andover in 2 Bänden 8° 1842 herausgekommen.

Joseph Bellamy, geb. 20. Februar 1719 in New Cheshire, Connecticut, gest. 6. März 1790 in Bethlem Conn., ein beredter Prediger und eifriger, einflußreicher Theolog, war ein anderer von Edwards' ausgezeichneten Schülern. Die beste und vollständigste Ausgabe seiner Werke ist in Boston von dem Bücherherausgabe-Komitee der Kongregationalisten 50 in 2 Bänden 8°, 1850 herausgegeben.

Nathaniel Emmons, geb. 20. April 1745 in Millington Conn., gest. 23. September 1840 zu Franklin, Massachusetts, im hohen Alter von 95 Jahren, nachdem er beinahe zwanzig Jahre Pastor einer kleinen Landkirche der Kongregationalisten in jenem abgesondert gelegenen Dorfe gewesen war. Er wirkte als ernster, unermüdlicher Denker, treuer 55 Prediger und fruchtbarer Schriftsteller. Sein Stil ist klar, geht gerade aufs Ziel los, ist einfach und kraftvoll, und in dem allem unübertroffen. Was von ihm erschienen ist, besteht hauptsächlich in ursprünglich in seiner Gemeinde gehaltenen Predigten, von denen viele Bände während seines Lebens gedruckt sind. Nach seinem Tode gab sein Schwiegersohn Dr. Ide eine vollständige gleichmäßige Ausgabe seiner Werke heraus mit Einschluß 60 eines Memoirs, der Hauptsache nach Selbstbiographie, die zu Boston 1842 in 8 Oktav-

bänden erschien. Die vorzüglichsten Lehrpunkte, welche Emmons im besonderen durcharbeitete, sind: 1. Sittliche Eigenschaften kommen allein dem „Ausüben" (exercise) zu. 2. Jedes sittliche Ausüben, sei es gut oder böse, obgleich vollkommen frei, ist das Resultat direkter göttlicher Wirksamkeit. 3. Jedes Ausüben eines sittlichen Wesens ist entweder vollkommen gut oder vollkommen böse. — Die ersten beiden Sätze hatte er mit 5 Hopkins gemein, der letzte war ihm und seiner besonderen Schule eigentümlich.

Timothy Dwight, der Enkel Es'., war in Northampton in Massachusetts 14. Mai 1752 geboren und starb als Präsident des Yale College, 11. Januar 1817. Dieser Geist war einer der umfassendsten, vielseitigsten und fruchtbarsten, welche Neu-England je erzeugt hat. In der Revolutionsarmee war er Feldprediger; er dichtete patriotische Lieder, die zu 10 ihrer Zeit ganz außerordentlich beliebt und durchschlagend waren: er komponierte Tonstücke, verfaßte religiöse Gesänge, epische Gedichte und Reisebeschreibungen; er war ein Prediger von ganz ausgezeichnetem Erfolg, ein ungewöhnlich tüchtiger und sorgfältiger akademischer Lehrer, ein Landwirt, ein Politiker und ein Theolog, und in allen diesen Beziehungen hervorragend. Seine Schriften sind sehr zahlreich und sie zeichnen sich sämtlich durch guten 15 Geschmack, einen in hohem Grade fließenden und reinen Stil und kräftigen, gesunden Verstand aus. In der Theologie verwarf er Hopkins und Emmons' Idee von der göttlichen Ursächlichkeit in Hervorbringung der bösen Handlungen der Menschen, auch die sogenannte „Ausübungs"-Theorie, und trug mehr als irgend ein anderer Theolog zur Entwickelung, Durcharbeitung und Systematisierung der gesamten Theologie der Edwardsschen Schule 20 bei. So hat denn auch seine Auffassung des Systems, als im ganzen die beste Entwickelung desselben, die bis jetzt versucht worden ist, die allgemeinste Verbreitung und Zustimmung gefunden. Sein Hauptwerk in diesem Fache ist: „Theologie, erläutert und vertheidigt in einer Reihe von Predigten", zuerst zu Middletown, Connecticut, in 5 Oktavbänden 1818, nachher in New-York in 4 Oktavbänden herausgegeben, und viele Male 25 wieder abgedruckt. An Originalität und angeborener Kraft des Denkens dürfte Dwight weder Edwards noch Hopkins und Emmons erreichen, aber diesen beiden war er überlegen in Vielseitigkeit des Genies, in litterarischer Bildung, in Ausdehnung und Mannigfaltigkeit seiner Kenntnisse, in Geschmack, Takt und Gewandtheit als Schriftsteller.

Unter den neueren Vertretern der Edwardsschen Theologie sind die hervorleuchtendsten 30 Leonard Woods, Professor der Theologie in Andover, geb. 19. Juni 1774, gest. 24. Aug. 1854, und Lyman Beecher, Professor der Theologie in Cincinnati, geb. 12. Okt. 1775, gest. 10. Januar 1863, jener der sogenannten Alten Schule zugethan, dieser der Neuen Schule. Die Werke Woods sind von 1849 bis 1850 in Andover in 5 Bänden 8° erschienen und Beechers Werke in Boston, 1852. 35

Viele andere Schriftsteller dieser Schule könnten aufgezählt werden, denn sie ist noch, wie sie immer gewesen, eine strebsame und fruchtbare; indessen dürften die angeführten eine angemessene Einsicht in die Theologie dieser Schule und ihre Richtungen gewähren. Dieser theologischen Schule ist Neu-England in nicht geringem Grade für Erhaltung seiner charakteristischen intellektuellen Kraft verpflichtet und für jenen Geist thatbereiter Liebe und 40 unternehmenden Vorwärtsbringens auf praktisch-religiösem Gebiete, durch den es sich so ehrenvoll auszeichnet. Dr. **Stowe** in Andover, V. St. †.

Edzard Esra s. Missionen unter den Juden.

Egbert (Ecg), der Heilige, gest. 729. — Quellen: Baeda, hist. eccl. (ed. A. Holder 1852) s. v. Ecgb.; Chron. of the Picts etc. ed. Skene. — Angl.-Sax. Chron.; Aethel- 45 wulf in Symeon of Durham ed. Arnold (Rolls Ser.); Jaffé, Mon. Alcuin. S. 43. 112; Skene, Celt. Scotland II, 278—82; Smith and Wace, Diction. II, 49ff. (Besant); L. Stephen, Dict. XVII, 146ff. (Tout); Hauck, Kirchengesch. D. I², 416f.; Wetzer u. Welte, Kirchenlex.² 4, 134 (Schrödl).

E., ein Northumbrier von edler Abkunft, 639 geboren, war um Studien und 50 mönchischer Neigung willen, begleitet von edlen Jünglingen, mehrmals nach Irland gegangen. Bei seinem Aufenthalt im Kloster Rathmelsigi (Mellifont, Gr. Louth) im Jahre 664 von einer weitverbreiteten Seuche ergriffen, gelobte er für den Fall der Genesung Gebete, Kasteiungen und beständige Pilgerschaft zu den heidnischen Germanen, um ihnen, vielleicht auf Anregung Wilfrids von York, das Evangelium zu verkündigen, 55 oder eine Wallfahrt zu den Apostelgräbern nach Rom. Seinem Gelübde getreu, trat er die Reise an; aber Warnungen auf Grund mitgeteilter Träume und das Scheitern seines Schiffes bei einem Sturme (686, 87), bewogen ihn nach Jona, der Insel Hey,

zurückzukehren. Dagegen ließ er seinen Schüler und Begleiter Wictbert weiter zu den Friesen ziehen, der aber nach zweijähriger unfruchtbarer Bekehrungsarbeit bei jenen und ihrem Fürsten Ratbod wieder sich heimwandte. An seinen Missionsplänen festhaltend, sendet E. im Jahre 692 zwölf Genossen, unter ihnen Willibrord, den Hauptbekehrer der 5 Friesen, zu diesen und wird so zum Anreger der eifrigen Missionsarbeit, die für Deutschland herrliche Früchte brachte. E., von Baeda als Presbyter, von Alkuin u. a. aber als Bischof bezeichnet, erhält um seiner streng mönchischen Lebensweise und seiner Tugenden willen den Beinamen „der Heilige". Er führt im Jahre 716 in seinem Kloster, mit Schonung und Sanftmut vorgehend, trotz des Widerstandes einer keltischen Gegenpartei 10 die römische, von der keltischen abweichende Osterfeier und Tonsur ein und ebnet der Ausbreitung der römischen Kirche so die Bahn. Im Alter von 90 Jahren stirbt er am 24. April 729 am Tage der von ihm eingeführten Osterfeier. **Hahn.**

Egbert (Ecg), **Erzbischof von York**, gest. 766. — Quellen: Monum. Alcuin., Jaffé Bibl. VI S. 10. 13. 80—131.: Vit. Alc. auct. anon. ed. Wattenbach; Vers. de sanct. 15 Eubor. eccl. v. 1247—86. ed. Duemmler; Baeda, hist. eccl. Additament. Mon. hist. Brit. 288; ed. A. Holder, S. 290 f.; Symeon, Histor. eccles. Dunelm; Will. Malmesb. gesta pontif. S. 245 (Rolls ser.); Bonifat. epist. Jaffé Mon. Mogunt. N. 61. 100; Mon. Germ. hist. Epist. Merov. et Karol. aevi. I N. 75. 91; Haddan and Stubbs, councils etc. III, 358 ff. 388 ff. — MPL LXXXIX, 377—454; H. Hahn, Bonifaz und Lul, Leipzig 20 1883 S. 189 ff.; L. Stephen, Diction. XVII, 147 ff. (W. Hunt); Smith and Wace, Diction. II, 50 ff.; Wetzer u. Welte, Kirchenlex.[2] 4, 139 (Schrödl). — Vgl. auch R. Pauli, Forsch. z. D. Gesch. XII, 137 ff.; Wasserschleben, Die Bußordnungen der abendländischen Kirche 1851 und Schmitz, Bußbücher, Mainz 1883 und PrRE 1. Aufl. III, 21.

Egbert, von königlicher Abstammung, ein Sohn Eatas, Vetter des Königs Ceolwulf 25 († 737) und Bruder von dessen Nachfolger Eadbert, mit dem er einträchtig verkehrte und unter welchen Northumbrien glückliche Zeiten verlebte, soll als Kind im Kloster Hexham erzogen worden, mit seinem Bruder Ecgred nach Rom gepilgert sein, dort die Würde eines Diakonus und Kenntnis der römischen Kirchengebräuche erlangt haben und nach dem Tode seines Bruders heimgekehrt sein. Mit Baeda, dessen Freund und vielleicht auch 30 Schüler er war, stand er in innigem Verkehr. Ein Brief von jenem an ihn (5. Novbr. 734), als er schon Bischof von York war (732), erteilt ihm eine Reihe von Ratschlägen betreffs der Ausübung seiner bischöflichen Pflichten, und zwar mahnt ihn B., Geistliche in größerer Anzahl anzustellen, York in ein Erzbistum umzuwandeln, eine Reihe von Bistümern durch Zerlegung der alten zu schaffen, vor allem dem für Kirche und Staat ge- 35 fährlichen Überwuchern unnützer Laienklöster selbst auf gewaltsame Weise zu steuern. Ob dieser Brief wirklich die Erhebung Yorks zu einem Erzbistum herbeiführte oder die Vorbereitungen dazu schon vorher getroffen waren, ist kaum fraglich; denn bereits 735 erlangte E. von Papst Gregor III. das Pallium und löste York dadurch von der Unterordnung unter Canterbury los. Aber ohne allen Einfluß auf Ecgbert blieb jene Mah- 40 nung nicht. Zwar ist keine Spur einer Bistumsteilung zu bemerken, wohl aber eine Reihe von Neubesetzungen alter Bistümer. Vor allem zeigt sich E. jedoch ernsten, frommen Sinnes, reich an Kenntnissen. „Schatzkammer aller freien Künste" (armarium omnium liberalium artium) wird er später genannt. Er gründet eine Schule an seiner Kirche, und als unermüdlicher Lehrer hat er selbst wieder tüchtige Lehrer ausgebildet. Sein Nach- 45 folger Aelbert rühmt sich sein Schüler zu sein. Alkuin ist es höchstens mittelbar. Er schätzt Klassiker, fördert den grammatischen Unterricht, die Kirchenmusik und scheint selbst auf die Geschichtschreibung seiner Zeit Einfluß und von karolingischen Vorkommnissen Kenntnis gehabt zu haben (vgl. Hahn, Forsch. z. DG XX, 557 ff.). Er gründet auch eine Bibliothek, deren Schätze Alkuin beschreibt. Dieser und dessen unbekannter Lebensbeschreiber spenden 50 seinen trefflichen Eigenschaften hohes Lob. Der Ruf von seinem Einfluß, seiner Kenntnis kirchlicher Gesetze, seiner Pflege der Wissenschaften war auch zu Bonifaz gedrungen. In zweien seiner Briefe wendet sich daher dieser an ihn. Der erste davon, etwa 745 geschrieben, enthält Bitten um seinen Rat bei der Erforschung kirchlicher Regeln, um Beistand bei der Ermahnung des mächtigen Königs Aethelbert von Mercia und um Über- 55 sendung von Werken Baedas, „der geistigen Leuchte". Im zweiten erbittet er von demselben Verfasser andere Werke und Rat in einer Gewissensfrage, bei der es sich um Absetzung eines unsittlichen Priesters handelt. Die Antworten darauf kennen wir nicht (s. Hahn, Forsch. z. DG. XV, 119, 122 N. 35, 56). E. stirbt am 19. November 766 und wird in der Hauptkirche beigesetzt, 2 Jahr nach ihm an seiner Seite auch sein Bruder Eadbert, der schon früher die Regierung niedergelegt hatte und in sein Kloster als Mönch

eingetreten war. Während seines 34jährigen Episkopats haben 5 Könige in Northumbrien regiert, wovon 2 ins Kloster gingen, 2 gewaltsam gestürzt wurden. Eine Reihe von Werken werden ihm zugeschrieben, gehören ihm jedenfalls aber in der vorhandenen Form nicht an. Sie hängen mit seiner Kenntnis kirchlicher Ordnungen zusammen. Es sind folgende: 1. Ein Dialog über kirchliche Einrichtungen (Succinctus dialogus ecclesiast. institutionis. Haddan l. c. III, 403—13; Mansi XII, 482 ff.), eine Sammlung von Fragen und Beschlüssen, die einem Geistlichen zur Begutachtung vorgelegt waren und auf Hebung der Kirchenzucht und Schutz der Kirche gegen Laien hinzielen. 2. Eine Bußordnung (Poenitentiale), von Haddan (III, 413 ff.) nach einem Text von Wasserschleben veröffentlicht, der nach ihm als ursprüngliches Werk anzusehen, später aber mit Zusätzen ausgestattet worden ist. 3. Ein Ritualbuch (Pontificale). 4. Eine Sammlung geistlichen Rechts (De jure sacerdotali). Ein Auszug daraus um 1040 mit Zusätzen, den Excerptiones gleich (Haddan III, 414), wird E. fälschlich zugeschrieben. 5. De remediis peccatorum endlich ist die Abschrift eines Abschnitts der großen Sammlung.

Hahn.

Egede, Hans, gest. 1758. — Die Hauptquelle, außer Grönlands historiske Mindesmärker (Kbhvn. 1842—45), ist das Archiv des Collegii de cursu evangelii propagando, und daselbst Egedes eigene Tagebücher und bis zu seinem Todesjahre fortgehende Berichte, genannt: Omständelig Relation angaaende den grönlandske Missions Begyndelse og Fortsättelse. Kjöbenhavn 1738 und Egedes Dagbog i Uddrag af E. Sundt, Christiania 1860; J. Lund, H. Egedes Levnet; David Cranz, Historie von Grönland; A. G. Rudelbach, Christliche Biographien, dänisch Kopenhagen 1848, deutsch Leipzig 1850, S. 371—434; J. H. Brauer, Beiträge zur Geschichte der Heidenbekehrung, dritter Beitrag 1839. Das Basler Missionsmagazin 1863, S. 361 ff., Kalkar, Das dänische Missionswesen; S. 497 ff., Kalkar, Die dänische Mission und die Kirche in Grönland; G. Plitt, Kurze Geschichte der luther. Mission, S. 141 ff.; Burkhardt, Kleine Missionsbibliothek, 2. Aufl. I, 1. Ueber die Entwickelung der grönl. Mission seitdem vgl. Vahl im Basler Missionsmag. 1869, S. 194 ff.; Kalkar in Warnecks Allgem. Missionszeitschrift 2, 176 ff.; Allgem. luther. Kirchenzeitung 1872, S. 695 ff.

Hans Egede, der norwegische Apostel der Grönländer (einer ursprünglich dänischen Familie angehörig), wurde am 31. Januar 1686 in der Pfarrei Trondenäs in der Voigtei Senjen im Amte der Nordlande geboren. Sein Vater war Landrichter. Unter den einfachsten Verhältnissen, in tiefer Stille sich entwickelnd, ward er schon früher desto fester im innersten Kerne seines Wesens, welcher während seines langen Lebens und Wirkens der lebendige Glaube an Christum geblieben ist. Nachdem er in Kopenhagen seine Universitätsstudien absolviert hatte, übernahm er, ungefähr 21 Jahre alt, in der Pfarrei Vaagen (auf einer Insel der Lofoden) das Amt eines lutherischen Predigers und verheiratete sich bald darauf mit Gertrude Rask, der auserwählten Gehilfin bei der Ausführung seiner großen Lebensaufgabe. Seitdem sein Schwager, ein in Bergen ansässiger Walfischfahrer, ihm von wilden Heiden erzählt hatte, die an der südlichen Westküste Grönlands wohnten (die Ostküste nannte er unzugänglich), erwachte sein Interesse für dieselben, welches durch das Lesen alter norwegischer Chroniken noch gesteigert wurde. Gottes Geist entzündete in seinem Herzen ein tiefes Mitleid mit jenen armen Menschen, in welchen er, der damals herrschenden Ansicht gemäß, verwahrloste Abkömmlinge alter norwegischer Kolonisten sah. Im zehnten Jahrhundert waren in der That von Island aus heidnische Normannen in großer Zahl dorthin übergesiedelt; der erste Entdecker, Eirik der Rote, gab dem Küstenstriche den verlockenden, aber wenig zutreffenden Namen Grönland. Die Eingeborenen, die man Skrällingen nannte, wurden zurückgedrängt und in Furcht erhalten. Schon unter Olaf dem Heiligen (um 1000) scheint das Christentum unter den Ansiedlern tiefere Wurzeln geschlagen zu haben, so daß schon 1055 das Kirchenwesen unter einen, freilich wandernden, Bischof gestellt wurde, und zwar von seiten Adelberts, des Erzbischofs von Bremen. Im folgenden Jahrhundert wurde auf den Beschluß einer Volksversammlung (1125) ein fester Bischofssitz im östlichen Landesteile zu Garde errichtet. Die zwei ersten Bischöfe Grönlands empfingen vom Erzbischof zu Lund ihre Weihe. Aber nach Errichtung des Erzbischofssitzes zu Nidaros (Drontheim) in Mitte des 12. Jahrhunderts empfingen die grönländischen Bischöfe dort ihre Weihe und vom Papst ihre Konfirmation. Unter ihnen standen 16 Gemeinden mit ihren Kirchen, auch mehrere, zum Teil große Klöster, bis tief ins Land hinein. Ein schwerer Schlag traf die grönländische Kirche um 1348, als „der schwarze Tod“ zwar nicht jene eisigen Küsten selbst berührte, wohl aber die unentbehrliche Verbindung mit dem Königreiche, welches von der Europa durchziehenden

Pest gleichfalls heimgesucht war, plötzlich zerriß. Diese Isolierung wurde von den Ureinwohnern benutzt, um die Ansiedelungen eine nach der anderen zu überfallen und zu zerstören. Ungefähr 60 Jahre hielt sich die dortige Kirche noch aufrecht; allein je mehr und mehr, von den norwegischen Königen, wenn auch nicht vergessen, doch nicht wirksam genug 5 unterstützt, ging die Kolonie ihrer Auflösung entgegen. Mit dem Jahre 1410 hören alle authentischen Nachrichten über dieselbe auf. Ein Jammerruf von dorther findet noch im Jahre 1448 sein Echo in einer Bulle des Papstes Nikolaus V., welcher, dadurch bewogen, zwei norwegischen Bischöfen die Untersuchung und Abhilfe der dortigen Notstände auftrug, aber ohne jeden Erfolg. Seitdem waren alle Spuren jener, im höchsten Norden ge- 10 gründeten Kirche, sowie der ganzen Kolonie, verschwunden. Indessen weist sowohl das 16. als das 17. Jahrhundert uns eine ganze Reihe von Expeditionen nach, welche die Könige von Dänemark und Norwegen veranstalteten, um die verloren gegangene Provinz des Reiches wieder zu gewinnen. Sie blieb aber hinter ihren Eismauern verborgen, so daß die Regierung, wie die Seefahrer an ihrer Entdeckung verzweifelten. Aber schlugen 15 auch alle auf irdischen Gewinn abzielenden Hoffnungen fehl, so sollte doch der im Herzen eines einfachen Predigers erwachende, heilige Liebesdrang und seine auf ein höheres Ziel gerichtete Hoffnung den Sieg davon tragen. Unter vielem Beten und Ringen ward es Egede, ungeachtet des Widerspruches von Hohen und Niederen, auch den Nächstangehörigen, immer mehr zur Gewißheit, daß er berufen sei, zu jenen ärmsten seiner Brüder hinzu- 20 ziehen, und er erachtete es „für seine größte Freude und Glückseligkeit, wenn er ihnen Christum predigen dürfe". Als ermutigendes Zeichen galt es ihm, daß zunächst seine Gattin anderen Sinnes ward, von demselben Verlangen erglühte und sich mit ihrem Manne fest hinstellte auf Mt 10, 37: „Wer Vater oder Mutter mehr liebt, denn mich" u. s. w. Jedoch sollte sich vor seinen Augen des Herrn Weg fürs erste noch verbergen. Die 25 Bischöfe zu Bergen und Drontheim, welchen er einen „Vorschlag zur Bekehrung und Erleuchtung der Grönländer" zugesandt hatte, schreckten vor den Schwierigkeiten zurück. Auch das eben damals (1714) errichtete Missionskollegium zu Kopenhagen, welches nach seinen proklamierten Grundsätzen und seiner persönlichen Zusammensetzung einem solchen Vorhaben vorzugsweise entgegenzukommen schien, erteilte Egede nur eine Vertröstung auf den „lieb- 30 lichen Sommer des Friedens". Die Antwort, die der wohlgesinnte König Friedrich IV. 1716 ihm schriftlich auf seine flehentliche Bitte gab, förderte die Sache ebensowenig. Dennoch glaubte er und zweifelte nicht. Im Namen des Herrn legte er 1717 sein mit reichem Lohn versehenes Predigtamt nieder und zog im Spätjahre 1718 mit Frau und vier Kindern nach Bergen, wo der nordländische „Träumer freilich manchen Spott 35 hören mußte". Hier suchte er nun nicht allein Freunde zu gewinnen für seinen Plan einer grönländischen Mission und zwar in Verbindung mit einem Handelsunternehmen, sondern nebenbei, doch immer im Blicke auf das eine Ziel, auch mancherlei mechanische und Kunstfertigkeiten sich anzueignen (u. a., hierin freilich ein Kind seiner Zeit, auch Alchymie treibend). Nach endlichem Abschluß des Friedens suchte er, im Frühjahr 1719, den 40 König in Kopenhagen selbst auf. Dieser ging zwar auf seine Gedanken völlig ein, zog ihn auch zur königlichen Tafel; was er aber darnach that, war wieder nicht wirksam genug. So erkannte denn E., daß er für das Ganze selbst einstehen müsse. Und endlich, nach manchem vergeblichen Versuche, fand er in Bergen und anderswo eine Anzahl rechtschaffener Freunde des Reiches Christi, welche sich mit ihm zu einer „grönländischen Gesellschaft" 45 vereinigten und durch Beiträge ein Kapital zusammenbrachten, das den Ankauf eines Schiffes, „die Hoffnung", möglich machte. Bald darnach (1721) zeigte ihm das Missionskollegium an, daß der König die beabsichtigte Expedition bewilligt und E. zum Missionar sowie zum Leiter des Unternehmens (mit 300 Rthlr. Gehalt) ernannt habe.

Am 3. Mai 1721 verließen sie Bergen (in allem — Egedes Familie mitgerechnet — 50 46 Personen). Nachdem sie am 12. Juni Statenhuk, die Südspitze Grönlands, erblickt hatten, erreichten sie am 3. Juli, nach überstandener großer Lebensgefahr, zwischen hohen Eisbergen hindurch, an der Westküste einen geschützten Hafen und bequeme Bauplätze. Die Eingeborenen, welche zahlreich erschienen, aber alsbald sich wieder scheu zurückzogen, erkannte man als Eskimoen, also Angehörige des Volksstammes, welcher vor Alters bis 55 tief hinab in den Süden Nordamerikas gewohnt hatte, durch die Rothäute aber in den höchsten Norden gedrängt war, Nachkommen der Vertilger jener früheren isländischen Einwanderung. Es waren sehr unwissende, ziemlich stumpfsinnige Heiden, mit äußerst geringen religiösen Begriffen (jedoch schwachen Erinnerungen an Sündenfall, Sündflut u. s. w.). Als die größte Schwierigkeit stellte sich dem Missionar die mit keiner europäischen verwandte, 60 dazu ganz unorganisch geartete, arme Volkssprache entgegen. Aber Glaubensmut und

Liebe siegten. Mit Hilfe seiner Kinder, welche mit dem gutmütigen Volke lebhaft verkehrten, lebte er sich allmählich in die Sprache hinein. Unermüdlich suchte er die Leute auf in ihren weitzerstreuten, engen, übelriechenden Erdhütten; und manchmal sah ihn die blutrote Mitternachtssonne auf dem Meere im schwankenden Kajak. Unter den größten Entbehrungen und Gefahren, aber immer ebenso heroisch als freundlich entgegenkommend, ward er den Grönländern ein Grönländer, und gewann ihre Herzen, sogar die mancher feindlich gesinnter Angekoken (Zauberer). — Godthaab (Gut-Hoffnung) war der Name seiner ersten Kolonie. Hier wandte er stets besondere Aufmerksamkeit den Kindern zu; und während er in betreff der Erwachsenen vielleicht allzu bedenklich war und an ihre Buße fast zu strenge Anforderungen stellte, taufte er gern empfängliche Knaben und Mädchen, sofern auch deren Eltern der Predigt des Evangeliums zugethan waren. Bald übersetzte er ins Grönländische Luthers Katechismus. Das Werk des Herrn ging, immerhin langsam, aber doch vorwärts. Besondere Not bereiteten ihm die eigenen Landsleute durch ihr Murren über das entbehrungsvolle Leben, und er stand ihnen als ein anderer Moses entgegen. Noch tiefer betrübte ihn das Ärgernis, das sie durch ihre Sünden den Heiden gaben, zumal nachdem die Regierung sogar eine Anzahl von Auswürflingen ihnen nachgesandt hatte. Zum Troste gereichte ihm das immer stärker und in weiteren Kreisen sich aussprechende Verlangen nach dem Worte und manche schöne Erfahrung von der Wirkung desselben. Auf seinen Reisen entdeckte er mehrere merkwürdige alte Kirchenruinen. Im Jahre 1723 bekam er seinen ersten Kollegen Albert Topp, für eine neu anzulegende zweite Kolonie bestimmt, außer welchem bald noch zwei andere, dazu sein Sohn Paul, nach diesem auch der jüngere, Niels, ihm hilfreich zur Seite traten, und einige Jahre später sogar schon ein Nationalgehilfe. Aber im Jahre 1727 löste die Bergen-Grönländische Kompagnie sich wegen ungenügender Ausbeute auf, wofür zunächst die Regierung dem unter ihre Obhut und Direktion genommenen Werke noch lebhafte Teilnahme bewies. Im Jahre 1729 fand in Grönland eine Missionskonferenz statt, welche die wichtige Tauffrage mit großer, echt kirchlicher Umsicht entschied.

Eine schwere Prüfung kam indes nach Friedrichs IV. Tode über Egede und sein aufblühendes Arbeitsfeld. Schon im Jahre 1731 traf nämlich der königliche Befehl ein: die Kolonie solle wegen der daranzuwendenden, besonders in materieller Hinsicht unersprießlichen Opfer ganz niedergelegt werden. Die Leute sollten sogleich zurückkehren; wollte indes Egede und andere mit ihm bleiben, so sollte für ein Jahr Proviant ihnen zurückgelassen werden. Egede, welcher endlich festen Fuß gefaßt hatte, gab willig den Bitten der Grönländer nach, welche ihn nicht fortlassen wollten: „Du kannst ja ebensowohl, wie wir alle, von Seehunden leben; siehe, unsere Kinder leiden es schlechterdings nicht, daß du weggehst". Er blieb also mit den wenigen, die Mut hierzu hatten, freilich in der bedrängtesten Lage und unter den drohendsten Gefahren. Da vermochte der eben in Kopenhagen anwesende Graf Zinzendorf den König Christian VI., der schon preisgegebenen Sache sich wieder kräftig anzunehmen, Egede ein öffentliches Zeugnis der Anerkennung auszustellen, Vorschläge zur Fortführung der Mission von ihm entgegenzunehmen und einen größeren Jahresbeitrag zur Förderung des guten Zwecks zu bewilligen (4. April 1733). Während der bald darauf das Land schwer heimsuchenden Blatternkrankheit offenbarte manches Kranken- und Sterbelager, daß das Evangelium nicht bloß äußerlich angenommen, sondern mit seiner Lebenskraft in die Herzen gedrungen war. Jedoch sollte noch eine andere schwere Prüfung über Egede kommen. Im Jahre 1733 stifteten neumährische Brüder, unter Führung des alten Christian David, in seiner Nachbarschaft die Kolonie Neu-Herrnhut. So freundlich sie von ihm willkommen geheißen und in vieler Weise mit Rat und That unterstützt wurden, so nahmen dennoch diese theologisch ungebildeten, herrnhutisch und pietistisch einseitigen Männer, welche für seine biblisch und kirchlich gegründete Überzeugung (z. B. über die Rechtfertigungslehre) kein Verständnis hatten, bald eine so feindselige Stellung gegen ihn ein, daß sie den hochverdienten und ihnen weit überlegenen Mann aufs ärgste schmähten und verleumdeten. Egede übte mit seiner Gattin an ihnen keine andere Rache, als daß beide den schwer Erkrankten die treueste Pflege angedeihen ließen. Die erwähnte Seuche wütete aber unter dem armen Volke bis zum Juni 1734, und kostete an 3000 Menschen das Leben, unter welchen die Egedes unermüdlich tröstend und helfend umhergegangen waren. Auf der Kolonie Godthaab (welche aus mehr als 200 Familien bestand), starben alle Grönländer, mit Ausnahme eines Knaben und eines Mädchens. Egede stand wie in einer Einöde. Den fast übermenschlichen Anstrengungen erlag sein treues Weib; und er selber, leiblich krank und geistig gebrochen, fühlte sich in manchen Stunden wie von Gott verlassen. Er beschloß, das furchtbar heim-

gesuchte Arbeitsfeld der rüstigeren Kraft seines Sohnes Paul anzuvertrauen und selbst fortan von einem ruhigeren Standorte aus für das Werk seines Lebens zu wirken. Am 29. Juli 1736 hielt der schwergeprüfte Streiter des Herrn seine Abschiedspredigt über Jes 49, 4: „Ich dachte, ich arbeite vergeblich“ u. s. w. und kehrte, begleitet von drei Kindern und der Leiche seiner Gertrud, nach Kopenhagen zurück, wo er, nach 15jähriger Abwesenheit, am 24. September ankam. Von dem Könige mit dem größten Vertrauen aufgenommen, fand er für alle seine Vorschläge ein williges Ohr. Ein grönländisches Seminar, für Studenten, die man zu Missionaren, und für Zöglinge des Waisenhauses, die man zu Katecheten ausbilden wollte, wurde alsbald errichtet und E. selbst als Lehrer und Vorsteher desselben angestellt. Im Jahre 1740 wurde er zum Superintendenten oder Bischof der grönländischen Kirche mit der Anweisung bestellt, unter der Leitung des Missionskollegiums über das grönländische Missionswesen Aufsicht zu führen. Ausgezeichnet ist die Instruktion, die er jetzt für alle Missionare aufsetzte, welchen er besonders die Jugend ans Herz legte. Ebenso frisch, rüstig und mutvoll (sogar ernstlich gesonnen, mit einer Expedition zur Entdeckung der Ostküste auszuziehen), wie zugleich weise und verständig, wirkte er in seiner neuen Stellung zwei Jahrzehnte. Freilich mußte er, bei seinem Eifer für das Rechte, mit dem öfter in pietistischer Richtung oder sonst fehlgehenden Missionskollegium manche Kämpfe bestehen; aber er hatte doch die Freude, das ihm am Herzen liegende Werk in stetigem Fortgange zu sehen. Im J. 1747 vertauschte E. den Aufenthalt in der Residenz mit dem stilleren in Stubbekjöbing, einem Städtchen auf der Insel Falster, in welcher Veranlassung er natürlich seine Stellung am Seminar aufgab. Er übertrug sie aber an seinen inzwischen heimgekehrten Sohn Paul, dem größten Kenner der grönländischen Sprache und Übersetzer des Neuen Testaments. Im übrigen verblieb er bis an sein Lebensende in der bisherigen Stellung und Thätigkeit. Der noch immer geistesfrische, mit dem Frieden Gottes erfüllte Greis hatte an Werken der Liebe seine besondere Freude, hoffte auf das Kommen des Reiches, für welches er als ein Held gekämpft hatte, und entschlief am 5. November 1758. Auf seinen Wunsch wurde er an der Seite seiner wackeren Mitstreiterin Gertrud in Kopenhagen begraben. Ihm sind in der grönländischen Mission manche tüchtige Männer nachgefolgt, deren Arbeit hinter derjenigen der Brüdergemeinde gänzlich zurücktreten zu lassen, ein geschichtlich durchaus unberechtigtes und unbilliges Verfahren ist. Auch kann allein der traurigen, dem Banne des Rationalismus verfallenen Zeit 1790 bis 1820 die (gewöhnlich ganz allgemein ausgesprochene) Anklage gelten, daß man von Dänemark aus die unfähigsten Kandidaten nach Grönland sandte, wo sie durch sechsjährigen, noch so ungenügenden Dienst sich die Anwartschaft auf eine Anstellung in der Heimat erwerben sollten. (Vor 1747 pflegte die Amtsdauer eines grönländischen Missionars oder Predigers nur 4 Jahre zu betragen.) Seit der Neubelebung der dänischen Kirche hat auch die Arbeit in Grönland (wo es schon längst, wenigstens auf der ganzen dänischen Küste, keine Heiden mehr giebt) nicht wenige begabte, cifrige, in jeder Hinsicht achtungswerte Männer gefunden. Egedes Wirksamkeit aber ist für die ganze Entwicklung Grönlands von der höchsten Bedeutung gewesen, weil die durch ihn gegründete Kolonie allen weiteren Unternehmungen in dem Lande einen festen Halt und Stützpunkt gab (vgl. Koldeweys zweite deutsche Nordpolfahrt, Leipzig 1875). **F. Velsheim (Al. Michelsen †).**

Eglinus, Raphael, gest. 1622. — Fr. W. Strieder, Grundlage zu einer hessischen Gelehrten- und Schriftsteller-Geschichte, 3. Bd, Göttingen 1783 S. 299—318; Vilmar, Kleine Nachträge zu Strieders Hess. Gel.-Gesch.: Zeitschr. des Vereins f. Hessische Geschichte und Landeskunde, 3. Bd, Kassel 1843 S. 207 f.; Henning Witte, Diarium biographicum, tom. I, Gedani 1688; Pauli Freheri Theatrum virorum eruditione clarorum, Noribergae 1688, p. 414 f.; Joh. Tilemanni, dicti Schenck, vitae professorum theologiae, Marburgi Cattorum 1727 S. 190—194; J. H. Zedler, Universal-Lexikon, 8. Bd, Halle und Leipzig 1734, S. 314 f.; Chr. G. Jöcher, Allgemeines Gelehrten-Lexikon, 2 Th., Leipzig 1750, S. 290.

Eglinus, genannt auch v. Götzen oder Iconius, wurde am 28. Dezember 1559 zu Rüssickon im schweizerischen Kanton Zürich geboren. Sein im Jahre 1574 an der Pest verstorbener Vater war der Züricher Prediger Tobias Eglin; seine Mutter, Elisabeth Göldlin von Tieffenau, war von altadeliger Abkunft. Seine erste Ausbildung erhielt Eglin auf der Schule zu Chur, der Hauptstadt des Graubündtner Landes, hernach in Chiavenna, wo er sich unter der Leitung des Predigers Scipio Lentulus nicht bloß für die Universitätsstudien vorbereitete, sondern sich auch mit der italienischen Sprache vertraut machte. Nach seines Vaters Tode besuchte er als Stipendiat die Universität zu Zürich, von wo er im Jahre 1580 nach Genf ging und vorzugsweise die Vorlesungen Theodor

Bezas besuchte. Zwei Jahre später siedelte Eglin nach Basel über, um hier Joh. Jak. Grynäus zu hören, und dachte bereits daran, zur Fortsetzung seiner Studien sich nach Neustadt an der Hardt, wo die beiden großen Theologen Zacharius Ursinus und Hieronymus Zanchius wirkten, zu begeben, als er einen Ruf in eine Lehrerstelle zu Sonders im Veltlin erhielt. Hier blieb Eglin bis 1586, in welchem Jahre ihn das gewaltthätige 5 Vorgehen der römisch-katholischen Hierarchie gegen den Protestantismus zur Auswanderung nötigte. Indessen erging an ihn, nachdem er eben in den stillen Kreis der Seinigen zurückgekehrt war, ein Ruf nach Winterthur, wo er an der daselbst zu begründenden Schule als Lehrer und zugleich in der Vorstadt als Diakonus wirken sollte. Eglin folgte dem Rufe, sah sich aber schon im Jahre 1588 auf die Stelle eines 10 Pädagogen an dem Kollegium der Alumnen zu Zürich und vier Jahre später (1592), auf die eines Professors des NT.s und Diakonus am großen Münster daselbst befördert, aus welchem letzteren Amte er im Jahre 1596 in das eines Archidiakonus überging. Es wird von ihm berichtet, daß er der erste war, der an der Universität zu Zürich die öffentlichen Disputationen und im großen Münster den Chorgesang ein- 15 führte. — Leider wandte sich damals Eglin Interessen zu, welche nicht nur seiner theologisch-wissenschaftlichen Wirksamkeit erheblich Eintrag thaten, sondern auch auf sein äußeres Leben längere Zeit hindurch den schlimmsten Einfluß ausgeübt haben. Eglin vertiefte sich nämlich mehr und mehr in Theosophie und Alchymie — womit es zusammenhing, daß unter den neutestamentlichen Schriften ihn vorzugsweise die Apokalypse 20 beschäftigte — und hatte nicht nur sehr bald sein eigenes Vermögen, sondern auch das Geld anderer Leute im Schmelzofen verzehrt, sodaß er Schulden halber im Jahre 1601 von Zürich fliehen und sechs Monate lang im größten Elend umherirren mußte. Doch bewirkten es seine Freunde, daß er ohne Gefahr nach Zürich zurückkehren durfte, wo man ihm endlich sogar einen ehrenvollen Abschied erteilte, mit dem er sich 25 nach Kassel zu dem Landgrafen Moritz begab. Dieser, selbst ein Freund der Alchymie, ernannte ihn sofort zum Lehrer an der Hofschule seiner Residenz, sowie späterhin (13. Juni 1606) zum vierten Professor der Theologie zu Marburg. In dieser neuen Stellung bezog Eglin einen Jahresgehalt von 160 Gulden, außerdem ließ ihm jedoch der Landgraf für seine alchymistischen Experimente ansehnliche Zuschüsse zukommen. Im folgenden Jahre 30 (1607) ward Eglin am 19. März (zugleich mit dem Stipendiaten-Ephorus Kaspar Sturm) auf Beschluß der theologischen Fakultät von dem Prof. Dr. Gregor Schönfeld zum Doktor der Theologie promoviert. Späterhin (1614) übertrug ihm Landgraf Moritz die Stelle eines Schloßpredigers zu Marburg, welche er neben seiner Professur verwaltete, bis er am 20. August 1622 an der Dysenterie starb. — 35

Leider hatte Eglins Passion für die Alchymie in der Liebhaberei, welche der Landgraf an derselben hatte, nur allzuviel Nahrung gefunden. Mit dem letzteren unterhielt Eglin über seine alchymistischen Experimente die lebhafteste Korrespondenz. Auch widmete er demselben im Jahre 1612 ein darauf bezügliches, handschriftlich noch vorhandenes Werk (auf der Kasseler Bibliothek, Strieder S. 318) und verkaufte ihm im Jahre 1614 40 sein chemisches Laboratorium. Sein in des Vaters Geheimnisse eingeweihter Sohn Hans Ulrich wurde von dem Landgrafen als Gehilfe und Schreiber im chemischen Laboratorium zu Kassel angestellt.

Die in dem alchymistischen Treiben Eglins sich aussprechende Neigung führte denselben auch der Rosenkranz-Brüderschaft zu, welche im Jahre 1615 ihre erste Proklamation 45 an alle Gelehrte und Häupter Europas in der Buchdruckerei W. Wessels zu Kassel herausgab. Im Jahre 1618 veröffentlichte daher Eglin auch eine Apologie der Rosenkreutzer (**Assertio fraternitatis R. C.**).

Trotz dieser Thorheiten und Tändeleien, denen Eglin ergeben war, übte derselbe in theologischer Beziehung nichtsdestoweniger einen nicht zu unterschätzenden Einfluß aus. 50 Eglin kam nach Hessen, als Landgraf Moritz gerade mit der Einführung der (reformierten) Verbesserungspunkte in der Kirche seines Landes beschäftigt war, und fand daher für seine streng reformierten dogmatischen Anschauungen in Hessen den empfänglichsten Boden. Er war (seit dem im Jahre 1564 verstorbenen Andreas Hyperius) der erste, der in Hessen Calvins Lehre von der Prädestination sowie die föderalistische Auffassung der Theologie vertrat. 55

Unter den theologischen Schriften Eglins — fast durchweg nur kleinere Schriften unter der Bezeichnung Disputatio, Assertio, Delineatio, Theses etc. — sind daher die weitaus bedeutendsten die auf die Prädestinationslehre bezüglichen, sowie die beiden Abhandlungen: Diexodus theologica de magno illo insitionis nostrae in Christum mysterio Rom. VI, Marp. 1609 und Disput. theol. de foedere 60

gratiae ex Rom. VIII, 31. Der entschieden reformierte Geist, den die niederhessischen Theologen seit dem Anfange des 17. Jahrhunderts (jetzt weit mehr an Calvin, Beza rc. als an Melanchthon sich haltend) bekundeten, ist daher zunächst vorzugsweise durch Eglin gepflegt und gekräftigt worden, und zwar nicht bloß durch seine schriftstellerische, sondern auch durch seine unmittelbare Lehrthätigkeit und durch den Einfluß, den er auf seine Zuhörer ausübte. Einer seiner Schüler war z. B. der aus Kassel gebürtige Philipp Cäsar, der von 1601 bis 1616 als Hofprediger des Herzogs Johann Adolf zu Gottorp das reformierte Bekenntnis in Holstein heimisch machen half.

Die wunderlichste seiner Schriften, welche teils dogmatisch-theologischen, teils philosophischen, teils apokalyptischen und alchymistischen Inhalts sind, ist unstreitig seine **Coniectura halieutica nova e notis et characteribus piscium marinorum ad latera stupendo prodigio insignitorum desumta**; oder neue Meerwunderische Prophezeyung über die 1598 in Norwegen gefangene und mit Characteribus gezeichnete Heringe, aus Daniel und der Offenbarung Johannis Zeitrechnung, Frankfurt und Hanau 1611, 4° (vgl. Strieder S. 303). Eglin hat hier aus den Charakteren, die sich angeblich auf den beiden Seiten eines Herings vorfanden, die Jahre 1600 und 1636 ermittelt und glaubte dadurch die wunderlichsten Geheimnisse erschlossen zu haben. **Heppe † (Carl Mirbt).**

Egoismus s. Selbstsucht.

Ehe bei den Hebräern s. Familie und Ehe bei den Hebräern.

Ehe, christliche. Stäudlin, Geschichte der Vorstellungen und Lehren von der Ehe, 1826; Post, Die Geschlechtsgenossenschaft der Urzeit u. die Entstehung der Ehe, 1875; Post, Studien zur Entwicklungsgeschichte des Familienrechts 1889; Lippert, Die Geschichte der Familie, 1884; Th. Achelis, Die Entwickelung der Ehe, 1893; Starck, Die primitive Familie, 1888; Westermarck, M., the history of the human mariage, 1892; Ernst Große, Die Formen der Familie und die Formen der Wirthschaft, 1896; Leopold Schmidt, Die Ethik der alten Griechen II, 133—219; C. Schmidt, Die bürgerliche Gesellschaft in der alten römischen Welt und das Christenthum, 1857; Iwan Müller, Handbuch der classischen Alterthumswissenschaften IV, 1. 2; Fustel de Coulanges, la cité antique 1890, 13. ed.; Lecky, Sittengeschichte Europas I. II, übersetzt von Jalowitz, 1870—71; Weizsäcker, Das apostolische Zeitalter, 2. A. 1892, S. 661 ff.; Thönes, Die christliche Anschauung von der Ehe und ihre modernen Gegner, 1881; Theiner, Die Einführung der erzwungenen Ehelosigkeit und ihre Folgen; Schwane, Dogmengeschichte des Mittelalters, S. 685—693; v. Eicken, Geschichte und System der mittelalterlichen Weltanschauung, 1887, S. 437—487; v. Strampff, Dr. M. Luther über die Ehe, 1857; W. Kawerau, Die Reformation und die Ehe, 1892; Fr. Naumann, Christenthum u. Familie. Verhandlungen des 3. evang.-soz. Kongresses, 1892, S. 8—28; Eck, Familie und Ehe, ZThK III, S. 1—30; J. Kaftan, Ehe und Familie. Chr. Welt 1892, Nr. 27; Schäffle. Bau und Leben des sozialen Körpers 1897, 2. A. Außerdem vgl. die betreffenden Abschnitte in den theologischen und philosophischen Ethiken und in den Werken von Gaß und Luthardt über die Geschichte der christl. Ethik.

Ehe ist eine Geschlechtsgemeinschaft zwischen Mann und Weib, die auf Dauer berechnet und von der Gesellschaft anerkannt ist. Innerhalb dieser Grenzen begegnet man im Völkerleben der Vergangenheit und Gegenwart großer Verschiedenheit und vielfacher Abwandlung der Sitten und Anschauungen, was den Zweck der Ehe, die Zahl der unter einander ehelich verbundenen Personen, das Verhältnis der Rechte und Pflichten des männlichen und weiblichen Teils, die Heiligkeit oder Löslichkeit des Ehebundes betrifft.

Dem gegenüber lautet das christliche Urteil, wie es sich an Christi Ausspruch Mc 10, 6—8 orientiert, dahin, daß die monogame und lebenslängliche Ehe die göttliche und von Gott mit der Schöpfung begründete Ordnung sei. Die Begründung aber, die Christus diesem Urteil giebt und die Jahrhunderte lang die Empfindung für die Heiligkeit dieser Form der Ehe getragen hat, droht in der Gegenwart unwirksam zu werden. Wenn Christus aus Gen 2, 18—24 folgert, daß Gott die Ehe als unlösbare Einehe mit der Erschaffung der Menschen als eines Paares ursprünglich gestiftet habe, so wird es durch die moderne Soziologie in Frage gestellt, daß eine solche Ehe den Anfang der Entwicklung gebildet habe. Indem diese auf Grund der durch die Völkerkunde gesammelten Kenntnisse die Geschichte der Ehe und Familie zu schreiben versucht hat, ist sie ebenso, wie es auf andern Gebieten des sittlichen und religiösen Lebens der Fall ist, zu dem Ergebnis gelangt, daß das, was das Bewußtsein der zivilisierten Menschheit seit langem als das Normale empfindet, nicht der Anfang, sondern ein relativ spätes Ergebnis der Entwicklung sei, die von niederen zu höheren Stufen aufsteigt. Und die Sozialdemokratie hat sich beeilt, ihre Hypothesen zu popularisieren, um die Achtung vor der gegenwärtigen Eheordnung durch

den Schluß zu untergraben, daß, was sich geschichtlich entwickelt hat, auch wieder geändert werden kann.

Das Bild, welches sich einer großen Zahl moderner Soziologen auf Grund der Anregungen ergeben hat, die von Bachofens Forschungen über das Mutterrecht und von denen Morgans über das Verwandtschaftssystem der Indianer ausgegangen sind, ist folgendes. 5 Die erste Stufe ist die einer weitreichenden Weibergemeinschaft. Auch solche, die die Ansicht von Bachofen, Mc. Lennan, Lubbock für übertrieben halten, daß einst schrankenlose geschlechtliche Promiskuität (Hetärismus) geherrscht habe, sind doch der Meinung, daß in der Horde ebenso Gemeinschaft der Weiber und Kinder wie der Güter bestanden habe, oder mindestens, daß es in ihr sog. Gruppenehen gegeben hat. Diese Eheform soll mit 10 der Geltung des Mutterrechts zusammenhängen, das Verwandtschaft und Rechtsverhältnisse nach der Abstammung von der Mutter bestimmt, weil, so meint man, diese allein gewiß sei, während die Vaterschaft immer zweifelhaft bleibe. Während auf dieser Stufe die Frau eine dem Manne mindestens ebenbürtige Stellung eingenommen haben soll, wird sie auf der folgenden, der des Vaterrechts, dessen Prinzip nicht die Blutsverwandtschaft, sondern 15 die Herrschaft ist, herabgewürdigt. Den Übergang zu ihr bildet der Erwerb einer Frau zum Sondereigentum durch Raub aus einem fremden Stamme. Ihre Entwicklung hängt mit der Entstehung des Privateigentums zusammen. Auch die Frau ist hier Eigentum, Sklavin des Mannes, die er zuerst durch Raub, dann durch Kauf oder Dienst von ihrer Sippe erwirbt. Die Polygamie, die auf dieser Stufe herrscht, hat ihren Grund auch im 20 wirtschaftlichen Interesse, da die Frauen und Kinder als Arbeitskräfte, die Söhne auch als Krieger Wert haben. Wenn hier zuerst von der Frau Keuschheit in der Ehe gefordert wird, so beruht dies darauf, daß Ehebruch ihrerseits als Eigentumsverletzung empfunden wurde. Wenn der Mann selbst sie andern preisgiebt, so erregt dies keinen Anstoß — die Kinder, die so erzeugt werden, sind sein, so gut wie die Frucht, die auf seinem Boden 25 wächst. Über die Ursachen der Weiterentwicklung zur Monogamie ist das Einverständnis nicht so groß. Für die Sozialdemokratie ist Morgans Hypothese, daß der Wunsch des Vaters nach legitimen Erben das Entscheidende gewesen, das feststehende Ergebnis der Wissenschaft.

Nun ist allerdings in der Soziologie selbst durch Starcke, Westermarck, Große u. a. 30 eine Reaktion eingetreten. Der Versuch, die Geschichte der Ehe zu schreiben, wird als ein verfrühter bezeichnet. Es erheben sich Zweifel gegen das Recht der Methode, mit der man unter der Leitung des Entwicklungsdogmas die hier und da beobachteten Thatsachen so anordnet, daß eine Reihe von Entwicklungsstufen herauskommt, die einst allgemein geherrscht haben sollen, und mit der man allerlei auffallende Sitten als Überlebsel älterer 35 Stufen deutet, die man als einst allgemein herrschende aus ihnen erschließen zu können meint. Insbesondere wird anerkannt, daß für die Thatsachen, aus denen auf eine Stufe allgemeiner Weibergemeinschaft geschlossen war, andere Deutungen näher liegen. So ist die hier und da vorkommende monogyn-polyandrische Ehe kein Überlebsel aus der Zeit des Mutterrechts und der Gruppenehe, da die Frau hier eine gemeinsam gekaufte 40 Sache darstellt und als Grund dieses Brauches fast durchweg Not sich aufdrängt. Die Sitten der Leviratsehe und des Niyoga, des Eintretens eines Anverwandten für den Mann, im ersten Fall den gestorbenen, im zweiten den lebenden, um ihm von der bisher kinderlosen Frau einen Erben zu erzeugen, setzen deutlich die Anschauungen der Stufe des Patriarchats voraus. Nicht minder das Preisgeben der Frau an Gastfreunde und Brüder. 45 Die Hauptstütze der Theorie von der Gruppenehe, das von Morgan bei den Irokesen gefundene und ähnlich auf Hawaii bestehende sog. klassifikatorische Verwandtschaftssystem, nach dem die Bezeichnung Vater und Mutter nicht für Individuen, sondern für eine ganze Generation gilt, beweist nicht, was es soll. Schon a priori nicht; denn wenn jetzt diese Nomenklatur bei nichtkommunistischer Eheordnung existiert, so kann sie garnicht ein Überlebsel einer 50 geschwundenen Stufe sein, sondern muß eine gegenwärtige Bedeutung haben und dann natürlich eine andere als die der Abstammung. Aber auch sonst spricht manches gegen jene Deutung. Aus dem Plural Väter läßt sich auf die Unsicherheit der Vaterschaft nicht schließen, weil auch die Mütter, bei denen doch die Mutterschaft sicher ist, nur im Plural vorkommen. Dazu haben von 80 indianischen Sprachen 78 ein eignes Wort für den 55 Schwager der Frau. Die Vorstellung vollends, als ob die Frau bei Mutterrecht und Weibergemeinschaft eine höhere Stellung eingenommen hätte, ist wider alle Analogie. Wie sollte der Mann auf der Höhe der Barbarei auf Geltendmachung seiner stärkeren Kraft verzichtet haben, und wie sollte das Weib, das mehreren Männern zur Befriedigung ihrer Gelüste dient, Gegenstand höherer Achtung gewesen sein! Dazu bedeutet thatsächlich die 60

Rechnung nach Mutterfolge oder Weiberlinie, wo sie jetzt vorkommt, fast stets nichts weniger als Weiberherrschaft. Der älteste Mann der Muttersippe hat die Gewalt. Dem Mutterbruder gehören die Kinder. Sie bedeutet nur eine Schranke für die Heirat, die die Blutsvermischung verhindern soll. Selbst die monogame Ehe findet sich, allerdings bei wirt-
5 schaftlicher Not, bei Völkern der tiefsten Kulturstufe.

So wichtig alles das gegenüber der Propaganda mit den „Ergebnissen" der Wissenschaft ist, so reicht es doch nicht aus, um auch nur die Möglichkeit zu erweisen, daß die lebenslängliche Monogamie die Urform der Ehe sei, alle anderen Formen ein Herabsinken von einer höheren Stufe bedeuten könnten. Unentbehrliche Bedingungen für das Verständ-
10 nis ihres alleinigen Rechtes, wie eine höhere ethische Schätzung des Weibes und die Individualisierung des ganzen geistigen Lebens, vollends die Empfindung für die sittliche Verwerflichkeit eines außerehelichen Waltenlassens des Naturtriebes, sind doch erst Erzeugnisse langer Geschichte. Auch das AT zeigt, daß in Israel eine viel niedrigere Gestalt der Ehe als die, welche Christus aus Gen 2, 18 ff. erhebt, ohne ein Bewußtsein des Wider-
15 spruchs mit einer heiligen Gottesordnung geherrscht hat. Das christliche Urteil über die göttliche Idee der Ehe wird aber durch die Thatsache, das das Bewußtsein um sie erst allmählich und unter Mitwirkung wirtschaftlicher und anderer kultureller Faktoren in der Geschichte erwachsen ist, so wenig berührt, wie das Urteil über die sittliche Bestimmung des Menschen durch die Erfahrung, daß der Einzelne aus dem Naturleben der Kindheit
20 erst allmählich und unter Mitwirkung sehr sekundärer Motive zum Bewußtsein innerer Gebundenheit an sie erwächst. Nur die Begründung des christlichen Urteils muß eine andere werden, statt der äußeren auf eine Überlieferung eine solche auf die innere Notwendigkeit. Die sittlichen Güter, die sich geschichtlich in der Gemeinschaft entwickelt haben, zu der Mann und Weib durch den Geschlechtsunterschied getrieben werden, wollen in dem
25 Maße, in dem sie von den bei ihrer Entstehung immerhin beteiligten vorübergehenden Bedingungen wirtschaftlicher und anderer Art unabhängig sind, als der von Gott mit der Erschaffung von Mann und Weib ursprünglich intendierte Zweck verstanden werden. Das ist eine unabweisbare Folgerung aus dem christlichen Glaubensurteil, daß Gott die Natur als Mittel für das sittliche Leben geschaffen hat. Und dies Urteil erstreckt sich auf die
30 Monogamie, wenn diese sich als das zur Bewahrung und Ausgestaltung jener sittlichen Güter Notwendige erweist. Eine solche Begründung auf die innere Notwendigkeit der Sache statt auf eine bloß statutarische Verfügung Gottes entspricht auch erst der Erhabenheit des Christentums über den Gesetzesstandpunkt. Und auch im Munde Christi hat der Rekurs auf die Schöpfungsgeschichte nur den Sinn, daß er nachträglich zur Überführung der
35 Gegner an sie anknüpft, was sich ihm als eine innerlich notwendige Folgerung aus dem sittlichen Verhältnis der Gatten aufgedrängt hatte.

Zuerst will der Zustand, den das Christentum vorfand, und was sich von dessen Entstehung erkennen läßt, beachtet sein. In Bezug auf Israel verweisen wir auf den Artikel Familie und Ehe bei den Hebräern.

40 Bei den **Griechen** und noch mehr bei den **Römern** hat in der Blütezeit beider Völker die Ehe als ein von den Göttern geheiligtes Institut gegolten. Diese Würde der Ehe hing ganz an der Bedeutung, die sie für die Gemeinschaft hatte, welche der geschichtliche Mutterboden aller Sittlichkeit ist, für die Familie im antiken Sinne d. h. für die seit Generationen bestehende und von einem eignen Kult an Herd und Grab zusammen-
45 gehaltene Familie der Vollbürger des Staates. Die legitimen Söhne zu erzeugen, die diese Familien fortzupflanzen im stande sind, ist der Zweck der Ehe: *παίδων ἐπ' ἀρότῳ γνησίων*, liberum quaerendorum causa lautet die Formel. Die Ehe einzugehen, treibt die Pietät gegen die Familie, deren Kult, Geist, Vermögen erhalten werden muß, und gegen den Staat, der der Bürger bedarf. Auch soweit sie einem Bedürfnis des Ein-
50 zelnen dient, kommt sein Verlangen nach Kindern in Betracht, die ihm Genossen und Helfer im Leben, Pfleger im Alter sein und ihm die Totenehren erweisen sollen. Den Familienkult fortpflanzen können aber nur solche Söhne, die von einer feierlich in ihn aufgenommenen Frau erzeugt sind. Aus dieser Abzweckung der Ehe auf die Erhaltung der Familie, der doch ein idealeres Motiv zu Grunde lag als der Wunsch nach legitimen Erben des
55 Vermögens, begreifen sich die Fortschritte, in denen sich die griechisch-römische Sitte und Anschauung über die der Orientalen erhebt: die Monogamie, die relativ ebenbürtige Stellung der Frau in der Ehe, die Auffassung des Verhältnisses der Gatten als einer engen sittlichen Lebensgemeinschaft (*κοινωνία παντὸς τοῦ βίου*), aber auch die Härten, die ihr noch anhaften, wie die Trennung der Ehe bei Kinderlosigkeit oder aus dem Bedürfnis der
60 Familie der Frau nach einem Erben (so in Athen) oder die spartanische Parallele zum

Niyoga und überall der Modus der Gattenwahl. Obwohl die freie Zustimmung der künftigen Gatten als Voraussetzung galt, so war das Ausschlaggebende doch nicht die gegenseitige Neigung, sondern das Interesse der Familie und der Wille ihrer Oberhäupter. Auf die Gleichheit noch mehr des Standes als des Vermögens wurde besonders gesehen, nicht nur, weil Kinder von Nichtbürgerinnen kein Erbrecht hatten, sondern auch weil darin eine Gewähr für die Erhaltung des Geistes des Bürgertums lag. Rechtlich hatte die Frau allerdings noch eine sehr abhängige Stellung: sie ging mit der Heirat aus der Vormundschaft oder manus des einen männlichen Familienoberhauptes in die des andern über. Aber sie war nicht mehr gekauftes Eigentum, sondern brachte ein Heiratsgut mit und hatte, obwohl ihre Pflicht, sich dem Manne unterzuordnen, bestehen blieb, thatsächlich als die einzige Frau, als Mitpriesterin, als Herrin des Hauses, der die auf der Stufe der hauswirtschaftlichen Produktion bedeutungsvolle Aufgabe der Leitung des Hauswesens, die Pflege der erkrankten Hausgenossen und die Erziehung der Kinder zufiel, ein hohes Maß von Selbstständigkeit nnd Anspruch auf Achtung. Hiermit waren die Bedingungen gegeben, unter denen eine das ganze Leben und die Gesamtheit ihrer Interessen umfassende Gemeinschaft der Gatten sich als ein in der Ehe zu erreichendes sittliches Gut zum Bewußtsein bringen konnte. Besonders war dies der Fall da, wo wie in Rom die Frau auch außerhalb des Hauses sich freier bewegte und am Verkehr des Mannes teilnahm und so nicht bloß durch die Leitung des Hauses dem Manne die Basis für seine politische Thätigkeit verschaffte, sondern auch für seine geistigen Interessen Verständnis gewann. Dagegen erfuhr bei den Griechen, besonders in Athen, die Interessengemeinschaft der Gatten, so schön sie Xenophon schildert, die stärkste Einschränkung durch die Abschließung der Frau im Hause, die sie den politischen und geistigen Interessen des Mannes fernhielt, etwas, was zuerst beim Adel, dann als der bürgerliche Mittelstand ans Ruder kam, auch bei diesem eintrat. Ein zweiter Umstand, der der Verinnigung des ehelichen Gemeinschaftsverhältnisses, und nun auch bei den Römern, entgegenstand, war das Auseinanderfallen der Geschlechtsliebe in ihren gröberen und feineren Gestalten und der ethischen Gemeinschaft der Gatten, war der Umstand, daß die Gattin nur als Gegenstand pflichtmäßiger Achtung, nicht aber der Liebe galt und daß die naturalistische Beurteilung der Befriedigung des Geschlechtstriebes, so weit es den Mann betraf, noch ungebrochen war und kaum andere Schranken kannte als die des Maßes und die der Heiligkeit fremder Ehe. Waren die Buhlerinnen bei den Römern wenigstens verachtet, so war der Schaden des Hetärentums bei den Griechen um so schlimmer, als die Hetären an der den Bürgerinnen versagten geistigen Bildung teilhatten und als so der Verkehr mit ihnen nicht nur das sinnliche, sondern auch das ästhetische und geistige Bedürfnis, das in der Ehe unerfüllt blieb, befriedigte. Dazu kam die Sitte des Konkubinats mit Nichtbürgerinnen, das eine Art anerkannter, nur loserer Nebenform der Ehe darstellte, aber nicht wie diese aus Pflicht, sondern aus Neigung geschlossen wurde und nun, wenn sie beim Eingehen der pflichtmäßigen Ehe gelöst werden mußte, ein herzlicheres Verhältnis der Gatten erschwerte. Zur Illustration des Gesagten dient Demosthenes' Diktum: die Hetären haben wir des Vergnügens halber, die Konkubinen zur Pflege, die Gattinnen zur Erzeugung legitimer Kinder und als treue Wächter des Hauses c. Neaer. 322, und die Thatsache, daß noch Cicero den Umgang junger Menschen mit Buhlerinnen als etwas ansieht, was nur übertriebener Rigorismus tadeln könne, ja daß selbst Epiktet nur empfiehlt, sich „so viel wie möglich" der Verbindungen vor der Ehe zu enthalten, weniger streng Denkende aber nicht getadelt haben will. Auch bei den verheirateten Männern wurde eheliche Untreue nachsichtig beurteilt, wenn auch Ernstere mahnten die nicht zu kränken, mit der man den Bund fürs Leben geschlossen.

Unter diesen Umständen ist es begreiflich, daß eine heillose Zerrüttung des Ehewesens eintrat, als die alten Familienverbände sich lösten. Das begann in Rom seit dem Ende des 2. punischen Krieges. Der Familienkult verlor sein Ansehen und schwand endlich ganz. Die hauswirtschaftliche Produktion verlor durch den wachsenden Reichtum und Luxus und mit ihr verlor die Hauptaufgabe der Frau ihre alte Bedeutung. Die Gewalt des **Pater familias** über die **familiares** wurde durch den Staat eingeschränkt. Dadurch wurde auch die Frau rechtlich selbstständiger. Das Bestreben der Frauen, sich ihr Vermögen zu sichern, machte die Ehe ohne manus zur allgemeinen Sitte. Das führte eine Umwandlung der ganzen Ordnung der Ehe mit sich. Sie ward jetzt ein Vertrag zweier gleichberechtigter Teile. So sehr darin einesteils ein Fortschritt über die Stufe lag, auf der die Ehe durch Familienvertrag zu stande kam, so war doch die Kehrseite davon, daß solch' Vertrag nur civilrechtliche Bedeutung und keinen höheren sittlichen Zweck als das

Wohl der Gatten hatte. Daraus ergab sich, daß er mit beiderseitiger Einwilligung jederzeit gelöst werden konnte. Und diese Möglichkeit ward zu einer erschreckenden Wirklichkeit. Während früher die Ehescheidung überaus selten war — 5 Jahrhunderte lang soll in Rom nicht eine vorgekommen sein — machte man jetzt von dem Recht der Scheidung und 5 Wiederverheiratung so leichtsinnigen Gebrauch, daß Hieronymus von einer Frau berichten konnte, die an den 23. Mann verheiratet, seine 21. Frau war. Die Frauen nämlich benutzten ihre Freiheit, um statt dem Hause, dem Luxus und entsittlichenden Vergnügungen zu leben. So gaben sie selbst Grund zu der Frauenverachtung, die zu Ende des Altertums oft laut wird. Für die Männer aber fiel mit der Pietät gegen die Familie und dem Schwinden 10 der Freude am Staat der Wunsch nach legitimen Söhnen weg — ein Seneka spottet über die Thorheit, daß man heirate, um Kinder zu haben. So begann vollends bei der Steigerung der Ansprüche an die Lebenshaltung der Cölibat überhandzunehmen; und als Motiv der Ehe blieb nur die Hoffnung auf Einfluß durch Familienverbindung und Vermögensvorteil übrig, Motive, die natürlich kein dauerndes sittliches Band schaffen konnten.

15 Nicht so schlimm waren die Folgen bei den Griechen und überhaupt in den Provinzen. Die Frauen wurden freier und geistig reger, ohne es den emanzipierten Römerinnen gleichzuthun. Die Männer aber sahen sich mit dem Wegfall der politischen Thätigkeit mehr aufs Haus angewiesen. So treffen wir ideale Schilderungen des Familienglückes wie in Theokrits 28. Idylle. Vor allem arbeitet sich zu Beginn des christlichen Zeitalters 20 in der Moralphilosophie ein höheres Ideal heraus. Zwar wird hier auf der einen Seite die Ehe entwertet, sowohl, wenn das stoische Ideal des von der Welt unabhängigen, sich selbst genügenden Weisen den Rat mit sich führt, sich des Eingehens bindender Verhältnisse wie die Ehe zu enthalten, als wenn der im Neupythagoräismus sich vollziehende Umschlag der reinen Sinnlichkeit und Diesseitigkeit der Antike in einen dualistischen und trans- 25 scendenten Spiritualismus den Geschlechtsverkehr überhaupt als Befleckung des Geistes ansieht und völlige Enthaltsamkeit als Ideal empfiehlt. Aber sowohl der das Weib hebende Humanitätsgedanke der Stoa und ihre Forderung das Triebleben durch den vernünftigen Zweck zu regeln, wie das neupythagoräische Streben nach Entsinnlichung haben die Anschauungen über Geschlechtsverkehr und Ehe gehoben. Dio Chrysostomus fordert gesetzliche 30 Aufhebung der Prostitution, Musonius Rufus erklärt jede andere Verbindung der Geschlechter als die in der Ehe für unzulässig, auch in dieser ist sie nach andern nur zum Zweck der Zeugung gestattet. Nach Plutarch, Seneca, Mark Aurel schuldet der Mann der Frau dieselbe Treue, die er von ihr erwartet. Plutarch, dessen „eheliche Vorschriften" vielfach schon früher Gesagtes zusammenfassen, vertieft den Gedanken einer harmonischen sittlichen Lebensgemeinschaft 35 der Gatten, der schon Xenophon und Aristoteles vorgeschwebt hatte, zu dem einer gegenseitigen Durchdringung des gesamten Seins beider, wie sie bei sich vermischenden Flüssigkeiten statthaben, und ermäßigt dabei die von ihm festgehaltene Forderung, daß die Frau in der einstimmigen Ausübung aller Handlungen sich dem Manne unterzuordnen habe, feinsinnig nach der Analogie, daß beim Zusammenklang zweier Töne die Melodie sich nach 40 dem tieferen richte. — Aber freilich weder jene günstigeren Bedingungen noch diese höheren Maßstäbe sind bei der Einwurzelung der alten laxen Anschauungen und bei der Steigerung der Sittenlosigkeit, die die überfeinerte Kultur hervorrief, im stande gewesen, eine nennenswerte Hebung auch nur der allgemeinen Anschauung, geschweige denn der thatsächlichen Zustände herbeizuführen.

45 Das hat erst das **Christentum** vermocht. Zwar ließ für Christus und die Urchristenheit die Spannung auf das baldige Eintreten des Reiches, in dem der Geschlechtsunterschied aufhört Mt 12, 25, den Impuls nicht aufkommen, eine erschöpfende sittliche Lehre über die Ehe, speziell eine Würdigung der Bedeutung, die sie im Zusammenhang der geschichtlichen Entwicklung der Menschheit und für die Erfüllung der auf Jahrtausende 50 berechneten weltgeschichtlichen Mission des Christentums von Gottes wegen hat, aus ihren sittlichen und religiösen Grundgedanken abzuleiten. Die NTlichen Aussagen beschränken sich deshalb darauf, was sich in der jüdischen und heidnischen Sitte dem christlichen Urteil unmittelbar als gottwidrig aufdrängt, zu rügen und den Christen zu verbieten und zu zeigen, wie Christen, die des nahen Endes harren, sich unter den thatsächlichen Bedingungen auf 55 diesem Gebiet zu verhalten haben. Nichtsdestoweniger ist der Fortschritt ein großer. Der Gegensatz betrifft hauptsächlich zwei Punkte: die laxe Scheidungspraxis der Juden und Heiden und die heidnische Zuchtlosigkeit des sinnlichen Lebens.

Christus erklärt jede Scheidung für gottwidrig; denn der Zusatz „außer wegen Ehebruchs" Mt 5, 32. 19, 9; fehlt Mc 10. 11 und bei Paulus, wo dieser sich auf das Herrn- 60 wort beruft, um auf dasselbe hin Christen eine Auflösung der Ehe unbedingt zu unter-

sagen, die über die Trennung, die zeitweilige oder dauernde Aufhebung des Zusammenlebens, hinausgeht und Wiederverheiratung gestattet 1 Ko 7, 10. 11, und paßt nicht zu der ganzen Art der Bergpredigt, die nirgends auf die noch so berechtigten Ausnahmen von ihren sittlichen Regeln Rücksicht nimmt; er wird daher ein späterer Zusatz sein. Reflektiert Paulus dem positiven Verbote Christi gegenüber nicht auf dessen inneren Grund, so ist 5 doch aus der Art, wie Christus sich auf Gen 2 beruft, zu erkennen, daß ihm ein solcher vorgeschwebt hat und welcher: ein Gemeinschaftsverhältnis, hinter dem infolge eines gottgeschaffenen Dranges selbst das zu Vater und Mutter zurücktreten muß, darf menschliche Willkür nicht lösen Mc 10, 6—9.

Die unbedingte Verwerflichkeit der Hurerei folgert Paulus nicht, so sehr dies die von 10 den Heiden doch letztlich nur noch für die Männer in Anspruch genommene Freiheit nahe gelegt hätte, aus der Pflicht der Liebe, die Gottes Ebenbild im Weibe nicht zum Mittel der Lust herabwürdigen darf, sondern aus der Idee der Heiligung, die sich bei ihm zur Idee der Beherrschung des ganzen, auch des leiblichen Lebens des Einzelnen durch die Impulse der jenseitigen Welt, durch den heil. Geist vertieft hat. Steht es schon vom 15 Judentum her fest, daß Hurerei der Heiligen Gottes unwürdig ist Eph 5, 3, so ist das Überwältigtwerden von den Impulsen des Fleisches 1 Ko 6, 12 um so mehr sowohl eine Selbstentweihung als auch eine der schwersten Strafe sichere Verachtung und Entehrung Gottes für den, der von Gott zu seinem Reiche berufen, schon zum Gliede am Leibe Christi und zum Tempel Gottes oder des h. Geistes erhoben, und deshalb doppelt 20 verpflichtet ist auch das leibliche Leben ganz der Ehre Gottes und Christi zu weihen 1 The 4, 7. 8; 1 Ko 6, 12. 20. Nimmt man noch die eschatologische Spannung hinzu, so begreift sich vollkommen, sowohl daß Paulus die völlige geschlechtliche Enthaltsamkeit für das Ideal ansieht 1 Ko 7, 1—8, als auch, was eng damit zusammenhängt, daß er für das Ehelichwerden keinen höheren Zweck als den einer erlaubten Befriedigung des Geschlechtstriebes 25 kennt 7, 2. 36. 38. Für den, welcher in der Sehnsucht und Hoffnung auf den baldigen Anbruch des Reiches des Geistes lebte, fielen die sittlichen Zwecke fort, die Heiden und Juden in die Ehe getrieben hatten, Erhaltung der Familie und des Volkes, geschweige denn Vorteil an Einfluß und Vermögen, und konnte der Gedanke noch nicht aufkommen, daß die Erzeugung von Kindern ein Mittel für den Zweck des Gottesreiches oder für 30 Gottes Ehre sei. Diente der Geschlechtstrieb also keinem ewigen Zwecke, oder war es nicht der heil. Geist, der zu seiner Befriedigung mitwirkte, sondern eben nur das Fleisch, was bei ihm sich regte, so ergab sich, sogar abgesehen von der hellenistisch bedingten dualistischen Fassung des Unterschieds von Geist und Fleisch, die hier natürlich bei Paulus mit ins Spiel kommt, sowohl, daß es das eigentliche Ideal sein mußte, sich ganz zu ent- 35 halten, als auch, daß die Ehe nur als ein geringeres Übel, als ein von Gott der Schwäche zugestandenes Mittel zur Verhütung eines Schlimmeren, das nun freilich auch dann noch mit Maß und Ehrbarkeit gebraucht sein wollte 1 Ko 7, 5; 1 The 4, 4. 5; 1 Pt 3, 7, gewürdigt werden konnte. Daß Paulus so geurteilt hat, wird freilich auf protestantischer Seite noch immer wieder bestritten, so von Luthardt. Aber vergebens und sehr unnötiger 40 Weise. So gewiß er die Ehelosigkeit auch als etwas empfiehlt, was angesichts der Trübsale der Endzeit an sich das praktisch Zuträglichere ist 1 Ko 7, 26 ff., so sieht er doch in der Ehe in allen Fällen, nicht nur unter jenen Umständen und nicht nur in dem Fall eines besondern Berufs wie sein eigner 1 Ko 9, 5 ff., eine die Sorge für den Herrn beeinträchtigende Teilung durch weltliche Sorgen 7, 32—34, und nicht nur das, sondern er 45 erblickt speziell im sinnlichen Geschlechtsverkehr eine Beeinträchtigung der bestimmungsmäßigen leiblichen Heiligkeit 7, 1. 34, also in der Ehe einen an sich sittlich niedrigeren Stand. Ebenso entschieden allerdings tritt er dafür ein, daß für die, welchen die Gabe der Enthaltsamkeit fehlt, die Ehe nicht nur etwas Erlaubtes, sondern das Bessere ist 7, 9. Nimmt man aber diese seine Wertung der Ehe, wie man es muß, mit der unbedingten 50 Verwerfung der Hurerei zusammen, so ergiebt sich doch ein großer sittlicher Fortschritt und es ist so ungeschichtlich wie möglich wenn z. B. Ziegler dem Paulus seine niedrige Auffassung der Ehe vorrückt. — An diesen beiden Punkten geht Paulus über Christus hinaus. Denn dieser hat, wenn er Mt 19, 11. 12 vom Sichselbstverschneiden um des Himmelreichs willen und Lc 14, 26 von der Notwendigkeit für seine Jünger, auch sein Weib zu 55 hassen, redet, garnicht auf die sinnliche Seite der Ehe reflektiert und überhaupt nicht an sich der Ehelosigkeit den Vorzug gegeben, sondern im ersten Fall an besondere Berufe für das Gottesreich, die sie fordern, im zweiten an die innere Unterordnung der Ehe als eines weltlichen Gutes unter das ewige gedacht. Die späteren Schriften des NTs verraten das Fortwirken der paulinischen Gedanken, sowohl des Ideals der Virginität Apk 14, 4, was 60

sich auch im Ausschluß der Digamisten von den Gemeindeämtern zeigt 1 Ti 3, 2. 12; 5, 9; Tit 1, 6 als der Behauptung des Rechtes der Ehe gegenüber ihrem Verbot durch Asketen 1 Ti 4, 3—5, eine Stelle, in der der entscheidende religiöse Grundgedanke klar heraustritt, daß jede Gabe des Schöpfergottes an sich gut ist, objektiv durch Gottes Wort d. i. seinen Schöpferwillen, subjektiv durch die echte religiöse Aufnahme geheiligt.

Ein dritter Fortschritt ist die NTliche Anschauung vom Verhalten der Gatten zu einander. Zwar wird hier die rechtliche und soziale Unterordnung der Frau unter den Mann, die in den hellenistischen Welt noch bestand, und die jüdische Sitte, die ihrem öffentlichen Auftreten Schranken zieht, vorausgesetzt, und demgemäß vom Weibe Unterthänigkeit, Gehorsam, Ehrfurcht gegen den Mann als das Haupt gefordert Kol 3, 18; 1 Pt 3, 1—6; 1 Ti 2, 11. 12; Tit 2, 5; 1 Ko 14, 34, 35. Und zwar nicht nur aus Rücksicht auf die Eindrücke, die ein anderes Verhalten bei den Ungläubigen machen würde Tit 2, 5; 1 Pt 3, 1. 2, sondern auch aus der Empfindung heraus, daß diese Ordnung eine von Gottes wegen begründete sei. Denn sie wird gegen Emanzipationsgelüste der Frauen durch die schriftgelehrte Ausbeutung der Geschichte von der Erschaffung des Mannes und des Weibes 1 Ko 11, 3—15, und durch die Analogie des Verhältnisses zwischen Christus und der Gemeinde, auf welches die Ehe, wie sie bei der Schöpfung eingesetzt ist, eine Weissagung sein soll Eph 5, 22, ja sogar durch die Berufung auf die Schuld der Frau am Sündenfall 1 Ti 2, 11—14; vgl. Sir 2, 32 gestützt. Wirkt in diesen Hilfssätzen die jüdische Anschauung von der Minderwertigkeit des Weibes noch nach, so treibt doch die christliche Anschauung von der völligen sittlichen Gleichwertigkeit von Mann und Weib in Christo Ga 3, 28; 1 Ko 11, 11 zu einer Reihe von Forderungen, die die eheliche Gemeinschaft als eine nur durch die natürlichen Unterschiede verschieden gefärbte sittliche Gemeinschaft zwischen Gleichstehenden darstellen. Die Unterordnung der Frau unter den Mann wird zu einer Bethätigung der christlichen Würde und Freiheit idealisiert, wenn sie unter die allgemeine Christenpflicht sich Gott und Christus Kol 3, 18; Eph 5, 22—24 und gegenseitig in Liebe Eph 5, 21 unterzuordnen subsumiert wird. Ferner wird vom Mann gefordert, daß er seine Herrschaftsstellung zum Anlaß nehme, nicht um Rechtsansprüche geltend zu machen, sondern um Achtung und Liebe zu bethätigen und so die im höchsten Sinn doch vorhandene Ebenbürtigkeit der Frau anzuerkennen Eph 5, 25. 33; Kol 3, 19; 1 Pt 3, 7. Endlich stellt Paulus beide Teile in ihrem Rechte zu den wichtigsten Entschlüssen gleich, hinsichtlich der Trennung der gemischten Ehe 1 Ko 7, 12 f. und hinsichtlich des ehelichen Umgangs 7, 4 f.

Die **alte Kirche** hat es vermocht, die NTlichen Ideen über die Ehe, die einen Fortschritt bezeichnen, in Anschauung und Sitte in immer weitern Kreisen zur Herrschaft zu bringen. Es betrifft dies die Verpönung alles außerehelichen Geschlechtsverkehrs und speziell der ehelichen Untreue, die Unauflöslichkeit der Ehe, die Vertiefung der sittlichen Lebensgemeinschaft zwischen den Gatten. Sie vermochte, wozu die Moralphilosophie zu schwach gewesen war, weil sie stärkere Motive als die der bloßen ethischen Reflexion in Bewegung setzte: unmittelbare religiöse Gefühle, Ehrfurcht vor dem göttlichen Gebot und Furcht vor ewiger Strafe, die Macht der idealen Sitte und der strengen Bußzucht der kirchlichen Gemeinschaft, die für ihre Glieder das Höchste bedeutete, täglich sich ausdehnte und schließlich sogar die Gesetzgebung des Staates beeinflußte. Die Unzucht wurde mit Abfall und Mord auf gleiche Stufe gestellt und es kostete schwere Kämpfe, bis Kallist damit durchdrang, daß der Bischof den zur Buße Willigen überhaupt diese Todsünde vergeben könne. Die verbreitete losere Nebenform der Ehe, das dauernde Konkubinat mit einer Frau, deren Stand oder Vermögen sie nicht zur Ehefrau und Mutter von Erben qualifizierte, ward unbedingt verurteilt. Die gegenseitige fides der Gatten wurde seit Augustin unter den drei gottverliehenen Gütern der Ehe aufgezählt. Die Ehe bekam eine größere Weihe und Heiligkeit dadurch, daß die Eheschließung, die immer ein privater Akt gewesen war und längst ein rein bürgerlicher geworden war, jetzt einen öffentlichen Charakter erhielt, sofern schon nach Ignatius' und Tertullians Zeugnis ihre kirchliche Gutheißung gefordert wurde, und sich wieder in religiösen Formen vollzog, indem die Neuvermählten bei der Eucharistie Opfergaben brachten und dadurch die Fürbitte der Gemeinde, bald auch priesterliche Segnung und so die göttliche Bestätigung ihres Bundes erlangten (Tert. ad ux. II, 9 matrimonii quod ecclesia conciliat et confirmat oblatio et obsignatum angeli renunciant, pater ratum habet). Diese Weihe der Ehe steigerte es, daß sie seit Augustin als ein Sakrament galt. Sie fällt ihm unter den Begriff eines solchen d. i. eines Zeichens unsichtbarer Güter, sofern sie nach Eph 5 ein Bild der Vereinigung Christi mit der Gemeinde ist. Wie nun diese eine unauflösliche ist, so

bedeutet der sakramentale Charakter der Ehe ihm den Rechtsgrund für die Behauptung ihrer Unauflöslichkeit auch in dem Fall, daß ihr Zweck — Kindererzeugung — unerfüllt bleibt, oder daß sie durch Untreue gebrochen wird (auf Eph 5 begründet schon Tertullian den gleichen Satz de exh. cast. 5). Der Gemeinschaft der Gatten kam es zu gute, daß Mann und Frau nicht nur die religiösen Übungen, sondern auch die spezifisch christlichen sittlichen Thätigkeiten, die Werke der Barmherzigkeit auf dem Fuße der Ebenbürtigkeit, ja unter Auszeichnung der Frau gerade auf diesem Gebiete teilten, daß durch die Gemeinschaft des Glaubens zwischen ihnen eine Gemeinschaft gerade ihrer eigentlichen Lebensinteressen begründet wurde, wie dies Tertullians Schilderung des Glückes einer von der Kirche besiegelten und in solcher Gemeinschaft religiösen und sittlichen Thuns geführten Ehe veranschaulicht ad ux II, 9: quale iugum fidelium unius spei, unius voti, unius disciplinae, unius servitutis? Ambo fratres, ambo conservi, nulla spiritus carnisve discretio. Atqui vere duo in carne una. Ubi caro una, unus et spiritus. Simul orant etc. Von Anfang an 1 Ko 7, 39 ist aber in der Kirche darauf hingearbeitet worden, daß neue Ehen nur mit Christen geschlossen würden, und zwar nicht nur weil man die Gefahr fürchtete, daß der christliche Teil in der Ausübung seiner religiösen Pflichten gestört und zu heidnischem Wesen gezwungen würde, sondern auch weil man die Geschlechtsverbindung mit einem Ungläubigen als Profanation des Leibes, des Tempels Gottes und der Glieder Christi empfand Tert. ad ux. II, 3.

Trotz der Erfahrung, daß die christliche Ehe darauf angelegt ist, jenes spezifische sittliche Gut innigster religiös-sittlicher Gemeinschaft zu entwickeln (auch Augustin erwähnt de bono conj. III, 5 diesen spezifischen ordo charitatis unter den Gütern der Ehe), kommt es aber zu keiner rechten Würdigung der sittlichen Bedeutung der Ehe für den Christen.

Zwar der ehrfürchtige Glaube an den Schöpfergott des ATs und die Thatsache, daß Christus mit dem Verbot der Scheidung und dem Besuch der Kanahochzeit die Schöpferordnung bestätigt, Aug. de bono conj. 3 ließ die gnostische prinzipielle Verwerfung der Ehe als Undank und gottlosen Haß gegen den Schöpfer Clem. Al. strom. III, 3, als destructio creatoris Tert. adv. Marc. I, 39 abweisen. Mit dem Anschluß an das AT war aber auch gegeben, daß eine andere Zweckbestimmung der Ehe als die Gen 1 ausgesprochene und der Antike geläufige, die Erzeugung von Kindern garnicht zur Erwägung kam, höchstens, daß Clemens Al. in seinem engen Anschluß an die besten griechischen Gedanken auch noch die *οἴκου κηδεμονία, εἰς ἣν βοηθὸς ἐδόθη ἡ γυνή* Str. III, 12 erwähnt. Den höheren Zweck, dem die gottgewollte Vermehrung des Menschengeschlechtes dient, formuliert Augustin als den der Ermöglichung des hohen Gutes heiliger Freundschaften de bon. conj. 9. In diesem Zusammenhang besteht man denn auch darauf, daß die Ehe wirklich ein Gut und nicht bloß im Vergleich mit der Hurerei das geringere Übel sei. Aug. ib. 5, selbst Tert. adv. Marc. I, 29. Und man tritt auch dafür ein, daß der Beischlaf an sich nichts Unreines sei, so sehr man durchweg, weil er nicht ohne sinnliche Begierde und Lust geschieht, die Empfindung des Neupythagoräismus teilt, daß er thatsächlich entheilige, und so sehr man deshalb fordert, daß er nur zum Zweck der Kindererzeugung geschehe. Auch der am wenigsten asketisch gestimmte Clemens sagt doch *καὶ δι᾽ αὐτὸ τὸ καλὸν ἐγκράτειαν ἀσπαζόμεθα, τὸν νέων τοῦ πνεύματος ἁγιάζοντες,* Str. III, 3; folgerecht, weil ihm *ἐγκράτεια ἡδονῶν* das Ideal ist VII, 12 und weil ihm der Grundsatz gilt *μηδὲν κατ᾽ ἐπιθυμίαν ποιεῖν* III, 6. Aber er rühmt doch das Zeugen als eine Aehnlichkeit mit Gottes Schöpferthätigkeit Paed. II, 10 und vertritt gegen die *μιαρὰν εἶναι τὴν συνουσίαν λέγοντες* den Grundsatz *ἁγία ἡ γένεσις δι᾽ ἣν ὁ κόσμος συνέστηκε* Str. III, 6, läßt dann freilich in der Ehe nur denjenigen Gebrauch der Geschlechtsglieder als „vernunftgemäß" gelten, der aus der bewußten Absicht der Zeugung geschieht und fordert Enthaltung in der Schwangerschaft Paed. 10. Ganz wie dem Griechentum hat ihm die Ehe mit der Geschlechtsliebe nichts zu thun. Er fordert *μὴ ὡς ἐρωμέναις χρῆσθαι ταῖς γαμεταῖς* Str. II, 23. Von einer Idealisierung der letzteren durch die Ehe weiß er nichts. Es zeigt sich hier wie auch sonst bei ihm der Einfluß des cynisch-stoischen Grundsatzes, daß ein Genuß nur soweit vor der Vernunft besteht, als er das notwendige Mittel zu einem notwendigen Zweck sei. Tertullian, dem Heiligkeit und Enthaltung dasselbe ist, dem sie einen um so höheren Grad hat, je früher sie eingetreten de exhort. cast. 1 und der sich zu dem Satz versteigt et ipsae (nuptiae) ex eo constant, quod est stuprum ib. 9, spricht doch gegen Marc. I, 29 so, als ob nur die intemperantia die Ehe beflecke. Vgl. de anima 27 concubitum libido, non condicio foedavit. Excessus non status est impudicus. Augustin, dem die gegenwärtigen, Scham erweckenden Bedingungen des Geschlechtsverkehrs, die unwillkürliche Bewegung der

Geschlechtsglieder und die damit verbundene intensive Lust eine Folge der Sünde sind de nupt. et conc. 7. 9 erklärt doch: conjugalis concubitus generandi gratia non habet culpam, concupiscentiae vero satiandae, sed tamen cum conjuge, propter thori fidem venialem habet culpam [propter nuptias ignoscitur] de bono conj. 6. 5 Ja, er betont nicht nur, daß ex malo libidinis aliquod boni faciat copulatio conjugalis, weil sie ad propagandae prolis redigitur honestatem, sondern auch, daß der Gedanke an die künftige Vater- und Mutterschaft der Begierde etwas von verecundia und gravitas beimische ib. 3

Aber trotzdem ist es so gut wie einhellige Anschauung der alten Kirche, daß die Ent- 10 haltsamkeit der im Vergleich mit dem ehelichen höhere Stand und jedem Christen, der sich zu enthalten vermag, anzuraten sei, daß die Ehe dagegen etwas nur eben Erlaubtes sei und zwar als ein Mittel gegen die Unzucht, das der Christ brauchen darf, welcher sich nicht enthalten kann. Auf der zweiten Ehe vollends ruhte, wenn auch ihr Verbot sich nicht durchsetzen ließ, der Makel, daß sie als Zeichen eines Übermaßes von 15 sinnlicher Begierde galt; denn ihre Bezeichnung als Untreue gegen den ersten Gatten ist wohl nur ein dialektisches Argument. Diesen Stand des Urteils bezeugt niemand besser als Clemens Al. Obwohl ihm selbst die Enkratie etwas Gutes nur ist, wenn sie nicht aus Haß gegen Fleisch und Natur, sondern aus Furcht und Liebe zu Gott entspringt Str. III, 5, obwohl er die Eunuchen vor Verachtung der Verheirateten 20 warnt, es für eine Sache sittlich indifferenter individueller Wertschätzung ansieht, ob jemand das kinderlose Leben oder die Beschwerden der Kindererziehung für das größere Übel hält und deshalb ehelos bleibt oder die Ehe wählt, wenn er dies nur mit Vernunft thut, d. h. um Kinder zu zeugen II, 23, III, 8, ja obwohl er behauptet, daß die Vollkommenheit, die über Schmerz und Furcht erhabene Liebe zu Gott sich im ehelichen und häuslichen 25 Leben besser zeige, als im einsamen VII, 12, so giebt er doch als gemeinchristliche Ueberzeugung eine Abstufung der Wertschätzung zwischen Eunuchie und Einehe an: jene *μακαρίζομεν*, dieser *σεμνότητα θαυμάζομεν*. Die zweite Ehe aber ist ihm ein Zurückbleiben hinter der Vollkommenheit, die dem Evangelium entspricht III, 1.

Was dies Urteil hervorrief, war aber keineswegs nur das asketische Ideal als solches, 30 die Scheu vor der sinnlichen Lust, sondern der Umstand, daß die eschatologische Spannung daran hinderte, einen positiven sittlichen Zweck, der die Ehe grade dem Christen als solchen empfohlen hätte, zu erkennen. Wenn Tertullian die möglichen Motive der Ehe durchmustert, Begierlichkeit des Fleisches, Wunsch nach Steigerung von Besitz, Ehre, Einfluß, Verlangen nach Kindern, so kommt er zu dem Ergebnis, daß für einen Diener Gottes 35 keines von ihnen passe, sondern, daß es ein Unterliegen bedeute, wenn er einem von ihnen folge. Und da seis denn an einem Mal mehr als genug. Quid gestiamus liberos gerere, quos cum habemus praemittere optamus, respectu sc. imminentium angustiarum, cupidi et ipsi iniquissimo isto saeculo eximi . . . Nimirum necessaria suboles servo Dei. Satis enim de salute nostra securi sumus, ut 40 liberis vacemus: quaerenda nobis onera sunt ad ux. I, 5. Posteritatem recogitant christiani, quibus crastinum non est? Haeredes Dei servus desiderabit, qui semetipsum de saeculo exhaereditavit? de exh. cast. 12 Augustin weist den Appell an das Beispiel der Patriarchen mit der Erklärung zurück, daß damals die Heiligen hätten ehelich werden müssen, um das Gottesvolk fortzupflanzen, jetzt sorgten schon 45 die Ehen der Nichtenthaltsamen und der verbotene Umgang dafür, daß non desit numerositas prolis, unde sanctae amicitiae conquirantur. So stark er es betont, daß christliche Eheleute von der Absicht geleitet sein müssen generandi regenerandos de nupt. 5 und daß sie ihre Kinder religiös zu erziehen haben, der Gedanke kommt ihm garnicht, daß das natürliche Band zwischen Eltern und Kindern ein spezifisches Hilfsmittel 50 für die Erziehung zur Gotteskindschaft sei. Sondern er erklärt Nunc nullus pietate perfectus filios habere nisi spiritualiter quaerit de bon. conj. 19 Etiam propter solos filios connubia copulare cupientes, ut ampliore continentiae bono potius utantur, admonendi sunt ib. 9. 10. Auf die Besorgnis aber, daß die Menschheit aussterben müßte, wenn alle enthaltsam würden, erwidert er: utinam omnes 55 hoc vellent . . multo citius Dei civitas compleretur et acceleraretur terminus saeculi de nupt. et conc. 15. In der gleichen Weise schlagen Eusebius, Hieronymus, Chrysostomus die Instanz der Patriarchen u. s. w. mit dem Hinweis auf die Nähe des Weltendes nieder. Je länger je mehr wird freilich dieser Gedanke zu einem lediglichen dialektischen Verteidigungsmittel des selbstständigen asketischen Ideals.

Hieraus ergiebt sich denn mit Notwendigkeit, daß für Christen der Ehe nur insofern sittlicher Wert zuerkannt werden konnte, als sie ein Mittel gegen die Gefahr der Unzucht ist. **Unde mihi videtur hoc tempore solos eos, qui se non continent, conjugari oportere. Aug. de bono conj. 10.** Das ist denn freilich im Grunde eine Zurücknahme ihrer Anerkennung als eines positiven sittlichen Gutes. Derselbe Tertullian, 5 der **adv. Marc. I, 29** sagt: **sanctitatem . . praeferamus non ut malo bonum, sed ut bono melius** zieht denn auch **ad ux. I, 3** offen die Konsequenz: **quale hoc bonum est, oro te, quod mali comparatio commendat.** Und Augustin kommt thatsächlich auf das Gleiche hinaus, wenn er die Bewahrung der drei Güter der Ehe, **proles fides sacramentum** als die Regel der Ehe bezeichnet **qua vel naturae decoratur fecunditas** 10 **vel incontinentiae regitur pravitas. In cen. 7.** Die Ehe wird denn um so mehr herabgedrückt, als man die Enthaltsamkeit nicht nur als die Anticipation des künftigen engelgleichen Lebens verherrlicht, sondern auch als das geistliche und darum unvergleichlich höhere Gegenbild der Ehe, als Liebes- und Lebensgemeinschaft mit Gott und Christus in überschwänglichen Tönen preist. So schon **Tert. ad ux. I, 4 malunt Deo nubere,** 15 **Deo speciosae, Deo sunt puellae. Cum illo vivunt, cum illo sermocinantur ac iam in terris de familia angelica deputantur.** Wie sehr bei diesem Urteil über die Minderwertigkeit der Ehe die Gesinnung außer acht blieb, zeigt sich darin, daß Tertullian und Hieronymus sich nicht scheuen, das Argument des absterbenden Heidentums gegen die Ehe aufzunehmen, sie führe eine Menge Beschwerlichkeiten mit sich, und daß der begeistertste 20 Lobredner der Virginität, Hieronymus, nichts weniger als mit der Gabe der Enthaltsamkeit ausgestattet ist, sondern sich im steten Kampf mit der sinnlichen Begierde verzehren muß. Das asketische Ideal sucht dann auch in der Ehe selbst sich nach Möglichkeit durchzusetzen. Die Ehe zwischen Maria und Joseph gilt als ideale Ehe. Schon Augustin beweist mit ihr, daß auch bei gegenseitigem Gelöbnis völliger Enthaltsamkeit eine wahre 25 Ehe vorhanden ist, **de nupt. et conc. 12.** Je eher die Gatten damit beginnen, desto besser sind sie **de bono conj. 22** (schon bei Hermas findet sich der Gedanke an ein geschwisterliches Leben mit der Gattin). Daß die kirchliche Gesetzgebung die Einschränkung des ehelichen Umgangs durch die Rücksicht auf gottesdienstliche Zeiten u. dgl. forderte, nährte die Vorstellung, daß er an sich etwas Unreines sei. 30

Die Ideale nun, in denen die eschatologische Spannung der Urchristenheit mit den asketischen Velleitäten der absterbenden Antike zusammengetroffen war, behielt die Kirche auch da bei, als sie mit der Aussicht auf eine lange Zukunft auf Erden und mit der Aufgabe einer christlichen Erziehung der Völker zu rechnen gelernt hatte, aber sie benutzte sie jetzt, um in den Vertretern der höheren Vollkommenheit die weltfreien und darum 35 tauglichen Organe für die Verwirklichung der kirchlichen Weltherrschaft zu gewinnen, die ihr die Form oder wenigstens das unentbehrliche Mittel der Herrschaft des Reiches Gottes auf Erden war. So blieb die Wertschätzung der Ehe im Vergleich mit der Heiligkeit der beiden großen ehelosen Stände, der Mönche und der im Cölibat lebenden Priester, eine niedrige. Dies reflektiert sich auch in der Lehre der Scholastik, die Augustins Gedanken fortpflanzt und 40 auch insofern fortbildet, als sie aus dem sakramentalen Charakter der Ehe folgert, daß die Eheleute durch die Schließung der Ehe, d. i. nicht erst durch die priesterliche Segnung, sondern durch die Aussprache des Consensus eine Gnadenkraft bekommen, die sie befähigt **ad ea operanda, quae in matrimonio requiruntur,** nämlich die Einschränkung des Geschlechtstriebes durch seine Zweckbeziehung auf die drei Güter der Ehe: auf die Erzeugung 45 und christliche Erziehung von Kindern, die Leistung der gegenseitigen Treue; die Bewahrung der Unauflöslichkeit der Ehe. Thom. **suppl. qu. 42 art. 3 Bonav. in Sentt. 4, 26 a. 2 qu. 2.** Obwohl die Ehe **in officium naturae, ad unam generationem et prolis educationem et ad vitam domesticam** und nach dem Fall **in remedium peccati** von Gott eingesetzt ist, ist sie doch nicht allgemeine Pflicht, weil sie die **vita** 50 **contemplativa** hindert, der sich eine Anzahl im Interesse der Menge widmen müssen. Thom. **qu. 41 a. 2.** Ja, sie stellt nur eine Konzession **per indulgentiam** an die Schwachen dar; der eheliche Akt ist nach christlichem Urteil, weil dem hurerischen materiell gleich, schimpflich und geschieht auch nach Aristoteles nur **cum quadam rationis jactura.** So bedarf die Ehe der „Entschuldigung“, die sie durch die Bewahrung jener Güter erhält, 55 **qu. 49 a. 1.**

Die Folge dieser Anschauungen war eine große Unkeuschheit zunächst in den beiden heiligen Ständen, wo sie teils als öffentliches Ärgernis ausbrach, teils als heimliche Not die Gewissen beschwerte, und weiterhin unter den Laien, da durch die Sittenlosigkeit der Mönche und Geistlichen wie durch die Geringschätzung der Ehe die Sitten sich zersetzten. 60

Die Uebelstände wurden gesteigert einerseits durch die gegen Ende des Mittelalters aufgekommene „grobianische“ Richtung der Litteratur, die in Derbheiten, Zoten und Verunglimpfung der Frau sich gefiel, und durch die humanistische Erneuerung heidnischer Laszivität und Eheverachtung andererseits.

5 Im Gegensatz zu dieser religiösen und weltlichen Verachtung der Ehe und im Interesse der Bekämpfung der durch sie hervorgerufenen Sittenlosigkeit ist Luther für die volle Ehre des Ehestandes eingetreten und hat sie dabei in ein ganz neues Licht gestellt. Diese veränderte Schätzung der Ehe ist aber nicht etwa von einer veränderten Beurteilung der Geschlechtslust ausgegangen. Luthers erster Sermon vom ehelichen Stand von 1519 10 reproduziert vielmehr die augustinisch-scholastische Ansicht, daß die beim ehelichen Umgang unvermeidliche Lust eine Folge des Sündenfalls sei und durch die drei Güter der Ehe „wider erstattet und nit verdamplich“ werde (EA deutsche Werke 16, 59ff.). Und das ist stets seine Meinung geblieben. Vgl. 16, 541 „aber mit all diesem Preis des ehelichen Lebens will ich nicht der Natur geben haben, daß kein Sünde da sei“. Darum betont 15 auch er es stark, daß die Ehe ein „Spital der Siechen“, ein „Arzenei“ sei 3, 520 (so noch 1544). Sie ist ein „nöthiger Stand“ 21, 72 für alle, die nicht die Gabe der Enthaltung haben. Aber durch die Erfahrung grade an den ehelosen Ständen belehrt und in unbefangener Würdigung dessen, daß es sich hier um „Natur und nicht Willkür“ handelt, um einen von Gott der Natur eingepflanzten Trieb der Fortpflanzung, der sich so wenig 20 wehren läßt, wie andre Triebe, behauptet er, daß es nur „seltzam“ Leute sind, die durch hohe natürliche Gabe fähig sind, außer der Ehe keusch zu bleiben. Darum warnt er sich solchen Wunderwerks zu unterwinden: wer der Gabe nicht gewiß ist, „der denke nur zum ehelichen Leben“ 16, 512. Aber schon unter diesem Gesichtspunkt weiß er die Herrlichkeit des Ehestandes zu zeigen. Während die Hochschätzung der ehelosen Stände als heiliger 25 auf dem doch nie zum Ziele führenden Wahn beruht, durch selbsterwählte Leistungen, die kein Gotteswort für sich haben, Gottes Gefallen zu gewinnen, ist der Ehestand ein solcher, von dem es wirklich gewiß ist, daß er „Gott gefällt mit allem seinem Wesen, Werken und Leiden und was drinnen ist. Nu sage mir: wie kann ein Herz größer Gut, Fried und Lust haben denn in Gott, wenn es gewiß ist, daß sein Stand, Wesen und 30 Werk Gott gefällt?“ 16, 531. Denn er ist „Gottes Gestift und hat Gottes Wort“ 18, 90, in unser Natur gepflanzt 3, 566, im Paradies eingesetzt, durch das 4. Gebot bestätigt und durch das 6. bewahrt 21, 70. Diese Gewißheit, daß jeder seinen Mann oder sein Weib als Gottes Geschenk ansehen darf, giebt ein gutes Gewissen im Gebrauch der Ehe und ist ein Schutz wider alle Versuchungen zur Untreue. Alle die geringen Werke, die Beschwerden 35 und Mühen der Ehe, um deren willen die Vernunft den Ehestand verachtet und die Luther gegenüber der weltlichen Rechnung auf Wollust in der Ehe sehr entschieden betont, werden zu etwas unvergleichlich Köstlichem durch die Gewißheit, daß Gott Gefallen daran hat 16, 531ff., 18, 90ff. Und dazu kommt ihm, daß die Ehe gradezu einen keuscheren Sinn erzieht als die Ehelosigkeit: „ob sie gleich des Werks sich enthalten, so sticken sie doch im 40 Herzen voll unkeuscher Gedanken und böser Lust, daß da ein ewiges Brennen und heimlichs Leiden ist, welches man im ehelichen Leben umgehen kann“ 21, 71.

Indem er so der Ehe als einer göttlichen Naturordnung die Ehre gegeben haben will, bekämpft er alle willkürlichen Beschränkungen des Naturtriebes im Namen des göttlichen Gesetzes: was Gott zusammengefügt hat, soll der Mensch nicht scheiden“, opp. v. a. V, 94. So 45 die Klostergelübde und den Priestercölibat, die Ausdehnung der Ehehindernisse über das mosaische Gesetz hinaus, das Verbot der Wiederverheiratung der Gatten, die infolge Ehebruchs oder einer analogen Schuld des andern Teils geschieden sind, das Verbot des ehelichen Umgangs an heiligen Tagen, die Bemäkelung der Digamie. Kurz, er bekämpft die Heuchelei, die um einen äußern Schein der Heiligkeit zu erwirken, Verbote giebt, welche 50 thatsächlich die Unsittlichkeit steigern. Aus dieser Absicht sind auch die berufenen Mißgriffe zu erklären, die er begangen hat, um der Not solcher abzuhelfen, denen ihre Ehe durch Impotenz des Gatten oder hartnäckige Weigerung der Pflicht den Schutz gegen die Hurerei nicht bietet. Wie wenig er aber darum die sittliche Beherrschung des Naturtriebes in der Ehe für unnötig oder, wo sie Gottes Gebot fordert, für unmöglich gehalten, 55 zeigt seine Forderung, die Ehe nicht zum Saupfuhl zu machen, sondern Maß zu halten, und seine Erwartung, daß wirkliche Christen dies Maß von selbst ohne die im Katholicismus übliche ungesunde casuistische Anleitung finden werden, seine Vertiefung der Forderung der „Treue“ zu der der Liebe und Eintracht, die allein und von selbst Lust zur Keuschheit macht 21, 72, seine Abweisung des Gedankens, daß Krankheit des Gatten, die ihn zur 60 ehelichen Pflicht untüchtig macht, ein Scheidungsgrund sei; „diene Gott in dem Kranken

und warte sein, denke, daß dir Gott an ihm hat Heilthum in dein Haus geschickt . . gewißlich wird er dir Gnade geben" 16, 528. Kurz, Luther hat das Recht der Naturseite der Ehe reklamiert, ohne der Natur die Herrschaft in ihr zuzusprechen.

Aber ihre eigentliche Herrlichkeit hat er auf den sittlichen Zweck begründet, zu dem Gott „Mann und Weib unterschiedlich geschaffen" 21, 70 und auf die sittlichen Güter, 5 die zu entwickeln ihre „Art" ist, darauf, daß sie „reich ist an guten Werken". Ihr Zweck, „ihr End und fürnehmlich Amt" ist, daß Kinder nicht nur erzeugt, sondern aufgezogen werden in der Furcht Gottes und zu Gottes Dienst und Ehre, nicht bloß als Erben oder zur eigenen Lust 16, 64. Das hat Augustin schon gesagt und die Scholastik überliefert. Aber erst Luther hat die rechte Folgerung daraus gezogen, daß kein Stand vor Gott 10 besser ist als der eheliche, daß insbesondere der Keuschheitsstand „an ihm selber viel geringer" sei, obwohl er „auf Erden" weniger Sorge und Mühe habe und, wie er 1522 noch sagt, „daß predigen und Gottes Wort warten" könne 16, 539. Diese Folgerung vollzieht sich durch drei Mittelgedanken. 1. Gott mag nichts lieberes geschehen, „denn Seelen erlösen", darum ist Kinder so erziehen das alleredelste, teuerste Werk, gegen 15 das alle kirchlichen Leistungen nichts sind. „Vater und Mutter sind der Kinder Apostel, Bischof, Pfarrer" 16. 538. 65. 2. „Gott, der Christenheit, aller Welt mögen sie kein besser Werk und Nutz schaffen" 16, 65. „Es liegt Gott alle Macht daran, daß man Leute ziehe, die der Welt dienen und helfen zu Gottes Erkenntnis, seligem Leben und allen Tugenden, wider die Bosheit des Teufels zu streiten 21, 70. „Danach folgen allererst die 20 rechten großen guten Werke, daß aus diesem Stand als aus einer Quellen allerlei Personen kommen, durch welche Land und Leute regiert, und beschützet, die Kirche mit Predigern und andern Dienern versorgt und alle Aemter in der Welt und unsers Herrn Christi Reich bestellet werden" 3, 522, „diesen Stand hat unser Herr Gott selbst hoch gesetzt und einen Brunn und Quell aller andern Stände auf Erden gemacht" 1, 167. 3. „Sonderlich im Ehestand" werden die Kinder zu Gottes Furcht, Ehr und Tugend gezogen 3, 522. 25 „Wo Gott die Seelen in den Schooß giebt, vom eigenen Leibe erzeugt, an welchen sie können alle christliche Werk üben" 16, 538, „da gehet Fleiß, Sorg, Treu und Lieb auf das reinest von ganzem Herzen und wird ihnen nicht sauer, sie haben noch Lust und Verlangen danach" 3, 522. „Vater und Mutter sind Gott ganz ähnlich in ihrem 30 Amt gegen den Kindern und ist uns in ihnen abgemalet das göttlich und väterlich Herz gegen uns". — Hier ist endlich die Erkenntnis aufgegangen, die der Kirche schon hätte aufgehen sollen, als die eschatologische Spannung nachließ, und ihr die weltgeschichtliche Aufgabe des Christentums klar wurde, die Erkenntnis, warum der natürliche Zweck der Ehe, Erzeugung und Erziehung von Kindern, grade für Christen eine Aufgabe von dem 35 höchsten sittlichen Werte ist. Weil Gott mit der Menschheit auf Erden noch einen Zweck verfolgt und zu dessen Erfüllung in Kirche, Staat und allen Ständen rechte Diener braucht, so ist nicht nur die Bekehrung der Menschen, die ohnehin geboren werden, sondern auch die Erzeugung immer neuer Generationen recht eigentlich sein Wille. Zur christlichen Erziehung aber taugt niemand so wie die eignen Eltern, weil ihre natürliche Liebe ein 40 mächtiger Antrieb für sie selbst und für die Kinder die verständlichste Darstellung der göttlichen Liebe ist. Christliche Eltern haben grade die Würde und vollbringen die Werke, die das wahrhaft Wertvolle am geistlichen Stande sind. Mit dieser Zweckbestimmung der Ehe ist es freilich als eine Übereilung erwiesen, was Luther im Streit wider die willkürliche katholische Einschränkung der Natur behauptet hatte, daß ein Christ auch mit einem 45 Nichtchristen in die Ehe treten dürfe, weil „die Ehe ein äußerlich leiblich Ding ist, wie andere weltliche Handthierung" 16, 519.

Weiter beruht es für Luther, daß der Ehestand „ein echter himmlischer, geistlicher und göttlicher Stand gegen dem geistlichen Stand" ist, darauf, daß derselbe eine spezifische „Schule" des Glaubens und der Liebe ist, indem er „von der Natur der Art ist", den 50 Menschen in beides hineinzutreiben. Eine Schule des Glaubens, weil die Sorgen und Nöte, die er mit sich bringt, dazu treiben sich an das bloße Wort Gottes zu hängen und bei Gott Hilfe zu suchen. Der rechten Liebe, weil nicht nur die Liebe zu den Kindern, die sie christlich erziehen will, sondern auch die Liebe zwischen den Eheleuten „ein großer hoher Gottesdienst ist", „der guten Werke eins, welches Gott geboten und in der Natur hat bleiben 55 lassen und mit seinem hl. Geist dazu hilft, daß mans recht leiste und nit damit müde werd", und weil das Eheleben zur Übung dieser Liebe in gegenseitiger Teilnahme, Aufopferung und Geduld unablässig Anlaß giebt 51, 22 ff. 520 ff. Im Ehestande ist also grade die beste Gelegenheit geboten, das zu erreichen, um dessentwillen der Katholicismus die **vita contemplativa** ihm als das Höhere gegenüberstellt, das Leben in der ewigen Welt: **ibi** 60

vivit Isaac in quotidiano et summo sacrificio fidei ac vivit in mundo sine mundo et extra mundum opp. ex VI. 249.

Luthers klarer Blick für das wahrhaft Sittliche, bei dem es zuerst auf die Gesinnung und bei den Werken auf das Nutzbringende ankommt, und sein offener Sinn für die gottgeschaffene Natur, für ihr Recht und für ihre sittlichen Triebe, hat diese höhere Wertung der Ehe herbeigeführt, die so gewiß im Sinne des Christentums ist, als sich in ihr die Überzeugung, daß der Mensch ganz für den ewigen und doch schon in der Zeit anzubahnenden Zweck des Gottesreiches zu leben hat, mit dem Glauben zusammenschließt, daß der Schöpfergott die Natur als Mittel für seinen ewigen sittlichen Zweck geordnet hat.

Wenn Luther hier der Ehe so die volle christliche Ehre erwies, so hatte er bei der Gemeinschaft, die obwohl an sich leiblicher oder weltlicher Natur doch zu so Hohem die beste Gelegenheit giebt, schlicht und einfach die Durchschnittsehe vor Augen, wie sie an dem Geschlechtstrieb oder auch der geschlechtlichen Neigung, an ökonomischen und Familieninteressen ihre Motive hat. Ein weiterer Fortschritt fand statt, die allgemeine sittliche Idee der Ehe wurde vertieft, das innere Recht der christlichen Verbote jeden außerehelichen Geschlechtsverkehrs und der Scheidung aus der Natur der Sache erwiesen und so von dem Schöpfungsbericht unabhängig gemacht, auch die Idee der christlichen Ehe bereichert, als die in der Sphäre des Protestantismus herausgebildeten, aber zu selbstständiger Geltung gelangten Gedanken der sittlichen Persönlichkeit und der sittlichen Eigentümlichkeit auf sie angewandt wurden.

Die Idee des unbedingten Wertes der Persönlichkeit ist zuerst von **Kant** und **Fichte** ergriffen. Indem beide von ihr aus die Befriedigung des Geschlechtstriebes ins Auge fassen, kommen sie zu dem Ergebnis, daß diese nur dann nicht unsittliche Erniedrigung bezw. Selbsterniedrigung des Weibes zur Sache ist, wenn Mann und Weib sich einander persönlich ganz zu eigen geben d. h. in der monogamen lebenslänglichen Ehe. Ist dieser Gedanke bei Kant noch in der groben Vorstellung eines Vertrages zum lebenswierigen, wechselseitigen Besitz ihrer Geschlechtseigenschaften eingewickelt (Metaph. der Sitten 1797 S. 106 ff.), so führt Fichte schön aus, daß das Weib, ohne ihren sittlichen Charakter wegzuwerfen, sich nicht passiv, sondern nur in Thätigkeit d. h. aus Liebe, um den Mann zu beglücken, und daß sie sich nur ganz und auf ewig hingeben kann, und daß der Mann, will er sich nicht der Teilnahme an jenem Verbrechen mitschuldig machen, ihre Hingabe nur unter denselben Bedingungen annehmen darf, weiter, daß die Geschlechtsvereinigung, die an sich das Gepräge der tierischen Rohheit an sich trägt, in der Ehe einen ganz andern, dem vernünftigen Wesen würdigen Charakter erhält, eine gänzliche Verschmelzung zweier Individuen in Eins wird, endlich, daß die Ehe eine durch nichts andres zu ersetzende Schule der sittlichen Veredlung ist: „die unverheiratete Person ist nur zu Hälfte ein Mensch" (Sittenlehre 1798 S. 443 ff.).

In diesen beiden letzten Gedanken klingen bereits Gedanken an, die auf die von unsern großen Dichtern herbeigeführte deutsche Renaissance zurückgehen, die aber erst **Schleiermacher** deutlich und vollständig in der Ethik zur Geltung gebracht hat. Der eine ist der Gedanke einer völligen Durchdringung des Sinnlichen und Geistigen in der Geschlechtsliebe, wie er aus dem Gedanken einer Sittlichkeit folgt, die nicht auf bloßer Beschränkung der Sinnlichkeit durch das Gesetz, sondern darauf beruht, daß der Geist diese bildet und adelt. Schleiermacher hat später das Ideal der Keuschheit im weitesten d. h. für jeden sinnlichen Genuß geltenden Sinn so formuliert: „das sinnliche Wohlgefallen soll nicht fehlen, aber es soll niemals die Impulse geben und es soll an und für sich nichts sein als Rezeptivität und darf erst dann Spontaneität werden, wenn es durch den Geist hindurchgegangen ist", Christl. Sitte S. 611. In diesem Sinne, der von der neupythagoräisch-augustinischen Beurteilung der Geschlechtslust ebenso entfernt ist wie von der Behauptung des Rechtes der bloß ästhetisch sublimierten Sinnenlust, die in der Renaissance aufkommt und dann zum Kultus des Fleisches ausgewachsen ist, wird jenem Gedanken zugestanden werden müssen, daß er in der Linie des christlichen Urteils liegt, das die natürlichen Güter als solche nicht verneint, sondern anerkennt, sofern sie sich dem sittlichen Geist als Mittel unterordnen. — Der andere Gedanke, den Schleiermacher unter den Anregungen der neuen Bildung entwickelt hat, ist der der sittlichen Individualität. Nach ihm ist es die sittliche Aufgabe eines Jeden, nicht nur sich unter die Herrschaft des allgemeinen Sittengesetzes zu stellen und so sich zur sittlichen Persönlichkeit zu bilden, sondern auch die in ihm angelegte besondere Mischung der Elemente der menschlichen Natur so auszugestalten und mit dem Allgemeingiltigen zu durchdringen, daß er auf eine eigentümliche Art in sich die Menschheit darstellt. Dieser Gedanke hat im Zusammenhang des christlichen Urteils über

das gottgewollte Verhältnis von Natur und sittlichem Geist und in der Analogie der evangelischen Schätzung des besonderen Berufes als des gottgewiesenen Platzes und Mittels christlicher Sittlichkeit sein zweifelloses Recht. Aus ihm hat Schleiermacher in den Monologen den Konvenienzheiraten aus ökonomischen und andern äußeren Rücksichten es als die Idee der Ehe gegenübergestellt, daß zwei auf gegenseitige Ergänzung angelegte und sich 5 deshalb in geheimnisvoller Weise anziehende Individualitäten wie in der Freundschaft sich gegenseitig sittlich fördern, ja durch völlige Lebensgemeinschaft zu einem Willen, ja zu einem Wesen verschmelzen sollen. Wie Kant und Fichte verlegt er dem individualistischen Charakter der Zeit entsprechend den Zweck der Ehe ganz in das gegenseitige sittliche Verhältnis der Gatten und abstrahiert ganz von der göttlichen Naturbestimmung der Ge- 10 schlechtsgemeinschaft, der Fortpflanzung der Menschheit zu dienen. Hierin sind ihm die neueren theologischen Ethiker fast durchweg gefolgt. Ja er ist eine Zeit lang in der Gefahr gewesen, dies unzweifelhaft hohe und eventuell in der Ehe erreichbare sittliche Gut so zu verabsolutieren, daß er es für geboten hielt, der Aussicht auf seine Verwirklichung zu Liebe eine bestehende, der Idee nicht entsprechende Ehe zu lösen. Von Fr. Schlegel 15 an bis auf P. Heyse hat vollends die Idee der individuellen Wahlanziehung der Geschlechter dazu geführt, nicht nur die Trennung von Ehen, bei denen sie fehlt oder aufgehört hat, als das wahrhaft Sittliche, sondern sogar die Mitwirkung der Gesellschaft bei Eingehung der Ehe und die lebenslängliche Bindung als das Versprechen der Dauer eines Gefühls, das nicht in unserer Gewalt steht, als unmoralisch hinzustellen. Ihres ästhetischen 20 Nimbus entkleidet tritt dann der Wahn von dem Recht der wechselnden Leidenschaft des Einzelnen gegenüber der objektiven Ordnung der Gesellschaft bei Bebel auf, wenn er den Geschlechtstrieb wie jeden andern Naturtrieb behandelt sehen will und die Ehe der Zukunft als einen Privatvertrag darstellt, der aus keiner andern Rücksicht als auf die gegenseitige Neigung und ohne Dazwischentreten irgend eines Funktionärs geschlossen wird und 25 der als unnatürlich und darum unsittlich geworden gerade im Namen der Moral wieder zu lösen ist, sobald sich Unverträglichkeit, Enttäuschung, Abneigung herausstellen (Frau 337 ff.). Schleiermacher selbst hat in der philosophischen Ethik und der christlichen Sitte, die entstanden sind, als der sittliche Individualismus seine Korrektur durch das in der Not des Vaterlandes den Besten aufgegangene Verständnis für die sittliche Bedeutung 30 der Gemeinschaft gefunden hatte, nicht nur sich von Velleitäten in der letzteren Richtung, sondern auch von der zuerst genannten Überspannung eines wichtigen Momentes der Sache zum allein entscheidenden frei gemacht. Geschlechtsvermischung, Erzeugung und häusliche Erziehung als das spezifische Mittel zu echter Bildung der Gesinnung gehören ihm hier untrennbar zusammen, sodaß die erste nicht ohne die Absicht der zweiten und dritten statt- 35 finden darf. Aus dieser Zusammengehörigkeit folgert er die Verwerflichkeit der vagen Geschlechtsgemeinschaft, der Polygamie und der Lösbarkeit der Ehe, weil bei der ersten an Erzeugung und Erziehung gar nicht gedacht wird, bei der zweiten und dritten die Grundbedingung der Erziehung wahre und dauernde geistige Gemeinschaft der Eltern in Wegfall kommt. In der christlichen Sitte betrachtet er die Ehe sofort unter dem Gesichtspunkt des 40 verbreitenden Handelns, und stellt das Interesse, welches die christliche Kirche an der Ehe hat, ins Licht, wenn er ausführt, daß dieselbe gerade als Gemeinschaft erst unvollkommen organisiert sei, so lange sie nur aus einzelnen Personen verschiedenen Geschlechtes bestehe, statt aus christlichem Hauswesen und durch missionarische Bekehrung einzelner statt durch Erzeugung und Erziehung sich fortpflanze. Hier liegt seine Erkenntnis von der Bedeutung 45 des sittlichen Gemeinlebens für das Werden des Einzelnen zu Grunde. Außerdem wird in der Zeit, in welcher Fichte Pestalozzis Idee der Erziehung zur Selbstthätigkeit und mit ihr die Wiedergeburt der Nation nur in einer künstlich geschaffenen und isolierten Schulgemeinde glaubte verwirklichen zu können, Pestalozzis andere Erkenntnis auf ihr gewirkt haben, daß das Familienleben durch seine Natur darauf angelegt ist, den Kinder- 50 und Brudersinn zu wecken und großzuziehen, der die Grundlage aller christlich religiösen wie sittlichen Gemütsbildung ist. Ferner, so sehr ihm das Ideal bestehen bleibt, daß in die Ehe eine gegenseitige Ergänzung der Eigentümlichkeiten für das gesamte darstellende und wirkende Handeln stattfindet und daß beide Teile sich auf ganz eigentümliche Weise und unauflöslich aneinander gebunden fühlen (vgl. Sitte 345. 352), so erkennt er doch 55 an, daß die „individuellen Ehen" nicht die Regel bilden können, weil die Individualität sich noch nicht genug herausgearbeitet hat: das Einswerden der Gatten und die Unlöslichkeit der Ehe komme bei den Ehen im Charakter der Universalität durch den gemeinsamen Besitz der Kinder zu stande. Aber auch bei den individuellen Ehen, bei denen persönliche Wahlanziehung den Geschlechtstrieb leitet, weist er doch das Ideal der roman- 60

tischen Liebe, die absolute Einzigkeit, ab, weil sie eine in der Wirklichkeit gar nicht vorkommende Vollendung des Individuellen voraussetze und erkennt deshalb an, daß es so viel Formen individueller Ehe geben könne, als es Formen der Freundschaft geben könne. Endlich schließt ihm der Gemeinbesitz der Kinder wie der gegenseitige Personbesitz aus, daß die spätere Meinung, als ob mit einer andern Person eine vollkommenere Ehe möglich wäre, das sittliche Recht zur Trennung der Ehe begründe.

So sind es die beiden sittlichen Güter des sittlich erziehenden Familienlebens und der umfassendsten und innigsten Gemeinschaft gegenseitiger sittlicher Förderung und Ergänzung zweier Individualitäten, die als die nur durch den Unterschied und die Zusammengehörigkeit der Geschlechter möglichen sich in der Geschichte herausgebildet haben. Beide können nur in der monogamen und lebenslänglichen Ehe verwirklicht werden. Beide sind auch von den dem Wechsel ausgesetzten wirtschaftlichen und sozialen oder politischen Bedingungen unabhängig, die in der Geschichte als Motive der Ehe und bestimmter Gestaltung derselben gewirkt haben. Es sind Güter von allgemein menschlicher Art, die unter den verschiedenartigsten Bedingungen verwirklicht werden, und von so hohem Wert, daß sie, einmal erkannt, nicht wieder preisgegeben werden können. Zwar behauptet die Sozialdemokratie, daß das Familienleben mit der fortschreitenden Entleerung der Hauswirtschaft von ihren Aufgaben und mit der Verwandlung alles produktiven Privateigentums in kollektives, wegfallen und an die Stelle seiner wirtschaftlichen, pflegenden, geselligen, erziehenden Thätigkeiten öffentliche, ohnehin zweckmäßigere Veranstaltungen treten würden. Aber das Bedürfnis nach Individualisierung der materiellen Lebensbedingungen, der leiblichen und geistigen Erholung, der Trieb zum Familienleben, die Überlegenheit einer von der natürlichen Elternliebe beseelten Erziehung über die in künstlichen Gemeinschaften sind viel zu groß, als daß jene Perspektive auf Erfüllung rechnen könnte. Es eröffnet sich vielmehr eine ganz andere Perspektive: „die Familie wird aus dem unentfalteten Sozialmikrokosmus der Urzeit um so mehr zum Organ der Forterhaltung der leiblichen und geistigen Erneuerung des Personalbestandes und der Personalausstattung ausgestaltet werden, je mehr der soziale Körper sich auswächst; denn dann bleibt die Funktion, die nur sie verrichten kann, ihr allein übrig. Alsdann werden aber das Familienleben und der Haushalt der Mehrzahl individualisiert sein" (Schäffle, Bau und Leben des soz. Körpers, 2. A. I, S. 76). Was aber den Hinweis auf das angeblich vom Willen unabhängige Kommen und Gehen des Liebesgefühls anlangt, so bietet die Gemeinschaft der Gatten untereinander, und mit den Kindern mit der einzigartigen Fülle von Gelegenheiten zu sittlichem Liebesverkehr auch die Gewähr, daß bei treuer Benutzung derselben die natürliche Neigung, die sonst freilich leicht verfliegt, zu einer ob auch im Vergleich mit dem ursprünglichen Affekt ruhigeren, doch noch spezifisch warmen und stetigen Sympathie erhoben werden kann. So ergiebt sich aus der geschichtlichen Entwicklung, daß die beiden spezifischen sittlichen Güter der Ehe den ursprünglichen letzten Zweck der Schöpfung von Mann und Weib darstellen und daß deshalb die monogame und lebenslängliche Ehe eine Schöpfungsordnung Gottes ist. Daß sie aber mit diesen beiden Gütern eine spezifische Bedeutung im Christentum oder für das Kommen des Reiches Christi auf Erden hat, haben Luther und Schleiermacher erschöpfend dargethan, indem beide sie in ihrer bestimmungsmäßigen Entfaltung zur christlichen Familie als ein unvergleichliches Mittel für die Fortpflanzung des christlichen Geistes auf die nachfolgenden Geschlechter und insofern als eine Erfüllung des allen Christen gemeinsamen Missionsberufes würdigen und indem Luthers Hinweis auf die gegenseitige Förderung der Gatten in Glaube und Liebe durch Schleiermachers Gedanken der gegenseitigen Ergänzung und der wechselseitigen Förderung in der Ausbildung ihrer sittlichen Individualitäten nur vervollständigt wird. Was das Verhältnis der Gatten anlangt, so hat Schleiermacher, während Luther die gottgewollte Unterordnung der Frau unter den Mann sehr stark betont und sie als Strafe für die Schuld der Frau am Sündenfall ansieht, die Folgerung gezogen, die aus der Idee der Ergänzung zweier Individualitäten gezogen werden muß, daß die Ungleichheit, die in der auf dem Naturunterschied beider beruhenden Unterordnung der Frau liegt, doch nur dann die richtige ist, wenn sie sich in eine vollkommene Gleichheit auflöst. Das letztere ist ihm der Fall einerseits, sofern es bei rechtem Eingehen der Ehe doch die in dem Gemüt der Frau ruhende Kraft ist, die den Mann anzieht und die in dem ganzen Verhältnis wirksam bleibt, andererseits sofern in der Verschiedenheit des beiderseitigen Berufes, der den Mann ins öffentliche Leben, die Frau ins Haus weist, beide in sittliche Wechselwirkung treten, die Frau den Mann für sein Wirken stärkt, der Mann an dem geistigen Ertrage desselben dem Weibe vollen Anteil giebt (1. Predigt über die Ehe, 2. Teil). Was aber die Verhältnisbestimmung zwischen den zwei Gütern und Zwecken der Ehe anbetrifft, so

hat Schleiermacher doch Recht gehabt, wenn er später ihren sozialen Zweck dem individuellen übergeordnet hat, nicht nur weil der sittliche Zweck der Ehe doch in Analogie zu ihrem Naturzweck stehen muß und dieser offenbar in der Fortpflanzung der Gattung liegt, sondern auch weil die Ergänzung der Individualitäten in der Ehe zu einer innigen und harmonischen Lebensgemeinschaft ähnlich wie in der Freundschaft nur zu stande kommen 5 kann, wenn beide durch ihre besonderen sittlichen Zwecke stetig verknüpft werden. Meistenteils aber fallen die besonderen sittlichen Zwecke oder Aufgaben von Mann und Frau viel zu sehr auseinander, um für den Durchschnitt ein genügendes Bindemittel zu sein. Erst der gemeinsame Zweck, der mit den Kindern in das Leben der Gatten eintritt, ist für die meisten eine für die Vertiefung und Festigung ihrer sittlichen Lebensgemeinschaft 10 unentbehrliche günstige Bedingung. Die Erfahrung zeigt, daß Kinderlosigkeit eine Gefahr für die persönliche Gemeinschaft der Gatten bedeutet, wenn auch ihre Überwindung in Ausnahmefällen die Grundlage besonders schöner Ehen werden kann.

Aus dem Zweck der Ehe ergeben sich die Grundsätze für ihre Schließung. Da es sich um die umfassendste und innigste sittlichste Gemeinschaft zweier Personen handelt, muß 15 die Wahl des Gatten auf beiden Seiten eine freie sein. Aber, da durch die Ehe eine Familie begründet werden soll, so muß bei ihrer Schließung die Pietätskontinuität mit den beiden Familien der Gatten gewahrt werden. Luther hat recht gesehen, wenn er gegen die Rechtsgiltigkeit der heimlichen Verlöbnisse kämpfte. Die Wahl muß in der Rücksicht auf die Bedingungen geschehen, die zu einer sittlichen bezw. christlichen Führung der Ehe 20 erforderlich sind. Notwendige Voraussetzung ist die geschlechtliche Neigung. Ohne sie fällt das sinnliche und geistige Element der Ehe auseinander, fehlt der Antrieb zu voller gegenseitiger Aufschließung, droht die gefährliche Möglichkeit ihres späteren Erwachens zu einem dritten. Nur Personen, die über die Jugend hinaus und gefestigte Charaktere sind, dürfen ohne sie auf Grund geistiger Harmonie die Ehe wagen. Eine weitere Bedingung ist die 25 relative Gleichheit der Bildung, und insofern diese vom Stande abhängt, auch des Standes. Der Abstand des Gesichtskreises, der Empfindungsweise und Lebensgewöhnung darf nicht unausgleichbar groß sein. Die Gewähr für die gemeinsame Lösung der sittlichen Aufgabe der Ehe giebt aber erst die Einheit und zwar die schon vorhandene, nicht die erst noch zu erhoffende in der Auffassung des höchsten Lebenszweckes bezw. in dem Glauben, 30 der diesen aufstellt und seine Erreichung ermöglicht. Darum darf ein Christ nicht mit einem Nichtchristen in die Ehe treten. Zwischen bewußten Katholiken und Protestanten ist eine wirkliche Gemeinschaft des persönlichen Lebens und der Kindererziehung bei dem Gegensatz gerade der praktischen Lebensauffassung unmöglich. Auch wo bei schwächerer Ausprägung des konfessionellen Bewußtseins die Lebensauffassung sich nähert, sind diese Misch- 35 ehen doch wegen der Gefährdung des häuslichen Friedens durch die römischen Herrschaftsansprüche zu widerraten. Da die Ehe auf öffentliche Anerkennung angewiesen ist und mit ihren Wirkungen in das öffentliche Leben eingreift, so ist es Gewissenssache, sich den Ordnungen zu unterwerfen, die in der Gesellschaft für ihre Schließung bestehen und Bedürfnis des Christen, eine religiöse Weihe derselben durch die Kirche zu suchen. 40

So gewiß die Unauflöslichkeit zur Idee der Ehe gehört, so ist doch diese infolge der Sünde auch an diesem Punkte nicht immer durchführbar. Es ist hier zu unterscheiden zwischen dem Ideal, nach dem der Christ sein Verhalten regeln soll, und zwischen den Rücksichten, die das Verhalten von Staat und Kirche bestimmen. Der Christ muß die Scheidung von dem lebenden Gatten immer als einen Widerspruch mit seiner sittlichen 45 Aufgabe empfinden, sowohl in den Fällen, wo wegen der Heterogeneität der beiderseitigen Charaktere oder wegen der sittlichen Fehler des andern Teils die Idee der Ehe nicht realisierbar erscheint, als im Fall der ehelichen Untreue des Gatten. Im ersten Fall gilt es nach Mt 5, 24 in der Erfüllung der Pflicht gegen Gottes Ordnung die Seele zu retten, auch wenn dabei das individuelle Leben zu kurz kommt. Im zweiten Fall gilt der Satz: 50 wenn die Gattenliebe des Christen als eine der Formen der christlichen Liebe jedes Hindernis des natürlichen Gefühls zu überwinden hat, so läßt sich keine Schuld des Gatten denken, die sie nicht verzeihen und nach deren Überwindung sie nicht streben müßte. Die Behauptung, der Ehebruch sei unter allen Umständen die faktische Aufhebung der Ehe, beruht auf einseitiger Betonung ihrer physischen Seite, wohl aber kann es sittlich berechtigt 55 oder auch pflichtmäßig sein, das sittliche Zusammenleben zu suspendieren, wenn die eigene sittliche Kraft zum Tragen nicht ausreicht, oder wenn die Geduld gegen die Sünde des Gatten keine Aussicht hat, ihn zur Änderung zu bringen. Dies gilt aber nach der Analogie von 1 Ko 7, 12—15 auch für andere Fälle als die des fleischlichen Ehebruchs. Diese ideale sittliche Norm kann aber nicht unmittelbar in eine Rechtsnorm für Staat 60

und Kirche umgesetzt werden. Der Staat und, wenngleich in geringerem Maße, auch die Kirche müssen auf die Schwäche ihrer Glieder Rücksicht nehmen und ihre Rechtsordnungen nach dem Maßstab der größtmöglichen sittlichen Wirkung bemessen. Der Schein der Heiligkeit darf nicht um den Preis der thatsächlichen Steigerung der Sünde erstrebt werden.

Hat Gott die Ehe durch den Tod geschieden, so ist die zweite Ehe sittlich nicht zu beanstanden. Sie ist keine Untreue gegen den verstorbenen Gatten, da das Verhältnis zu ihm abgeschlossen ist und sein bleibender Ertrag auf geistigem Gebiete liegt. Auch verstößt sie nicht gegen die Idee der Ergänzung der Individualitäten der Gatten. Denn diese Ergänzung ist immer erst das Resultat gegenseitiger sittlicher Erziehung und Umbildung und kann nach verschiedenen Seiten hin stattfinden. **Gottschick.**

Eherecht. So wenig aus der christlichen Lehre von der Ehe, selbst in ihrer kirchlichen Entwickelung, ein vollständig neues Eherecht abgeleitet werden könnte, weil die Ehe zu den auf der Schöpfung, nicht zu den auf der Erlösung beruhenden Verhältnissen gehört, so notwendig war es doch, daß unter ihrem Einfluß innerhalb der Christenheit zunächst der Brauch des bestehenden Eherechtes und dann auch dieses selbst teilweise eine Erneuerung erfuhr. Dafür Grundsätze aufzustellen, war die Kirche berufen. Allmählich aber, und zwar gleichen Schrittes mit der Ausbildung des Dogmas, daß die Ehe unter Christen ein Sakrament sei, entwickelte sich in der abendländischen Kirche die Anschauung, daß der Kirche ausschließlich das Recht der Gesetzgebung über die Ehe (der Christen) zukomme, soweit es sich dabei um das Band derselben handle. Das tridentinische Konzil bestätigte sowohl mit großer Entschiedenheit und Schärfe jenes Dogma (S. XXIV, c. 1 de sacram. matr.: „Si quis dixerit, matrimonium non esse vere et proprie unum ex septem legis evangelicae sacramentis a Christo domino institutum, sed ab hominibus in ecclesia inventum, neque gratiam conferre, anathema sit"), als auch diese daraus gezogene Folge (c. 2: „si quis dixerit, causas matrimoniales non spectare ad judices ecclesiasticos, anathema sit"). Denn wenn hier auch ausdrücklich die Gerichtsbarkeit in Ehesachen für die Kirche in Anspruch genommen ist, so geschieht damit doch mittelbar dasselbe hinsichtlich der Gesetzgebung, indem es sich nach dem römischen System von selbst versteht, daß kirchliche Richter nur nach Kirchengesetzen, und nicht nach weltlichen Rechtsnormen, wenn diese nicht durch Kirchengesetze anerkannt sind, entscheiden dürfen. Es hatte sich auch schon längst vor der Reformation ein vollständiges, durch päpstliche Gesetzgebung abgeschlossenes, kirchliches Eherecht ausgebildet, das als Bestandteil des kanonischen Rechtes (wie es im Corpus juris canonici niedergelegt war) im Abendland und namentlich in Deutschland zur ausschließlichen Geltung als gemeines Eherecht gelangt war.

Luther bestritt die Sakramentseigenschaft der Ehe, und erklärte sie für ein rein weltliches, d. h. ganz der Weltzeit und dem Weltzustand angehöriges, eben deshalb aber auch der Gesetzgebung und Gerichtsbarkeit der bürgerlichen Obrigkeit unterworfenes Verhältnis, beides aus klaren Schriftworten erweisend, weshalb auch die evangelische Kirche ihm darin beistimmte (A. XIII der Apologie). Keineswegs wurde damit verneint, sondern vielmehr dabei aufs entschiedenste bejaht, daß die Ehe göttlichen Befehl und göttliche Verheißungen habe, und daß die christliche Obrigkeit schuldig sei, von den Aussprüchen der göttlichen Offenbarung bei ihrer Ehegesetzgebung und deren Handhabung sich leiten zu lassen. Auch erklärte es der Anhang zu den schmalkaldischen Artikeln § 80 f. (Müller S. 344) für ein kirchliches Bedürfnis, daß für die Ehesachen (wobei sich „so mancherlei und seltsame Fälle zutrügen") eigene Gerichte bestellt würden. Diesen Ideen gemäß wurden in den deutschen evangelischen Ländern schriftgemäße Berichtigungen des kanonischen Eherechtes durch die von den Landesherren nach dem Rate von Theologen erlassenen Kirchenordnungen festgestellt und den Konsistorien die Ehegerichtsbarkeit übertragen. Die Ehegesetzgebung und ihre Handhabung beruhte durchaus auf harmonischem Zusammenwirken von Staat und Kirche. Das kanonische Eherecht blieb auch bei den Protestanten in Geltung, aber nur mit den Modifikationen, welche die von der Kirche beratene Obrigkeit und die Praxis der Gerichte für notwendig erachteten.

Um die Mitte des 18. Jahrh.s jedoch bahnte sich unter Preußens Vorgang eine allmähliche völlige Umgestaltung dieser Verhältnisse an. Dort zuerst wurde durch ein Edikt vom 10. Mai 1749 die Gerichtsbarkeit der Konsistorien überhaupt und insbesondere deren Ehegerichtsbarkeit aufgehoben und den ordentlichen weltlichen Gerichten übertragen (Mühler, Geschichte der evangelischen Kirchenverfassung in der Mark Brandenburg, Weimar 1846,

S. 243—249), und dann auch alsbald mit einer in dem allgemeinen preußischen Landrecht zum Abschluß gekommenen Abänderung der Ehegesetzgebung begonnen, durch welche ohne Beiziehung der Kirche die Eheordnung ausschließlich von weltlichen Gesichtspunkten aus umgestaltet und von der religiösen Bedeutung der Ehe ganz abgesehen, gleichwohl aber, in unbedachtem Widerspruch damit, die „priesterliche" Trauung als Eheschließungsform beibehalten wurde. Über die weitere Verbreitung der Anwendung dieser Grundsätze mittelst anderer neuerer Landesgesetzgebungen ist zu vergleichen Richters Lehrbuch des Kirchenrechts (8. Aufl.) § 266.

Die jenen Gesetzgebungen zu Grunde liegende, den Reformatoren und der evangelischen Kirche fremde Meinung, daß die bürgerliche Gesetzgebung von der religiösen Bedeutung der Ehe und der göttlichen Offenbarung über den sie betreffenden Gotteswillen abzusehen und ganz der Kirche es zu überlassen habe, daß sie — lediglich auf die Gewissen einwirkend — diese Beziehungen der Ehe zur Geltung bringe, hat ihren Ursprung in der katholischen Kirche Frankreichs, wo sie an die kirchlich ungelösten Streitfragen anknüpfte, was bei der Christenehe **materia sacramenti** und wer hier **minister sacramenti** sei. Es sei, so lehrte eine namentlich in Frankreich vertretene Ansicht, zu scheiden zwischen dem **contractus naturalis** und **sacramentalis**. Dem durch die Ehegatten geschlossenen **contractus naturalis** verleihe der Priester (als **minister sacramenti**) durch die Benediktion (**materia**) die Sakramentseigenschaft. Der Staat habe nach selbstständigem Ermessen die Bedingungen zu bestimmen, unter welchen der bürgerliche Ehevertrag zu stande kommen (und wieder gelöst) werden könne. Nur die als bürgerlicher Ehevertrag giltige Ehe dürfe der Priester segnen, ohne es thun zu müssen, wenn ihr kirchliche Hindernisse entgegenstünden; es dürfe aber auch die Giltigkeit der Ehe nicht beeinträchtigen, daß sie nicht zum Sakrament werde, wenn sie nur in einer durch das Staatsgesetz als genügend anerkannten Form geschlossen sei (vgl. Friedberg, Recht der Eheschließung S. 546 ff.).

Die Päpste haben diese Lehre immer verworfen, ohne jedoch je förmlich zu entscheiden, was als **materia** und wer als **minister sacramenti** bei der Ehe zu betrachten sei, wiewohl freilich durch jene Verwerfung, wie durch die später genauer zu erwähnenden Bestimmungen des tridentinischen Konzils über die Eheschließungsform es indirekt als Lehre der römischen Kirche anerkannt ist, daß **materia sacramenti** die in Gemäßheit der kirchlichen Rechtssatzung gewollte Verbindung von Mann und Weib, und diese selbst die **ministri sacramenti** seien. Der **Syllabus** Pius IX. von 1864 verwirft es als einen der **errores de matrimonio christiano (LXVI): „Matrimonii sacramentum non est, nisi quid contractui accessorium ab eoque separabile, ipsumque sacramentum in una tantum nuptiali benedictione situm est"**.

Indessen ist die gedachte französische Lehre auch in katholischen Staaten Deutschlands bürgerlichen Ehegesetzgebungen zu Grunde gelegt worden, zu deren Konsequenz dann die obligatorische Einführung einer bürgerlichen Eheschließungsform gehört, wie sie durch ein französisches Gesetz von 1792 zuerst erfolgt ist.

Auf der Anschauung, daß der Kirche jedenfalls die Befugnis zu einseitiger Ehegesetzgebung zukomme, beruht die Unterscheidung zwischen **ratum** und **legitimum matrimonium** d. h. einer Ehe, welche der kirchlichen und einer Ehe, welche der weltlichen Rechtssatzung entspricht (s. das **Dictum Gratiani** am Schlusse der **qu. 1** der **C. XXVIII**). Nach dem kanonischen Recht ist unter Gläubigen nur ein **matrimonium ratum non legitimum** denkbar, nicht aber ein **matrimonium legitimum non ratum**; denn eine nur der weltlichen, nicht aber auch der kirchlichen Rechtssatzung entsprechende Ehe darf unter Gläubigen nach kanonischem Recht überhaupt nicht als Ehe gelten, während es der Sakramentseigenschaft der Ehe nicht hinderlich ist, daß sie ohne Befolgung der weltlichen Rechtssatzung geschlossen ist, und von dieser nicht als Ehe anerkannt wird. Nur nach der französischen Lehre kann unter Gläubigen ein **matrimonium legitimum non ratum** bestehen. Nach (kirchlich) protestantischer Auffassung ist diese Unterscheidung überhaupt nicht möglich, weil hiernach der Kirche keine einseitige Befugnis zu einer Gesetzgebung über das Eheband zuerkannt wird und demnach so wenig eine bürgerlich giltige Ehe — vorausgesetzt, daß die Bestimmungen des bürgerlichen Gesetzes über die Bedingungen der Ehegiltigkeit nicht absolut mit dem göttlichen Worte unvereinbar sind — kirchlich ungiltig, als eine bürgerlich ungiltige Ehe kirchlich giltig sein kann; protestantischerseits könnte nur in dem ganz uneigentlichen Sinn von einem **matrimonium legitimum non ratum** die Rede sein, daß darunter eine kirchlich zu mißbilligende und deshalb nicht einzusegnende Ehe verstanden würde. Richtiger ist es daher, diesen Ausdruck, als notwendig mißverständlich, ganz zu vermeiden. Glaubt man freilich die sog. Mißheirat (s. d. A.) als ein **matr. non legi-**

timum bezeichnen zu sollen, so ist allerdings diese „Ungesetzlichkeit“ der Ehe auch im Sinne des protestantischen Kirchenrechtes entschieden kein Hindernis dafür, daß sie ratum matrimonium sei, und so ist dann eine solche Ehe matrimonium ratum non legitimum.

Das kirchliche Eherecht ist naturgemäß konfessionell. Das staatliche Eherecht kann konfessionell oder konfessionslos d. h. ein für die Staatsbürger je nach den Konfessionen verschiedenes oder ein für alle gleiches sein. Konfessionslos ist z. B. das Allgemeine Landrecht für die Preußischen Staaten. Im Bereiche des gemeinen Rechtes galt in Deutschland bisher durchaus, selbst da, wo die Ehegerichtsbarkeit auf die weltlichen Gerichte übergegangen war, hinsichtlich des Ehebandes kirchliches Recht: für Katholiken das durch spätere kirchliche Gesetze, namentlich das Tridentinum, modifizierte kanonische Recht, für die Protestanten ein auf der Basis des kanonischen Rechtes entstandenes, durch die evangelischen Kirchen-Ordnungen modifiziertes und durch die Praxis der Gerichte fortgebildetes Recht (welches man richtiger Ansicht nach **nicht** als gemeines evangelisches Eherecht bezeichnen darf. A. M. Richter-Dove, Scheurl). Durch das Reichsgesetz über die Beurkundung des Personenstandes und die Eheschließung vom 6. Febr. 1875 ist die Geltung dieses kirchlichen Eherechtes hinsichtlich der materiellen und formellen Erforderniſſe rechtsgiltiger Eheschließung im ganzen aufgehoben, und nur in einzelnen Beziehungen, soweit es als nach dem Landesgesetz anerkannt zu betrachten ist, noch bis zur Einführung eines allgemeinen bürgerlichen Civilgesetzbuches aufrecht erhalten worden. Bis dahin ist auch hinsichtlich der Ehescheidung im Bereich des gemeinen Rechtes von den bürgerlichen Gerichten das beiderseitige Kirchenrecht — mit einer unten zu erwähnenden Ausnahme — noch anzuwenden.

Mit dem 1. Januar 1900 tritt das Bürgerliche Gesetzbuch für das deutsche Reich vom 18. August 1896 in Kraft. Dieses schafft einheitliches Recht für alle Staatsbürger und hebt damit für das bürgerliche Gebiet die Geltung des bisherigen Rechtes auf. Unberührt dagegen läßt es, wie dies auch schon das Reichsgesetz vom 6. Febr. 1875 gethan hatte, die Geltung des Kirchenrechtes, soweit sich dasselbe nur auf das amtliche Handeln der Kirche und auf die Pflichten und Rechte der Kirchenglieder als solcher bezieht, und dafür von den Kirchengewalten aufrecht erhalten werden will.

Wir geben im folgenden einen historisch-dogmatischen Abriß jenes katholischen und protestantischen kirchlichen Eherechtes, wie es bisher gegolten hatte, und werden dabei an den betreffenden Stellen hervorheben, inwieweit es noch nach dem Reichsgesetz vom 6. Februar 1875 als geltend zu betrachten ist. Hierbei ist folgendes zu beachten. Auch nach dem Inkrafttreten (1. Januar 1900) des Bürgerlichen Gesetzbuchs, welches, wie erwähnt, für das bürgerliche Gebiet dem bisherigen kirchlichen Rechte keinen Spielraum mehr läßt, wird die Giltigkeit einer vor dem 1. Januar 1900 geschlossenen Ehe nach wie vor nach dem bisherigen Rechte beurteilt (vgl. Einf.-Ges. zum BGB. Art. 198), und auch für die Scheidung einer vor dem 1. Januar 1900 geschlossenen Ehe kann das alte Recht in Frage kommen (Einf.-Ges. Art. 201). Eine kurze Skizzierung des Rechtes des Bürgerlichen Gesetzbuches soll an den entsprechenden Stellen erfolgen, und dies ist um so leichter durchführbar, als das Recht des Bürgerl. Gesetzbuches nur eine Kodifikation oder Fortbildung des bisherigen Rechtes ist.

Wir gehen aus von der Geschichte der kirchlichen Rechtslehre über

I. Begriff und Schließung der Ehe.

Zu dem Folgenden sind zu vergleichen: Friedberg, Das Recht der Eheschließung, 1865; Sohm, Das Recht der Eheschließung, 1875; Cremer, Die kirchliche Trauung, 1875; Friedberg, Verlobung und Trauung, 1875; Sohm, Trauung und Verlobung 1875; Scheurl, Die Entwickelung des kirchlichen Eheschließungsrechtes, 1877, und Nachträge hierzu in ZKR Bd XIV, 1878; Dieckhoff, Die kirchliche Trauung, 1878; Sehling, Die Unterscheidung der Verlöbnisse, 1887; derselbe in Deutsch. ZKR I, 252; Freisen, Geschichte des kanon. Eherechts, Tüb. 1888. Zum Reichsgesetz v. 6. Febr. 1875, vgl. Kommentare von Hinschius, Sicherer. Zum Bürgerlichen Gesetzbuch vgl. Jakoby, Das persönl. Eherecht des BGB., Berlin 1896; Friedberg in Deutsch. ZKR 5, 359 ff.; Sehling in NKZ 7, 457 ff.

Das römische Recht unterschied zwischen Verlobung und Eheschließung. Während es die Ehe definierte: Nuptiae sive matrimonium est viri et mulieris coniunctio, individuam vitae consuetudinem continens (§ 1 J. de patria pot. 1, 9) war ihm das Verlöbnis die mentio ac repromissio futurarum nuptiarum, ein Vertrag über die künftige Eingehung der Ehe. Diese letztere kommt durch bloßen, auch formlosen consensus, die Ehe sofort beginnen zu wollen, zu stande. [Es wird hier von der Entwickelung dieses Rechtes aus den alten Eheschließungsformen (wirklicher Kauf, dann Scheinkauf: coemptio) und der Ehe mit manus Abstand genommen]. Die thatsächliche Herstellung

der ehelichen Lebens-Gemeinschaft ist gleichgiltig. Die Kirche erkannte die Giltigkeit des römischen Eheschließungsrechts an. Die Kirche — auch die protestantische — hat niemals angenommen, es bestehe für die Form der Eheschließung ein göttliches Gebot, während sie dagegen von Alters her ebenso übereinstimmend es als notwendige Äußerung christlicher Frömmigkeit betrachtete, die Ehe nicht ohne die Vergewisserung kirchlicher Billigung der Verbindung und nicht ohne die „Danksagung und Heiligung durch Gottes Wort und Gebet" einzugehen, womit wahre Christen alle von Gott geschaffenen und gestifteten Güter in Empfang nehmen (1 Ti 4, 4. 5), so jedoch, daß wiederum sie, die Kirche, niemals die rechtliche eheliche Gebundenheit von der Erfüllung dieser Anforderungen der christlichen Frömmigkeit abhängig machte.

Die **epist. Ignatii ad Polycarpum** — nur ihre Echtheit, nicht ihr hohes Alter ist zweifelhaft — bezeugt im c. 5: *πρέπει τοῖς γαμοῦσι καὶ ταῖς γαμούσαις μετὰ γνώμης ἐπισκόπου τὴν ἕνωσιν ποιεῖσθαι, ἵνα ὁ γάμος ᾖ κατὰ κύριον, καὶ μὴ κατ' ἐπιθυμίαν*. Und Tertullian (**de monogamia c. 11**) spricht von einem **postulare matrimonium ab episcopo, a presbyteris et diaconis; de pudic. c. 4** sagt er: **penes nos occultae quoque conjunctiones, id est non prius apud ecclesiam professae, juxta moechiam et fornicationem judicari periclitantur.** Hieraus ist mit Sicherheit zu entnehmen, daß es altchristliche Sitte war, die Absicht künftiger Eheschließung der Gemeinde und besonders ihren Vorstehern kundzugeben, um sich ihrer Billigung derselben zu vergewissern. Die rhetorische Äußerung Tertullians (**ad uxorem l. II, ad f.**): **Unde sufficiam ad enarrandam felicitatem ejus matrimonii, quod ecclesia conciliat et confirmat oblatio, et obsignatum angeli renunciant, pater rato habet?** weist wenigstens insoweit deutlich auf eine kirchliche Feier des Eintritts in den Ehestand hin, daß wir nicht zweifeln können, er pflegte mit einer oblatio der Neuvermählten wie des Priesters bei dem feierlichen Gemeindegottesdienste verbunden zu sein, an welche sich die gläubige Gewißheit knüpfte, daß damit der Ehebund von Gott selbst bestätigt und gutgeheißen sei. Aus diesen Keimen entwickelte sich die bestimmter gestaltete kirchliche Mitwirkung bei Eingehung der Ehe verschieden in der morgenländischen und in der abendländischen Kirche. Dort wurde priesterliche Einsegnung des Verlöbnisses und hernach bei der Hochzeit wiederholte Einsegnung und Krönung des Paares üblich (Zhishmann, Das Eherecht der orientalischen Kirche, 1864. S. 689 ff.). In der abendländischen Kirche wurde die Einsegnung immer, oder doch fast immer für den Beginn des ehelichen Lebens vorbehalten, also nicht schon beim Verlöbnis gespendet, und zwar findet sich erst in den Ritualien des 11. Jahrhunderts eine Verbindung der ehewirkenden Konsenserklärung mit der kirchlichen Feierlichkeit.

Die **professio apud ecclesiam** wurde durch ein Kapitular Karls d. Gr. vom Jahre 802, c. 35 eingeschärft: **conjunctiones facere non praesumat, antequam episcopi presbyteri cum senioribus populi consanguinitatem conjungentium diligenter exquirant, et tunc cum benedictione conjungantur,** hauptsächlich als Mittel, um sich zu vergewissern, daß das Verwandtschaftshindernis der Ehe nicht entgegenstehe. Es entwickelte sich hieraus die Sitte des kirchlichen Aufgebotes (s. d. Art. Bd II S. 224, 18), welche indes nur in Frankreich sich befestigt zu haben scheint, bis Innocenz III. es durch ein allgemeines Kirchengesetz c. 3 de cland. desp. in der Art vorschrieb, daß die priesterliche Mitwirkung zur Eingehung einer Ehe ohne vorgängiges kirchliches Aufgebot bestraft werden, und die ohne dasselbe eingegangene Ehe nicht als Putativehe gelten sollte. Nicht ebenso ist durch ein allgemeines Kirchengesetz das aus der im Ignatianischen Brief erwähnten *γνώμη ἐπισκόπου* hervorgegangene Brautexamen vorgeschrieben worden. Nicht bis auf unsere Zeit erhalten hat sich die Einsegnung des Brautbettes (**benedictio thalami**).

So sehr nun aber die Kirche stets die Sitte der Eheschließung unter feierlicher kirchlicher Mitwirkung pflegte, und so streng sie auch wohl die Mißachtung derselben ahndete, so hat sie doch vor der Reformation niemals den Rechtsbestand der Ehe von irgend einer Art von kirchlicher Mitwirkung abhängig gemacht, vielmehr im Abendlande wenigstens stets die Unabhängigkeit desselben hiervon mit Entschiedenheit behauptet. Auch im byzantinischen Reich hat nur ein Kaisergesetz, die Novelle 89 des Kaisers Leo des Philosophen vom Jahre 893, nicht ein Kirchengesetz, die kirchliche Einsegnung zur Bedingung der Rechtsgiltigkeit der Ehe gemacht. Nur darauf bestand die Kirche immer, daß es zuchtwidrig sei, den Ehestand ohne kirchliche Feier anzutreten. Als ehrschließend betrachtete die Kirche, wie das römische Recht, ausschließlich den Konsens der Eheleute. Wenn nun auch so im wesentlichen die römische Eheschließungslehre angenommen war, so war doch der

römische Unterschied zwischen Verlöbnis und Ehe nicht in der gleichen Schärfe anerkannt geblieben. Man segnete ja Verlöbnisse ein, hielt das aus dem Verlöbnis hervorgegangene Band für stärker, als bei den Römern; dazu kam, daß die heilige Schrift die Ehe Marias und Josefs als Verlöbnis bezeichnete. Verlöbnis und Ehe ward daher bei den Vätern
5 nicht mehr so klar auseinandergehalten. Das Bedürfnis verlangte aber die Unterscheidung. Denn das Verlöbnis war löslich, die Ehe dagegen galt in der Kirche als unlöslich, das Verlöbnis war nicht Sakrament, die Ehe war Sakrament, wenn es auch streitig war, mit welchem Moment, da auch unsakramentale Ehen angenommen wurden. Die Fragen, wann eine Ehe Sakrament sei, ob und mit welchem Momente eine Ehe unlöslich sei,
10 waren sehr bestrittene. Sie bilden den Gegenstand tiefgreifender Meinungsverschiedenheiten und eingehender wissenschaftlicher Auseinandersetzungen. So bei den Scholastikern, bei Gratian und innerhalb der verschiedenen Schulen. Ganz irrig ist es anzunehmen, daß alle Diese verschiedene Eheschließungslehren entwickelt, oder über die juristischen Unterschiede von Verlöbnis und Ehe abweichende Theorien aufgestellt hätten (so Sohm, Scheurl u. a.,
15 neuerdings namentlich Freisen, welcher als eigentümliche Lehre des kanonischen Rechtes die Eheschließung durch die **copula carnalis** behauptet, dies aber wesentlich zu dem Zwecke, um den Widerspruch des katholischen Rechtes zu beseitigen, wonach die Ehe zwar durch Konsens geschlossen wird und iure divino unlöslich sein soll, so lange sie aber noch nicht vollzogen ist, doch noch gelöst werden kann). Es hat niemals unter den hier in Betracht
20 kommenden Kanonisten in Frage gestanden, daß die Ehe durch den Konsens der Kontrahenten zu stande komme, wohl dagegen haben die Ansichten über Sakrament und Unlöslichkeit der Ehe geschwankt. Hinkmar von Rheims läßt die sakramentale Ehe mit der copula beginnen, und da er nicht-sakramentale Ehen nicht kennt, die Ehe selbst. Die römische Kirche dieser Zeit betrachtet jede Ehe von der Konsensabgabe an als unlöslich
25 und sakramental. Die französische Schule vermittelt: die Ehe wird durch Konsens geschlossen (initiatum), aber ist durch copula sakramental und unlöslich (perfectum). Hugo von St. Viktor unterscheidet zwei Sakramente. Das **magnum sacramentum** entsteht durch copula, das **maius sacramentum** durch den Konsens. Demnach ist die Ehe vom Konsensaustausche an sakramental und unlöslich. Lombardus nimmt nur ein Sa-
30 krament an. Dasselbe hat aber zwei Seiten, von welchen der Konsens die geistige, die copula die sinnliche repräsentiert. Die Ehe ist also auch ohne copula sakramental, und unlösbar.

Gratian nimmt die vermittelnde Ansicht der älteren französischen Kirche an: **consensu initiatur, copula perficitur matrimonium.** Die unvollzogene Ehe ist löslich.
35 Die Schule von Bologna entwickelt im Anschlusse an Gratian sieben solcher Lösungsgründe, darunter die nachfolgende vollzogene Ehe. Alexander III. rezipiert die Sakramentslehre Gratians, behält aber von den Eheauflösungsgründen der Bologneser Schule nur zwei bei (**votum, affinitas superveniens**). Letztere wird von Innocenz III. beseitigt. Auf der Grundlage der Sakramentslehre Gratians entwickelt sich später in der Kirche ein
40 weiterer Auflösungsgrund der unvollzogenen Ehe, der päpstliche Dispens. In dieser Gestalt wird das Recht vom Tridentinum fixiert.

Zum Beweise für die vorhin skizzierten Ansichten mußten die Scholastiker und Kanonisten Quellenbelege verwenden, namentlich auch diejenigen Stellen der heil. Schrift, in welchen Josef und Maria **sponsus** und **sponsa** genannt werden. Die Schwierigkeiten
45 der Interpretation überwanden sie durch Distinktionen. Gratian distinguierte zwischen dem **desponsatione** (d. h. **consensu**) **initiatum** und **copula perfectum coniugium** (erst letzteres sei sakramental und unlöslich); die Scholastiker (und zwar zuerst Hugo von St. Viktor) distinguierten zwei Arten von Sponsalien, von denen die einen die Wirkung des römischen Verlöbnisses, die anderen die der römischen Ehe besitzen, **sponsalia de futuro,**
50 **sponsalia de praesenti** (die letzteren sind auch ohne copula sakramental und unlöslich).

In Deutschland traf die Kirche ebenfalls auf ein nationales Eheschließungsrecht und ließ dasselbe bestehen wie im römischen Reiche das römische. Das deutsche Recht ist zwar der allgemeinen deutschen Staats- und Rechts-Entwickelung entsprechend kein völlig einheitliches gewesen; und es ist ein vergebliches Bemühen, aus den vielen Stammesrechten ein vollkommen
55 einheitliches Bild entwerfen zu wollen. Gewisse allgemeine Grundzüge sind aber für alle Stämme feststellbar. Hiernach hat sich die Eheschließung aus einem wirklichen Kaufe der Frau zu einem Kaufe der Gewalt (**mundium**) über die Frau vom Muntwalte abgeschwächt. So erfolgt normal die Eheschließung durch die Tradition der Munt seitens des Muntwalts und Zahlung des Kaufpreises. Ein der Eheschließung vorangehender Vertrag
60 (Verlobung) über die künftige Übergabe der Braut und die Höhe des Kaufpreises erzeugt

zwar (und zwar gegenüber der römischen Verlobung erhöhte) Wirkungen, so daß das Verhältnis nicht ohne vermögensrechtliche Nachteile gelöst werden kann, darf aber nicht als die eigentliche Eheschließung betrachtet werden (so Sohm). Während ursprünglich die Ehe nur durch den Erwerb der munt (und zwar in normaler Weise durch Übertragung seitens des Muntwalts) entstand, also der Wille der Braut gleichgiltig war, tritt der letztere bei fortschreitender Entwickelung mehr und mehr in den Vordergrund. Die Zustimmung der Braut wird entscheidend, nicht mehr der Erwerb der munt. Damit wird der Munt-Kauf zu einem bloßen Scheinkaufe, der frühere Kaufpreis zu einem Scheinpreis. Materiell läuft die deutsche Entwickelung in den Endgedanken des römischen Rechtes aus, daß der Konsens der Eheleute die Ehe bewirke. In diese Entwickelung greift auch das kanonische Recht bedeutsam ein. Denn, wenn dieses auch bisher das Recht der einzelnen Völker als maßgebend anerkannt hatte, und anerkennen mußte, weil nur die weltlichen Gerichte über die Giltigkeit der Ehe entschieden, so ändert sich dies seit der Periode Alexanders III. Jetzt erlangt die Kirche die Ehegerichtsbarkeit, und damit die Möglichkeit, ihre Grundsätze durchzuführen. Die Kirche steht bezüglich der Eheschließung auf dem einfachen Satze des römischen Rechtes, consensus facit nuptias. Sie bringt diesen Satz in der scholastischen Formel der beiden Sponsalien zum Ausdruck. Der auf die Zukunft gerichtete Konsens (accipiam te) erzeugt ein Verlöbnis im römischen Sinne (sponsalia de futuro), der auf die Gegenwart gerichtete Konsens (z. B. accipio te in uxorem — in maritum) erzeugt die Ehe (sponsalia de praesenti). Tritt zu den sponsalia de futuro die copula carnalis hinzu, so gilt dies als praesumptio iuris et de iure für den ehelichen Konsens und ruft die Ehe hervor. Alles dieses ist aber, um es zu wiederholen, keine neue Eheschließungslehre, sondern eine neue Terminologie für die einfachen Grundsätze des römischen Rechts. (Wenn Alexander III. von den Scholastikern die Sponsaliendistinktion als Terminologie entlehnte, so hielt er andererseits an der Lehre seines Lehrers Gratian fest, wonach die Ehe erst durch hinzugetretene copula sakramental und unlöslich wird. Vgl. oben).

Während bei der ursprünglichen Gestaltung des deutschen Eheschließungsrechtes für eine Mitwirkung des Priesters kein Raum war, wird eine solche jetzt möglich. Das deutsche Volk hielt an der alten Formalität der Tradition fest. Da aber in Wahrheit nichts mehr zu tradieren war, so konnte natürlich auch ein Dritter z. B. ein von den Parteien Gekorener, also auch der Priester, die Formalität der Übergabe vollziehen. Thatsächlich war es ja der Wille der Parteien, der die Ehe bewirkte. Diese kirchliche Eheschließung ist aber durchaus nicht in Deutschland allgemein üblich geworden, ja die Kirche selbst hat ihre Mitwirkung nicht für notwendig zur Giltigkeit betrachtet. Der bloße, irgendwie konstastierte, ganz formlos ausgesprochene Konsens genügte. Und darin lag das Bedenkliche des kirchlichen Eheschließungsrechtes. Die Gefahren desselben hat niemand besser geschildert als Luther (Tischreden. WW EA 62, 229).

Die schreienden Übelstände aber, welche die kirchliche Geltung der clandestina matrimonia im weitesten Sinne, ungeachtet aller kirchlichen Mißbilligung derselben, zur Folge hatte, war der Hauptanstoß zu der doppelten weiteren Rechtsentwickelung in Beziehung auf die Form der Eheschließung, welche von der Reformationszeit an in der katholischen und der protestantischen Kirche vor sich ging.

Dort beschränkte sie sich darauf, daß nach schweren Kämpfen in der 24. Sitzung des Tridentiner Konzils es zu dem schon oben erwähnten Mehrheitsbeschlusse kam, daß fortan zu einer giltigen Eheschließung wenigstens die Erklärung des Ehekonsenses vor dem zuständigen Pfarrer und zwei oder drei Zeugen erforderlich sein sollte. Doch sollte auch dieses in jeder einzelnen Parochie nur vom 30. Tage an nach erfolgter Publikation jenes Dekretes gelten.

In der protestantischen Kirche bewirkte zwar auch die von Anfang an nach Luthers Vorgang mit aller Entschiedenheit ausgesprochene Verwerfung der Geltung heimlicher Eheschließung noch lange nicht die Abhängigmachung ihrer Giltigkeit von dem Ehevollzuge durch kirchliche Trauung, sondern zunächst nur die Nichtanerkennung heimlicher Verlöbnisse, durch welche sofort das Eheband geknüpft werden sollte, und den Zwang zum Vollzug unbedingter öffentlicher Verlöbnisse sowie gültiger Verlöbnisse überhaupt, wenn letztere beschlafen waren, mittelst kirchlicher Trauung. (In der Ausdrucksweise des kanonischen Rechtes gesprochen, waren nach Luthers Ansicht alle öffentlichen Verlöbnisse sponsalia de praesenti, d. h. Ehen; ebenso die heimlichen mit hinzugetretener copula; und nur die bedingten Verlöbnisse sponsalia de futuro.) Es ward aber doch sehr bald allgemeine, nur sehr selten noch vernachlässigte Volkssitte, die Ehe durch kirchliche Trauung zum Vollzug bringen zu lassen, und jemehr man in der Folge davon abkam, schon das unbedingte

öffentliche Verlöbnis als Eheschließung zu betrachten, um so leichter bildete sich das in Deutschland und der Schweiz bereits zu Anfang des 18. Jahrh.s zu voller Festigkeit gelangte gemeine, mehrfach auch durch Partikulargesetze sanktionierte Gewohnheitsrecht, wonach seitdem die kirchliche Trauung in ihrer Gesamtheit als der eigentliche und notwendige Eheschließungsakt galt. Die in der evangel. Wissenschaft durch Just Jenning Böhmer gegen die kanonische Sponsalien-Lehre eingeleitete Bewegung veränderte natürlich auch die Bedeutung der Trauung und betrachtete diese als den eigentlichen Eheschließungsakt. In England hat dies erst im Jahre 1753 ein Staatsgesetz — die Hardwicks-Akte — festgestellt. In Schottland ist noch das vortridentinische kanonische Eheschließungsrecht in Geltung. Darauf beruhen die berühmten Eheschließungen in Gretna-Green, einem schottischen Dorfe an der Grenze von England, welche nach jenem Recht durch bloße formlose sponsalia de praesenti ohne Trauung zu stande kommen. Der oft erwähnte Schmied von Gretna-Green traut nicht, sondern vernimmt nur die Konsenserklärung als Zeuge und „registriert" die so geschlossenen Ehen (s. Friedberg, Recht der Eheschließung S. 444).

Für die kirchliche Mitwirkung zur Eheeingehung hat die protestantische Kirche das kirchliche Aufgebot und die kirchliche Trauung in wesentlich unveränderter Form beibehalten. Luthers Traubüchlein läßt auch immer noch die Trauung vor der Kirche vollziehen, und nur die Lektion (von Schriftstellen), sowie das Segensgebet am Altar vor sich gehen. Es kommt sogar vor, daß der Kirchgang zu einem die alte Brautmesse vertretenden Gottesdienst erst am Tage nach der Hochzeit stattfindet. Die Trauformel lautet in Luthers Traubüchlein und den meisten protestantischen Formularen: „ich spreche sie (oder euch) ehelich zusammen im Namen des Vaters, des Sohnes und des hl. Geistes", was dann aber im lateinischen Text des Traubüchleins sich übersetzt findet mit: „pronuntio eos conjuges". Die Nördlinger KO. von 1676 hat die Erweiterung: „ich spreche und gebe euch ehelich zusammen, in maßen als Gott unsere ersten Eltern im Paradiese zusammengegeben hat, und das im Namen u. s. w." Es tritt hierin besonders die darstellende Bedeutung der Trauung deutlich hervor. Mehrere, besonders süddeutsche Formulare, haben dafür Formeln, wie die der brandenb.-nürnb. KO.: „Die eheliche Pflicht, die ihr da vor Gott und seiner hl. Gemeinde einander gelobt habt, bestätige ich aus Befehl der christlichen Gemeinde im Namen u. s. w." Auch verbunden finden sich beide Fassungen in einigen Agenden z. B. in dem Eislebener Manuale (von 1563): „diese von Gott dem Allmächtigen zwischen euch verfügte und geordnete Ehe bestätige ich als ein Diener der Kirche an seiner Statt und spreche euch allhier öffentlich für dieser Versammlung ehelich zusammen im Namen u. s. w." Hieraus erhellt: es ist die eigentliche und wesentliche Bedeutung des „Zusammensprechens" im Namen des dreieinigen Gottes die einer Darstellung der göttlichen Zusammenfügung in der Ehe zur Vergewisserung von derselben und nicht die, daß damit ausgesprochen werden soll, es werde die Ehe durch die Trauungshandlung des Geistlichen geschlossen. Als geschlossen wurde dabei ursprünglich die Ehe schon gedacht, nämlich geschlossen durch die der Trauung und dem Aufgebot vorausgegangene Verlobung. In den Einleitungen des Trauaktes wird zum Teil (z. B. niedersächs. KO. 1585) gesagt: „Gegenwärtige Personen haben sich ordentlicher Weise mit Wissen beiderseits Eltern u. s. w. in den heiligen Stand der Ehe begeben". Die schon angefangene Ehe soll mittelst der Trauung nur vollzogen werden. Als man später die Unterscheidung zwischen inchoatum und consummatum matrimonium fallen ließ, und wieder scharf zwischen Verlöbnisstand und Ehestand unterschied, für die Entstehung des letzteren aber die Trauung als notwendiges Mittel betrachtete, gewann das „Zusammensprechen" im Namen Gottes allerdings noch die Nebenbedeutung, daß dadurch die Ehe (im jetzigen Sinne) für nun erst geschlossen erklärt werden und die Eheschließung mittelst dieser Erklärung erst zur Vollendung kommen sollte. Es wurde aber dadurch die ursprüngliche und Hauptbedeutung des Zusammensprechens nicht beseitigt, vielmehr hatte es als geistliche Amtshandlung fortwährend bloß diese Bedeutung, und nur als juristischer Akt, was es zugleich geworden war, trug es dabei jene Nebenbedeutung jetzt in sich. Als die Handlung, wodurch eigentlich die Ehe geschlossen werde, galt fortwährend die von den Nupturienten durch Bejahung der Traufragen abgegebene Erklärung des übereinstimmenden Eheschließungswillens; sie selbst schlossen dadurch die Ehe miteinander, was dann der Geistliche durch seinen Ausspruch nur feierlich bestätigte, aber allerdings auch in dieser Form bestätigen mußte, damit die Ehe als giltig geschlossen gelten konnte. Dadurch unterschied sich das neueste protestantische Kirchenrecht von dem tridentinisch-katholischen, nach welchem die zu der Konsenserklärung hinzutretende Kopulation für die Giltigkeit der Eheschließung nicht erforderlich sein soll.

Da der Vollzug der Eheschließung durch Trauung nicht durch ein göttliches Gebot vorgeschrieben ist, so wurde nach der vorherrschenden Ansicht der protestantischen Theologen und Juristen landesherrliche Dispensation von der Trauung für zulässig, wenn auch aus religiösen Gründen für nur unter ganz besonderen Umständen ratsam erachtet (s. die Gutachten Puchtas und Twestens in Richters Zeitschrift für Recht und Politik der Kirche, Heft 1 und 2). Man bezeichnete eine mit solcher Dispensation ohne Trauung geschlossene Ehe als Gewissensehe. Im engeren Sinn verstand man darunter die von einem Landesherrn mit eigener, allenfalls selbst stillschweigend sich erteilter Dispensation formlos eingegangene Ehe (Richter, Kirchenrecht, § 283). Nur in einem uneigentlichen Sinne konnte man Gewissensehe eine in Deutschland von Privaten, wie z. B. von Hamann, ohne Dispensation formlos eingegangene Ehe bezeichnen; juristisch konnte eine solche nach dem neuesten protestantischen Recht nur als Konkubinat gelten.

Schwere Übelstände verschiedener Art, welche sich mehr und mehr aus der Notwendigkeit kirchlicher Mitwirkung zur Eheschließung für die bürgerliche Giltigkeit ergaben, führten zur Vorschrift einer bürgerlichen Form der Eheschließung, welche dann für deren bürgerliche Rechtsgiltigkeit genügen, oder sogar notwendig sein sollte. Man pflegt dies Einführung der Civilehe zu nennen.

So, wie diese Maßregel zuweilen in früherer Zeit getroffen worden war, bereits im 16. Jahrhundert in Holland, dann 1787 in Frankreich, hatte sie den Zweck gehabt, zum Schutz der Gewissensfreiheit den Mitgliedern von Sekten oder von bloß geduldeten protestantischen Kirchengemeinschaften zu gestatten, daß sie durch Beobachtung einer vorgeschriebenen bürgerlichen Form der Eheschließung die gleiche öffentliche Anerkennung derselben sich verschaffen konnten, wie sie eigentlich nur durch die Mitwirkung der Staatskirche zu derselben zu erlangen war. Ein Gesetz von 1792 aber machte in Frankreich die Eingehung der Ehe in bürgerlicher Form (die Civilehe) für alle Staatsangehörigen deshalb obligatorisch, um auch in dieser Beziehung den Grundsatz durchzuführen, daß „der Bürger dem Staate angehöre, unabhängig von jeder Religion“. Die rechtliche Grundlage bildete die Unterscheidung von contractus sacramentalis und naturalis (vgl. o. S. 199, 16). Die so eingeführte obligatorische Zivilehe ging dann auch in das bürgerliche Gesetzbuch Napoleons über und blieb hernach auch in den Teilen Deutschlands in Geltung, in welchen sie unter zeitweiliger französischer Herrschaft sich eingebürgert hatte. Auf derselben Grundlage wie der code civil beruht die obligatorische Civilehe in Holland, Italien, Chile, Mexiko, Rumänien, Ungarn und Japan. In den älteren Provinzen Preußens wurde durch eine das Patent „die Bildung neuer Religionsgesellschaften betr.“ vom 30. März 1847 begleitende Verordnung die Civilehe denjenigen gestattet, welche weder der evangelischen noch der katholischen Kirche, noch irgend einer als öffentlicher Korporation anerkannten Religionsgesellschaft angehörten, ähnlich wie dies zu Gunsten der Dissidenten in England und Wales im Jahre 1836 geschehen war; nur war hier die bürgerliche Eheschließung bloß allgemein freigestellt, also die Civilehe fakultativ eingeführt worden, während die in Preußen 1847 eingeführte Civilehe Notcivilehe, d. h. bloßer Notbehelf für die bestimmt bezeichneten Personen sein sollte.

Im Jahre 1848 nahm die Frankfurter Nationalversammlung, um Staat und Kirche gegenseitig von einander unabhängig zu machen, in die „deutschen Grundrechte“ als § 16 die Bestimmung auf: „die bürgerliche Giltigkeit der Ehe ist nur von der Vollziehung des Civilaktes abhängig; die kirchliche Trauung kann nur nach der Vollziehung des Civilaktes stattfinden. Die Religionsverschiedenheit ist kein bürgerliches Ehehindernis. Die Standesbücher werden von bürgerlichen Beamten geführt“. Infolge hiervon wurde die obligatorische Civilehe in Frankfurt a. Main bleibend, in mehreren deutschen Staaten nur vorübergehend eingeführt. Die preußische Verfassung von 1850 bestimmte im Artikel 19: „Die Einführung der Civilehe erfolgt nach Maßgabe eines besonderen Gesetzes, was auch die Führung der Civilstandesregister regelt“. Die dann von der Regierung in den Jahren 1859—1861 gemachten Versuche der Einführung der fakultativen Civilehe scheiterten am Widerstande des Herrenhauses. In anderen deutschen Staaten kam es teils zur Einführung der fakultativen, teils der Notcivilehe. Nachdem endlich in Preußen durch Gesetz vom 9. März 1874 die Civilehe nunmehr überall obligatorisch eingeführt worden war, geschah dieses auch für das gesamte deutsche Reich durch das Reichsgesetz vom 6. Februar 1875 über die Beurkundung des Personenstandes und die Eheschließung, das vom 1. Januar 1876 an allenthalben in Kraft trat. Als ein Notbehelf für den Fall, daß der Staat zwar die Ehe zuläßt, die kirchliche Eheschließung aber nicht anwendbar ist, tritt die Civilehe uns entgegen in Österreich, Dänemark, Schweden-

Norwegen, Spanien, Portugal und Rußland. Die durch das deutsche Reichsgesetz vom 6. Februar 1875 für die bürgerliche Eheschließung vorgeschriebene Form ist nach § 52 die, daß sie (nach vorgängigem bürgerlichen Aufgebot) erfolgen muß in Gegenwart von zwei Zeugen durch die an die Verlobten einzeln und nacheinander gerichtete Frage des Standes-
5 beamten, ob sie erklären, daß sie die Ehe miteinander eingehen wollen, durch die bejahende Antwort der Verlobten und den hierauf erfolgenden Ausspruch des Standesbeamten, daß er sie nunmehr kraft des Gesetzes für rechtmäßig verbundene Eheleute erkläre. § 67 droht Geistlichen oder anderen Religionsdienern, welche zu den religiösen Feierlichkeiten einer Eheschließung schreiten, bevor ihnen nachgewiesen worden ist, daß die Ehe vor dem Standes-
10 beamten geschlossen sei, Bestrafung mit Geld bis zu 300 Mk. oder mit Gefängnis bis zu 3 Monaten. Andererseits erklärt aber § 82 ausdrücklich, daß die kirchlichen Verpflichtungen in Beziehung auf Trauung durch dieses Gesetz nicht berührt werden.

Das bürgerliche Gesetzbuch stimmt hiermit im wesentlichen überein. Nur ist die Abänderung hervorzuheben, daß die Anwesenheit der zwei Zeugen, die vom Gesetze in be-
15 stimmter Form vorgeschriebene Frage des Standesbeamten, Antwort der Verlobten und Erklärung des Standesbeamten nur der Ordnung halber verlangt werden und nicht mehr die Giltigkeit der Eheschließung bedingen, daß demnach zur Giltigkeit in Zukunft die Erklärung des Ehekonsenses in irgend welcher Form vor einem zur Entgegennahme solcher Erklärungen bereiten Standesbeamten (Zuständigkeit ist nicht erforderlich) genügt (BGB.
20 § 1316—1322).

Der § 1588 des BGB. bestimmt ausdrücklich, daß die kirchlichen Verpflichtungen in Ansehung der Ehe durch das BGB. nicht berührt werden.

Nach dem Recht der katholischen Kirche kann durch die bürgerliche Eheschließung eine Ehe, welche zugleich ratum und legitimum matrimonium wäre, nur da zu stande
25 kommen, wo das tridentinische Dekret nicht publiziert ist; wo dieses publiziert, oder ohne Publikation in Übung ist, kann die bürgerlich geschlossene Ehe erst dadurch ratum matrimonium werden, daß die Schließung in der hierin vorgeschriebenen Form nachfolgt. So lange dies nicht geschieht, haben die geistlichen Gerichte — als Gewissensgerichte, die Ehe als mit dem trennenden impedimentum clandestinitatis behaftet zu behandeln
30 (der Syllabus bezeichnet es als Irrtümer [71]: **Tridentini forma sub infirmitatis poena non obligat, ubi lex civilis aliam formam praestituat et velit, hac nova forma interveniente matrimonium valere,** und [73]: **Vi contractus mere civilis potest inter Christianos constare veri nominis matrimonium; falsumque est, aut contractum matrimonii inter Christianos semper esse sacramentum, aut**
35 **nullum esse contractum, si sacramentum excludatur**).

Die protestantische Kirche dagegen muß die Ehe bereits von der bürgerlichen Schließung an als auch gewissenbindend behandeln, und kann daher jener die Trauung nicht im Sinne eines Eheschließungsaktes folgen lassen. Demzufolge ist in neuerer Zeit ein sehr lebhafter Streit darüber entstanden, ob und wie die Form des der bürgerlichen
40 Eheschließung nachfolgenden Trauaktes abzuändern sei. Kaum bestreitbar ist es, daß die Traufragen insoweit geändert werden müssen, daß sie nicht mehr eine Wiederholung der Ehekonsens-Erklärung zu erfordern scheinen, weil die zu Trauenden rückhaltslos als „rechtmäßig verbundene Eheleute" anerkannt werden müssen; sie können nur aufgefordert werden, daß sie sich auch vor Gott und der Kirche dazu bekennen, einander nach göttlicher Ord-
45 nung zu Ehegatten haben zu wollen und einander christliche Eheführung geloben. Dagegen dürfte nach den obigen geschichtlichen Ausführungen die Trauformel, auch wo sie herkömmlich „zusammensprechend" lautet, ungeändert zu lassen sein, nur daß, wo sie gelautet hat: „ich spreche euch ehelich zusammen", das Wort „ehelich" weggelassen oder mit den Worten: „als christliche Eheleute" ersetzt würde: es ist notwendig, aber auch genügend, daß die
50 Formel deutlich sich als eine bloß deklaratorische zu erkennen giebt, d. h. als ein Zusammensprechen, welches nicht die Verbindung erst zur Ehe machen, sondern nur zum religiösen Vollzug der Eheschließung und zur rein religiösen Ergänzung der rein rechtlichen Eheschließung es darstellen und davon vergewissern soll, daß die geschlossene Ehe göttliche Zusammenfügung sei. Daß im Trauakt die Vermählte noch als „Jungfrau" angeredet wird,
55 wo er am gleichen Tage mit der bürgerlichen Eheschließung vollzogen wird, darf nicht als Mißachtung dieser Handlung angesehen werden, weil sie an der Thatsache, daß sie es in dem dabei gemeinten Sinne noch ist, nichts ändern und ihren Anspruch auf die übliche ehrende Anerkennung dieser Thatsache nicht aufheben kann.

Zur Erfüllung der kirchlichen Verpflichtung, die Trauung nach der bürgerlichen Ehe-
60 schließung zu begehren, — aber mit vorausgehender rechtzeitiger Anmeldung zur kirchlichen

Eheverkündigung, — und erst nach erfolgter Trauung das eheliche Zusammenleben zu beginnen, muß durch Vermahnung beziehungsweise durch kirchliche Zuchtmittel angehalten werden.

Es gilt nun als kirchliches Recht hinsichtlich der Eheschließungsform folgendes:

Nach dem kirchlichen Aufgebot, welches in der katholischen Kirche dreimal, in der 5 protestantischen jetzt in der Regel nur einmal an einem Sonn- oder Festtag während des Gottesdienstes von dem zuständigen Pfarrer vollzogen werden soll und sobald vollzogen werden darf, als das bürgerliche Aufgebot angeordnet worden ist, soll, wenn darauf kein kirchliches Ehehindernis sich ergeben hat, nachdem die bürgerliche Eheschließung stattgefunden hat, aber vor dem Antritt des ehelichen Zusammenlebens durch den zuständigen Pfarrer 10 die Trauung in der kirchlich vorgeschriebenen Form vollzogen werden.

Nach dem tridentinischen Dekret soll der Pfarrer mittelst Trauungfragen, die er an Mann und Weib richtet, sie zur Erklärung des Ehekonsenses auffordern, und nach beiderseitiger Bejahung dieser Fragen sprechen: ego vos in matrimonium conjungo in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti, vel aliis utatur verbis, juxta uniuscujusque 15 provinciae ritum, worauf dann die feierliche Einsegnung erfolgen soll, die aber in gewissen Fällen (s. unten) auch unterbleiben kann und soll. Die kirchliche Giltigkeit der Ehe ist nur davon, aber davon auch schlechthin abhängig, daß die Konsenserklärung in Gegenwart des zuständigen Pfarrers und zweier oder dreier Zeugen abgegeben worden ist, welches und zwar ohne vorgängiges kirchliches Aufgebot nach den Worten des Dekrets 20 namentlich dann genügen soll, wenn außerdem chikanöse Verhinderung der Eheschließung zu besorgen wäre. Die Vorschrift, daß dann die Aufgebote vor der Konsummation der Ehe nachgeholt werden sollen, ist nicht in Übung. Zuständig ist gemeinrechtlich der Pfarrer, der das Parochialrecht über den Bräutigam oder die Braut hat; durch dessen Gestattung aber oder durch die des kompetenten Bischofs kann jeder andere Priester zuständig werden. 25 Der Pfarrer hat lediglich die Stellung eines Solennitäts- und Beweiszeugen; auch ist nicht nötig, daß er freiwillig den Konsens vernimmt; die Zeugen bedürfen nur der Fähigkeit, Beweis- (nicht Solennitäts-)Zeugen zu sein. In der protestantischen Kirche ist die Zuständigkeit landeskirchlich verschieden bestimmt — meist hat der Pfarrer der Braut oder des Ehewohnsitzes das Traurecht; es war aber nie die Zuständigkeit des trauenden Geist- 30 lichen, sondern nur seine Berechtigung zu liturgischen Handlungen überhaupt Bedingung der Giltigkeit der Trauung. Die Form derselben muß der landeskirchlichen Vorschrift entsprechen. Bloße Konsenserklärung vor Pfarrer und Zeugen ist nie hinreichend. Nach beiderseitigem Kirchenrecht sollen Trauungen in der Kirche, im Hause nur nach erteilter Dispensation vollzogen werden. Nach kanonischem Recht ist Eingehung der Ehe durch 35 einen Spezialbevollmächtigten zulässig, und waren demzufolge Trauungen per procurationem (mit Vertretung des Bräutigams durch einen Prokurator) in regierenden Häusern selbst bei Protestanten bis in die neueste Zeit üblich. Die Vorschrift des Tridentinum, daß über den Trauakt ein Eintrag in das Kirchenbuch gemacht werden soll, ist auch in der protestantischen Kirche zur Geltung gekommen, und hier selbst nach der staatsgesetzlichen 40 Übertragung der Beurkundung des Personenstandes auf weltliche Beamte seitens des Kirchenregimentes erneuert worden.

Um die durch das tridentinische Dekret immer noch in weitem Umfang offen gelassene Möglichkeit heimlicher Eheschließung soweit zu beschränken, als es durch eine bloße Vollzugsverordnung geschehen kann, hat P. Benedikt XIV. im Jahre 1741 eine Konstitution 45 erlassen (Richtersche Ausgabe der Canones et decreta Conc. Trid. Leipzig 1853, p. 546 ff.), wodurch die Bischöfe angewiesen werden, nur mit größter Behutsamkeit die Eingehung von Gewissensehen (secreta matrimonia, Ehen, die geheim bleiben sollen) zu gestatten, auch darüber aber dann Einträge in ein besonderes, im bischöflichen Archiv verschlossen aufzubewahrendes Kirchenbuch machen zu lassen. Natürlich würden jetzt solche 50 Gewissensehen nur rata, nicht legitima matrimonia, und die priesterliche Mitwirkung zu ihrer Eingehung strafbar sein.

Wir fassen nun

II. die Ehehindernisse des beiderseitigen Kirchenrechtes ins Auge. Man versteht darunter Umstände, welche die Ordnungsmäßigkeit oder den Rechtsbestand der Eheschließung 55 hindern. Im allgemeinen sind dabei zu unterscheiden:

a) jenachdem der Grund des Hindernisses in dem Wesen der Ehe selbst oder nur in den Rechten bestimmter Personen gelegen ist und daher die Geltendmachung des Hindernisses eine öffentliche oder nur eine Privatangelegenheit ist, öffentliche und Privathinder-

nisse (impedimenta publica und privata). Ein öffentliches ist z. B. das der zu nahen Verwandtschaft; ein Privathindernis das des Zwanges.

b) Jenachdem der bestimmte Umstand den Rechtsbestand der Ehe, oder nur, so lange er besteht, die Ordnungsmäßigkeit ihrer Eingehung hindert, sind zu unterscheiden trennende und bloß aufschiebende Ehehindernisse (imp. dirimentia und tantum impedientia). Wegen dieser soll nur bis zu ihrem etwaigen Wegfall die Eheschließung aufgeschoben werden; geschieht dieses aber nicht, so ist sie deshalb nicht ungiltig, sondern höchstens strafbar. Wegen jener dagegen kann (wenn sie Privathindernisse sind) oder muß sogar (wenn sie öffentliche sind) die bereits geschlossene Ehe getrennt werden, so aber, daß die Trennung nicht die Bedeutung der Ehescheidung, sondern Ungiltigkeits- oder Nichtigkeitserklärung der Ehe hat. Trennende Ehehindernisse sind z. B. eine noch bestehende Ehe und die Impotenz des einen Teiles; jenes ist ein öffentliches, dieses ein Privathindernis trennender Art. Bloß aufschiebende Ehehindernisse sind die geschlossene Zeit und das Verlöbnis (sponsalia de futuro).

c) Jenachdem der bestimmte Umstand den Rechtsbestand der Ehe überhaupt oder nur zwischen bestimmten Personen hindert, ist er ein absolutes Ehehindernis (wie z. B. die Impubertät) oder ein relatives (wie z. B. die Religionsverschiedenheit). Nach heutigem Rechte können alle kirchlichen Ehehindernisse Ehehindernisse im eigentlichen Sinne nur sein, insofern sie durch das Reichsrecht als solche anerkannt sind. Soweit dies nicht der Fall ist, können sie — abgesehen davon, daß die katholische Kirche sie noch mittelst der Gewissens-Gerichtsbarkeit, welche sie durch ihre hierarchischen Gerichte übt, als Ehehindernisse behandelt, — nur noch als Hindernisse der kirchlichen Mitwirkung zur Eheschließung und als Gründe zur Anwendung kommen, aus welchen die Kirche gegen ihre Glieder, welche mit Nichtachtung derselben Ehen schließen, Zuchtübung eintreten läßt, oder wenigstens ihre Glieder von Eheschließungen durch seelsorgerliche Mahnung abzuhalten sucht.

Die einzelnen kirchenrechtlichen Ehehindernisse sind:

1. der Mangel der für das Wesen der Ehe erforderlichen physischen Reife, Impubertät, d. h. bei dem männlichen Geschlecht noch nicht vollendetes 14., beim weiblichen noch nicht vollendetes 12. Lebensjahr ist nach dem beiderseitigen Kirchenrecht öffentlich trennendes Ehehindernis; nach kanonischem Recht jedoch nur, sofern nicht wegen früher eingetretener individueller Geschlechtsreife die Ehe konsummiert ist (c. 8 X de despons. impub. 4, 2). Partikularrechte hatten schon früher das Heiratsalter gesteigert. Nach § 28 des Reichsgesetzes vom 6. Februar 1875 tritt die Ehemündigkeit des männlichen Geschlechtes mit dem vollendeten 20., die des weiblichen Geschlechtes mit dem vollendeten 16. Lebensjahre ein. Doch ist Dispensation zulässig. Nach dem bürgerl. Gesetzbuch § 1304 wird für Männer Volljährigkeit verlangt, für Frauen das vollendete 16. Lebensjahr. Dispensation ist nur für Frauen zulässig. Die Wirkung ist nur i. impediens.

2. Das Ehehindernis der noch bestehenden Ehe des einen Teiles (imp. ligaminis) ist, weil es aus dem Wesen der Ehe sich ergiebt, wonach sie nur zwischen einem Manne und einem Weibe bestehen kann, ein öffentliches trennendes Ehehindernis (c. 8 X de divortiis 4, 19. Conc. Trid. S. XXIV, can. 2 de sacram. matr.). Die Unkenntnis des Fortbestandes der früher eingegangenen Ehe schließt nur den Begriff des Verbrechens der Bigamie aus, nicht aber die Notwendigkeit der Trennung der zweiten Ehe, die doch bloße Scheinehe ist, und auch durch Bewilligung des anderen Eheteiles und Dispensation nicht rechtsbeständig werden kann, weil das Ehehindernis als auf göttlichem Rechte beruhend betrachtet werden muß (vgl. für das katholische KR. insbesondere C. Trid. S. XXIV, can. 2 de sacr. matr.). Daß Päpste von diesem Hindernis dispensiert haben sollen, ist ebenso eine falsche Behauptung (vgl. Kutschker, Das Eherecht der kathol. Kirche, Bd I, S. 199 fg.), wie Luthers dem Landgrafen Philipp von Hessen erteilter Gewissensrat, eine Doppelehe einzugehen (vgl. d. A. Philipp von Hessen), niemals für die Doktrin oder Praxis der protestantischen Kirche maßgebend geworden ist. Die alttestamentlichen Beispiele von Polygamie, welche Luther irre leiteten, sind auch in c. 8 X cit. berücksichtigt, indem ihnen aber zugleich mit Recht, wenn auch nicht mit völlig genügender Begründung, alle Bedeutung für das christliche Eherecht abgesprochen wird.

Das Reichsgesetz bestimmt im § 34: Niemand darf eine neue Ehe schließen, bevor seine frühere Ehe aufgelöst, für ungiltig oder für nichtig erklärt ist.

Ähnlich BGB. in § 1309. Auf die Abweichungen soll hier ebensowenig eingegangen werden, wie auf die eigentümliche Gestaltung der Wiederverheiratung im Falle der Todeserklärung nach BGB. § 1348 ff.

3. Die gleiche Gebundenheit, wie durch noch bestehende Ehe, findet das kanonische Recht im Empfang einer höheren Weihe und in dem bei dem Eintritt in einen von dem apostolischen Stuhl approbierten geistlichen Orden abgelegten feierlichen Gelübde der Keuschheit. Auch diese Gebundenheit ist also nach katholischem Kirchenregiment öffentliches trennendes Ehehindernis. Tit. Decr. qui clericus (4, 6) c. un. de voto in VI[to] (3, 15) Conc. Trid. S. XXIV, can. 9 de sacr. matr. Die protestantische Kirche hat dieses Ehehindernis verworfen, und das Reichsgesetz im § 39 ihm stillschweigend jede bürgerliche Giltigkeit entzogen, ebenso BGB durch § 1323. § 1330.

4. Die Verwandtschaft ist unbedingt notwendiges und also öffentliches trennendes Ehehindernis, wo durch den Vollzug der Ehe mit dem Bewußtsein von derselben das Verbrechen der Blutschande (des incestus) begangen würde. Die Bestimmungen des kanonischen Rechtes über dieses Ehehindernis beruhen im allgemeinen darauf, daß man das mosaische und das römische Recht hierüber zu einem Ganzen verschmolz, was zunächst zu der Auffassung des ersteren führte, daß seine speziellen Verbote für alle Verwandtschaftsverhältnisse gleichen Grades gelten sollten, weil das RR. nach Graden verbietet, wobei man dann überdies frühzeitig sich dazu neigte, die Ehe zwischen Blutsverwandten überhaupt durch Le 18, 6 als verboten zu betrachten, hierbei aber die doch unumgängliche Begrenzung wieder auf eine Bestimmung des RR. stützte, wonach (in gewissen Beziehungen) die Verwandschaft nur bis zum 7. Grad berücksichtigt werden soll, indem man jedoch zugleich die römische Gradzählung mißverstand und die Grade nach deutscher Art zählte. So kam es zu einer ungeheueren Ausdehnung dieses Ehehindernisses, die schon P. Innocenz III. als unhaltbar erkannte. Die Verwandtschaftsgrade wurden bei den kirchlichen Verboten seit 1065 durchaus nach Generationen im deutschen Sinne (d. h. Geschlechtsfolgen, nicht wie im römischen: Zeugungsakten) berechnet, und es ist diese sog. kanonische Komputation von da an im Kirchenrecht immer beibehalten worden. Es werden nach derselben bei dem Verhältnis zwischen Seitenverwandten soviele Grade der Verwandtschaft zwischen ihnen angenommen, als Zeugungsakte erforderlich waren, um die Abstammung des einen (und zwar bei ungleicher Seitenlinie des entfernteren) von dem stipes communis zu vermitteln, sodaß nach kanonischer Komputation z. B. Geschwisterkinder (nach römischer Komputation im vierten Grade verwandt) im zweiten Grade gleicher Seitenlinie, Oheim und Nichte aber (nach R. Komputation im dritten Grade verwandt) im zweiten Grade ungleicher Seitenlinie (oder „im zweiten zum ersten Grade") mit einander verwandt sind.

Die in c. un. C. XXXV, qu. 1 mit Augustins Worten aufgestellte Begründung des Verwandtschaftshindernisses durch den auf Vervielfältigung der Liebesbande zwischen den Menschen gerichteten göttlichen Willen ist wenigstens für seine weitere Ausdehnung über die unbedingt notwendigen Fälle hinaus einleuchtender und treffender, als jede andere. Für diese Hauptfälle liegt der wahre Grund darin, daß die nahe Verwandtschaft, insbesondere die zwischen Eltern und Kindern und zwischen Geschwistern im engeren Sinne einerseits und die Ehe andererseits „von Gott in der Natur geschiedene Verhältnisse sind" (Stahls Rechtsphilosophie II, 1, § 70).

Wegen Blutsverwandschaft ist im mosaischen Recht (Le 18, 7 ff.; 20, 17 ff.; Dt 27, 23) ausdrücklich nur dem Manne die Ehe mit der Mutter, der (vollbürtigen oder halbbürtigen) Schwester, der Enkelin, der Vaters- und Mutter-Schwester verboten; nach römischem Recht sind die Ehen zwischen Ascendenten und Descendenten unbeschränkt, zwischen (vollbürtigen und halbbürtigen) Geschwistern und zwischen allen solchen Seitenverwandten verboten, die inter se parentum liberorumque loco sunt (wie wir sagen: zwischen welchen respectus parentelae besteht), d. h. wovon ein Teil unmittelbar von dem stipes communis erzeugt ist. Nach älterem Recht war auch die Ehe unter Geschwisterkindern verboten, und es wurde dieses Verbot durch christliche Kaiser unter dem Einfluß der diese Ehen verwerfenden Kirche vorübergehend erneuert; nach justinianischem Recht besteht es nicht. Nach mosaischem und RR. ist es gleichgiltig, ob die Verwandtschaft eheliche oder außereheliche ist. Nach dem Dekretalenrecht, welches in dieser Beziehung das für die katholische Kirche noch geltende ist, sind (der Bestimmung Innocenz III. von 1215, c. 8 X de consanguin. et aff. 4, 14 gemäß) Ehen unter Seitenverwandten bis zum 4. Grad einschließlich verboten. Nach einer Entscheidung Gregors IX. in c. 9 eod. genügt es für die Erlaubtheit der Ehe, daß auch nur ein Teil im 5. Grad vom stipes communis abstammt. Es wurde aber schon vor der Reformationszeit für Heiraten im vierten Grad (gleicher Seitenlinie wenigsten) ohne besondere Schwierigkeit dispensiert, wie schon aus der Bestimmung des Trid. S. XXIV, cap. 5: in secundo gradu nunquam dispensetur, nisi inter magnos principes et ob publicam causam erhellt.

Die Reformatoren gingen unter Verwerfung des kanonischen Rechtes auf das mosaische Recht und auf das römische zurück. Aus letzterem nahmen sie das Hindernis wegen des respectus parentelae auf. Wenn auch nicht überall gleichmäßig, so geschah doch zumeist die Ausdehnung des Hindernisses bis zum dritten Grade kanonischer Berechnung. 5 Mit der im 18. Jahrhundert durchgedrungenen Auffassung, daß das mosaische Recht als ein göttliches hier nicht zu betrachten sei, hatte das Dispensationsrecht des Landesherrn einen großen Spielraum gewonnen.

Nachdem das Reichsrecht das Verwandtschaftshindernis bedeutend eingeschränkt hat, hat die ev. Kirche das frühere Recht zum Teil aufrecht erhalten. So besteht in Mecklen- 10 burg ein Trauungshindernis für die Ehe zwischen Oheim und Nichte, Tante und Neffen, und ist in Baiern zur Ehe mit der Vaters- oder Mutterschwester konsistoriale Genehmigung erforderlich.

Unter Schwägerschaft versteht man das Verhältnis des einen Ehegatten zu den Blutsverwandten des anderen. Wegen Schwägerschaft ist im mosaischen Recht ausdrücklich verboten die 15 Ehe mit der Stiefmutter, mit dem Weibe des Vaters-Bruder, mit der Schwiegertochter, mit dem Weibe des Bruders, mit der Stieftochter und Stiefenkelin; die Schwester der Frau soll nur nicht geheiratet werden dürfen neben ihr, weil sie noch lebt (indem an sich die Polygamie nicht verboten war). Die Ehe mit der Witwe des ohne Kinder verstorbenen Bruders war geboten (sog. Leviratsehe, Dt 25, 5). Nach römischem Recht ist die Affinität, d. h. das 20 Verhältnis zwischen einem Ehegatten und den Blutsverwandten des andern in der geraden Linie unbeschränkt Ehehindernis. Die Ehe mit Geschwistern eines verstorbenen Ehegatten wurde erst durch Gesetze christlicher Kaiser verboten. Honestatis causa galt schon durch das ältere Recht auch die Quasiaffinität zwischen einem Verlobten und den Blutsverwandten des anderen Teils in gerader Linie, sowie zwischen den ehemaligen Gatten von Stief- 25 kindern oder Stiefeltern und diesen, sowie zwischen einem Mann und der Tochter seiner geschiedenen Frau aus zweiter Ehe (L. 12 § 1—3, L. 14 § ult., L. 15 D. de Ritu Nupt. 23, 1) als Ehehindernis. Wirkliche Affinität begründet nach RR. nur die rechtsgiltige Ehe (ohne Rücksicht auf geschlechtlichen Vollzug); mit dieser hört sie auf, wirkt aber gerade als Ehehindernis noch fort. Außereheliche Geschlechtsvereinigung ist im all- 30 gemeinen kein Hindernis für die Ehe des einen Teils mit Verwandten des andern; nur die Sklavenehe (L. 14 § 3 D. eod.) und der Konkubinat (L. 4 C. eod.) bewirkt in ähnlicher Weise ehehindernde Affinität, wie die (eigentliche) Ehe.

Das kanonische Recht leitete das Ehehindernis der Affinität nicht sowohl aus der Ehe, als aus der durch die copula carnalis bewirkten unitas carnis ab, und dehnte es in diesem Sinne 35 ebensoweit aus, als das Ehehindernis der Blutsverwandtschaft, ja selbst auf Ehen zwischen Blutsverwandten des Mannes und Kindern der Frau aus zweiter Ehe; es wurde sogar die affinitas secundi generis, zwischen einem Gatten und affines (primi generis) des anderen (mit Verallgemeinerung des oben gedachten römisch-rechtlichen Verbotes der Ehe mit der Witwe des Stiefsohnes u. s. f.), ja selbst in gewissen Fällen eine affinitas 40 tertii generis (das Verhältnis zu affines sec. gen. des anderen Eheteiles) als ehehindernd betrachtet. Durch eine außereheliche Copula entstand ebenfalls eine Affinität und damit ein Ehehindernis zwischen dem einen Konkumbenten und den Blutsverwandten des anderen (affinitas illegitima). Auch glaubte man Ehen wegen affinitas superveniens (nämlich mit dem anderen Eheteile entstehend durch die mit einer demselben 45 blutsverwandten Person während der Ehe verübte fleischliche Vermischung) auflösen zu müssen. Innocenz III. hob in dem angeführten Gesetz von 1215 die Verbote der Ehen in secundo et tertio genere affinitas, sowie zwischen Verwandten des Mannes und zweitehelichen Kindern der Frau vollständig auf und beschränkte auch das Verbot wegen affinitas primi g. auf den vierten Grad c. 8 X h. t. Auch entschied er, daß die affi- 50 nitas illegitima superveniens nur den gekränkten Teil zur Verweigerung der ehelichen Pflicht berechtigen solle (c. 6. 10 X de eo, qui cogn. 4, 13). Das Tridentinum beschränkte das Hindernis der affinitas illegitima (antecedens) auf den zweiten Grad. Auch dem Verbot des RR. wegen Quasiaffinität aus dem Verlöbnis war unter dem Namen des impedimentum quasi affinitatis der gleiche Umfang mit dem der eigent- 55 lichen Affinität gegeben worden. Das tridentinische Konzil beschränkte das Hindernis auf den ersten Grad (Sess. XXIV. c. 3. 4 de ref. matr.), wodurch aber nicht auch die Ausdehnung des Hindernisses der Affinität ex matrimonio rato non consummato, obwohl es ebenfalls nur imp. publicae honestatis ist, auf den vierten Grad für aufgehoben gilt (vgl. Schulte, Eherecht § 24).

Die altprotestantische Kirchengesetzgebung, Doktrin und Praxis eignete sich den kanonischen Begriff des Affinitätshindernisses und im allgemeinen auch die daraus im kanonischen Recht gezogenen Folgerungen an, so daß die Ehe wegen legitimer und illegitimer Affinität in gleichem Umfang für verboten galt, wie wegen Konsanguinität, woneben auch die römisch-rechtlichen Verbote wegen Quasiaffinität, selbst soweit sie Innocenz III. durch die absolute Aufhebung des Hindernisses der aff. secundi gen. beseitigt hatte, — zuweilen sogar mit Erweiterungen — Beachtung fanden. Nachdem das Reichsrecht das Hindernis in sogleich zu schildernder Weise geregelt hat, ist die ev. Kirche in der Aufstellung von Trauungshindernissen über dasselbe hinausgegangen. So nimmt das sächs. und baier. Kirchengesetz die affinitas illegitima als indispensables Hindernis an, wenn die copula mit Ascendenten oder Descendenten vollzogen war; die württembergische und baierische Kirche versagt die Trauung zwischen einem Geschiedenen und den Geschwistern des noch lebenden andern Teils.

Unter nachgebildeter oder künstlicher Verwandtschaft versteht man die legalis und spiritualis cognatio.

Jene, die Adoptivverwandschaft, ist nach RR. Hindernis für alle Ehen, welche nach demselben verboten wären, wenn die aus der Adoption entstehende Agnation natürliche Verwandtschaft wäre, in der geraden Linie auch noch nach erfolgter Emanzipation. Das kanonische Recht hat sie als öffentliches, trennendes Ehehindernis anerkannt, ohne besondere neue Bestimmungen über ihren Umfang zu treffen, und das kanonische Recht ist hinsichtlich dieses Hindernisses von der protestantischen Kirche einfach beibehalten worden.

Das Ehehindernis der geistlichen Verwandtschaft wurzelt in Justinians L. 26 C. de nupt. 5, 4, welche die Ehe zwischen dem Paten und dem Täufling verbot. Im mittelalterlichen kanonischen Recht hat es eine ungemessene Ausdehnung erfahren. Nach den Beschlüssen des Conc. Trid. (Sess. XXIV c. 2 de ref. matr.) ist wegen geistlicher Verwandtschaft nur noch die Ehe zwischen dem Taufenden oder Konfirmierenden und den Paten einerseits und dem Täufling oder Firmling und dessen Eltern andererseits verboten. Evangelische KOO. haben zum Teil noch die Ehen zwischen Paten und Täufling verboten; nach dem neueren protestantischen Kirchenrecht wird keinerlei geistliche Verwandtschaft mehr als Ehehindernis anerkannt.

Durch § 33 des Reichsgesetzes ist die Ehe verboten 1. zwischen Verwandten in auf- und absteigender Linie, 2. zwischen voll- und halbbürtigen Geschwistern, 3. zwischen Stiefeltern und Stiefkindern, Schwiegereltern und Schwiegerkindern jeden Grades, ohne Unterschied, ob das Verwandtschaftsverhältnis auf ehelicher oder außerehelicher Geburt beruht, und ob die Ehe, durch welche die Stief- oder Schwiegerverbindung begründet wird, noch besteht oder nicht, 4. zwischen Personen, deren eine die andere an Kindesstatt angenommen hat, so lange dieses Rechtsverhältnis besteht. Das Bürgerl. Gesetzb. entspricht dem Reichsgesetz vom 6. Februar 1875. Nur ist die Ausnahme zu konstatieren, daß das BGB. die affinitas illegitima im gleichen Umfange wie das sächsische und baierische ev. Kirchenrecht aufgenommen hat.

(Aus der Litteratur über das Verwandtschaftshindernis sind hervorzuheben: Schlegel, Krit. u. syst. Darstellung der verbotenen Grade u. s. w. 1802; Heinr. Thiersch, Das Verbot der Ehe innerhalb der nahen Verwandtschaft nach den Grundsätzen der hl. Schrift und der christlichen Kirche 1869; Huschke, Die Lehre von den verbotenen Verwandtschaftsgraden 1877.)

5. Die Religionsverschiedenheit (cultus disparitas) ist zu einem öffentlichen trennenden Ehehindernisse nicht durch ein Kirchengesetz, wohl aber durch ein allgemeines kirchliches Gewohnheitsrecht geworden, und als solches auch in der protestantischen Kirche anerkannt geblieben, obgleich es Luther wiederholt (in der Schrift de captivitate babylonica, Opera lat., Francof. 1868, T. V, p. 68; in der Predigt vom ehel. Leben, EA, Bd 20, S. 65, 2. Aufl. 16, 515 ff.) — zum Teil den Unterschied zwischen der Eingehung und der Fortsetzung einer Ehe zwischen Christen und Nichtchristen übersehend, zum Teil einseitig die Weltlichkeit der Ehe betonend — gemißbilligt hat (vgl. hierüber Scheurl, Kirchenr. Abhandlungen S. 521 ff.). Durch § 39 des Reichsgesetzes vom 6. Febr. 1875, ebenso durch § 1323. 1330 des Bürgerl. Gesetzbuches ist die Religionsverschiedenheit stillschweigend als bürgerliches Ehehindernis aufgehoben; als Hindernis der kirchlichen Trauung ist sie fortwährend zu behandeln, wie dies auch die meisten neueren landeskirchlichen Verordnungen ausdrücklich festgestellt haben. Luther selbst setzte unzweifelhaft voraus, daß Ehen zwischen Christen und Nichtchristen ohne kirchliche Feierlichkeit geschlossen würden. Die Kirche kann einen Ehebund nicht weihen und segnen, bei welchem es von einem ihrer

Glieder als etwas für die innigste Lebensgemeinschaft Gleichgiltiges angesehen wird, ob der andere Teil gleich ihm sich zu Christo bekennt oder nicht. Die bloße Verschiedenheit des christlichen Bekenntnisses dagegen wird selbst von der katholischen Kirche nur als ein aufschiebendes Ehehindernis angesehen; hiervon wird weiter unten bei den „gemischten Ehen“ im engeren Sinne des Wortes besonders die Rede sein.

6. Das Gebrechen der physischen Unfähigkeit zum Vollzug der Ehe durch geschlechtliche Vereinigung (impotentia coëundi) ist nach kanonischem Recht (Tit. Decr. de frigidis et maleficiatis et impot. coëundi 4, 15) trennendes Privathindernis, indem es, wenn es sich als vom Anfang der Ehe an vorhandenes und unheilbares (oder doch nur durch eine lebensgefährliche Operation heilbares c. 6 h. t.) herausstellt, den andern Teil berechtigt, auf Ungiltigkeitserklärung der Ehe anzutragen. Ursprünglich wurde es als Berechtigungsgrund für Auflösung der wegen solcher Unfähigkeit unvollzogen gebliebenen Ehe behandelt, und es zählte insbesondere zu den sieben Auflösungsgründen der unvollzogenen Ehe in der Schule von Bologna. Indem diese Auflösungsgründe mehr und mehr reduziert wurden (seit Alexander III.), und die Ehe mehr und mehr als von Anfang an unlöslich behandelt wurde, trat an die Stelle dieser Behandlung der Impotenz jene andere derselben als trennenden Privat-Ehehindernisses. Der Beweis desselben kann nicht durch Geständnis des belangten Eheteils, sondern nur durch ein auf Augenschein oder Experimente gestütztes sachverständiges Gutachten geführt werden. Ergiebt sich auf diesem Wege nicht volle Gewißheit, so verlangt das kanonische Recht (an eine Bestimmung des römischen Rechts anknüpfend, wonach die Ehescheidung ohne Vermögensnachteile stattfinden sollte, wenn die Ehe während dreijähriger Dauer wegen Impotenz des Mannes nicht vollzogen werden konnte Nov. 22 c. 6) noch eine dreijährige Probezeit (die aber nach der Praxis mit dem sie anordnenden richterlichen Dekret beginnn soll). Wird nach deren Ablauf auf dem Annullationsantrag beharrt, so muß von dem klagenden Eheteil, und wenn der andere dessen Behauptung zugesteht, auch von diesem (weil das Geständnis eine Kollusion in sich schließen könnte) mit je sieben Verwandten oder Nachbarn als Eideshelfern (cum septima manu propinquorum vel vicinorum) eidlich erhärtet werden, daß die geschlechtliche Vereinigung nicht habe bewirkt werden können. Derselbe Eid ist auch erforderlich, aber andererseits ohne weitere Probezeit genügend, wenn das Gutachten der Sachverständigen sich entschieden, aber bloß auf innere Merkmale hin, für das Dasein der Impotenz ausspricht. In das gemeine protestantische Kirchenrecht sind diese Bestimmungen im ganzen (mit Ausschluß der die Eideshelfer betreffenden) übergegangen (vgl. Sehling, Wirkungen der Geschlechtsgemeinschaft auf die Ehe, Leipzig 1885).

In der katholischen Kirche ist es jetzt wenigstens die herrschende Ansicht, es sei für die Wirksamkeit dieses Ehehindernisses gleichgiltig, ob sein Dasein dem anderen Teil bei Eingehung der Ehe bekannt gewesen sei, oder nicht, während die protestantische Doktrin und Praxis immer daran festzuhalten pflegte, es könne Ehetrennung wegen Impotenz von dem gesunden Teil nur unter der Bedingung begehrt werden, daß er ohne Kenntnis von diesem Gebrechen des andern Teils die Ehe geschlossen habe (zu c. 4 X h. t. vgl. Sehling, a. a. O. S. 65 ff.).

Nur wenn, wie gewöhnlich bei der durch Verstümmelung (Kastration) bewirkten Impotenz diese notorisch ist und deshalb die Ehe zu einem öffentlichen Ärgernis gereichen kann, erscheint es sogar als passend, sie als öffentliches trennendes Ehehindernis zu behandeln, wie dieses ein Motu proprio des P. Sixtus V. von 1587 (Leipz. Ausg. des Conc. Trid. von 1853 p. 555 sq.) ausdrücklich vorgeschrieben hat, womit auch die — hiervon natürlich unabhängige — gemeinrechtliche Doktrin der Protestanten übereinstimmt. Selbstverständlich soll auch, wo wegen sonstiger absoluter Impotenz eine Ehe aufgehoben worden ist, der Impotente nicht zur Schließung einer neuen Ehe zugelassen werden.

Nach dem Reichsgesetz § 39 ist Impotenz in keinem Fall bürgerliches Ehehindernis. Doch steht dieser Paragraph nicht im Weg, daß nach § 36 Abs. 2 wegen anfänglicher Unbekanntschaft mit der Impotenz des anderen Teils auf Ungiltigkeitserklärung der Ehe angetragen werde, sofern nach dem anzuwendenden Recht der Irrtum, mit welchem die Ehe bei Unkenntnis dieses Mangels geschlossen worden, als ein wesentlicher zu betrachten ist. Nach dem Bürgerl. Gesetzbuche § 1313 wird die Impotenz als Eheanfechtungsgrund nur geltend gemacht werden können unter dem Gesichtspunkte des Irrtums über eine persönliche Eigenschaft, welche bei Kenntnis und bei verständiger Würdigung des Wesens der Ehe von der Eingehung abgehalten haben würde.

7. Ehebruch (impedimentum „criminis“) ist nach dem neuesten kanonischen Recht ein öffentliches trennendes Ehehindernis relativer Art, d. h. für die Ehe mit der des Ehe-

bruchs mitschuldigen Person, also für eine zwischen den Coadultern nach dem Tode des gekränkten Eheteils einzugehende Ehe, wenn einer der beiden erschwerenden Umstände hinzugetreten ist, entweder, daß sich für den Fall dieses Todes die Ehebrecher die Ehe versprochen, wohl gar, ohne ihn zu erwarten eine Ehe faktisch schon geschlossen haben, oder daß auch nur einer der beiden Ehebrecher dem gekränkten Eheteil mit Erfolg nach dem Leben gestrebt hat (T. Decr. de eo qui duxit in matr., quam polluit per adult. 4, 7). Gemeinsame Tötung eines Eheteils von seiten des anderen und einer dritten Person, deren Ehelichung dadurch ermöglicht werden soll, ist selbstständiges Hindernis für diese Ehe, wenn auch deren Ermöglichung bei der That nur von dem einen Teil beabsichtigt war. C. 1 X de conv. infid. (3, 33). Nach älterem Recht hatte auch der Ehebruch als selbstständiges Ehehindernis gegolten; nur die Dispensation sollte durch einen der bezeichneten Nebenumstände ausgeschlossen werden. Das neueste kanonische Recht hierüber ist auch protestantisches Kirchenrecht geworden, obgleich Luther eingewendet hatte: „Laster und Sünde soll man strafen, aber mit anderer Strafe, nicht mit Eheverbieten".

Als aufschiebendes Ehehindernis wurde früher in der protestantischen kirchlichen Praxis selbst der einfache Ehebruch häufig insofern behandelt, als — auch abgesehen von dem in einem Scheidungserkenntnisse ausgesprochenen Verbote der Wiederverheiratung — für die Trauung einer sich wieder verheiratenden Person, von der kund geworden, daß sie Ehebruch verübt habe, besondere Konsistorialgenehmigung gefordert, und diese auch wohl nur nach übernommener öffentlicher Kirchenbuße gewährt wurde (Richter, Kirchenrecht § 278).

Nach § 33, 3, 5 des Reichsgesetzes ist die Ehe zwischen einem wegen Ehebruchs Geschiedenen und seinem Mitschuldigen verboten; doch soll Dispensation zulässig sein. Ähnlich Bürgerl. Gesetzbuch §§ 1312. 1328. Das württembergische Kirchengesetz vom 23. November 1876 verlangt für die Trauung in diesem Falle besondere kirchliche Dispensation durch den Landesherrn nach Anhörung der evangelischen Oberkirchenbehörde.

Die folgenden kirchenrechtlichen Ehehindernisse beruhen teils an sich, teils ihrer bestimmten Wirksamkeit nach auf den Begriffen von der zur Entstehung der Ehe erforderlichen und beziehungsweise hinreichenden Willensübereinstimmung, wovon die Kirche stets und allgemein oder auf verschiedenen Entwicklungsstufen in verschiedener Art sich leiten ließ.

8. Das Ehehindernis des Zwangs folgt aus dem stets festgehaltenen Erfordernis freier beiderseitiger Einwilligung in die Ehe. Weil er als kompulsiver die wirkliche Einwilligung nicht ausschließt, — „coactus volui" — und die anfänglich nur durch Furcht überwältigte Abneigung dauernder Geneigtheit weichen kann, behandelt das kanonische Recht den Zwang nur als trennendes Privathindernis und auch als solches nur unter der Voraussetzung, daß er auch nach dem Civilrecht ein Rechtsgeschäft ungiltig machen würde, so daß namentlich die zur Erzwingung der Einwilligung erregte Furcht ein metus, qui in constantem virum cadere potest, sein muß. C. 14, 28 X de sponsal. (4, 1). Gleichgiltig ist es, ob der Zwang von dem, mit welchem die Ehe geschlossen wurde, ausgegangen ist, oder von irgend einem andern. Insofern kann auch elterlicher Zwang trennendes Ehehindernis sein; nur der bloße metus reverentialis hindert die Rechtsbeständigkeit der Einwilligung nicht. Gehoben wird das Ehehindernis des Zwanges durch freiwillig vollzogene copula carnalis oder durch anderthalbjähriges freiwilliges Zusammenwohnen. C. 21 X. de sponsal. (4, 1).

9. Die Behandlung des Irrtums in der Person als bloßen (trennenden) Privatimpediments, gleich dem (kompulsiven) Zwang, der den Konsens nur auf fehlerhafte Art bewirkt, während doch jener Irrtum an sich die Wirklichkeit des Konsenses völlig ausschließt, wird durch die Möglichkeit seines nachmaligen stillschweigenden Zustandekommens gerechtfertigt. Scheinbar ist der Irrtum in der Person bloßer Irrtum über eine Eigenschaft derselben, wenn die Person, für welche diejenige gehalten wird, der die irrende Person die Einwillung thatsächlich erklärt, dieser nur vermöge jener Eigenschaft, die zugleich eine ihr allein zukommende ist, bekannt war (error qualitatis in errorem personae redundans), wie wenn z. B. jemand, um es mit den Worten des Thomas Aquinas (Sent. t. IV, dist. 30 qu. 1, art. 2) auszudrücken, directe intendit consentire in filium regis, quicunque sit ille, und dann alius praesentabatur illi, quam filius regis (vgl. hierzu Sehling in ZKR 1, 51) Es ist also damit, daß in der Doktrin und Praxis der katholischen Kirche dieser Irrtum als ehehindernd anerkannt wird, vereinbar die Weigerung derselben, irgend einen Irrtum, der wirklich bloß Irrtum über eine Eigenschaft der Person ist, als ehehindernd gelten zu lassen. Daß der Irrtum über den Stand (conditio) der

Person nach kanonischem Recht als trennendes Privat-Ehehindernis gilt, wenn er darin besteht, daß eine Person, die conditionis servilis ist, für eine Person freien Standes gehalten wird, beruht nur darauf, daß dabei Ungiltigkeit der Ehe nach dem bürgerlichen Recht vorausgesetzt wird, die aber vor dem kirchlichen Forum nur dann soll geltend gemacht
5 werden dürfen, wenn der freien Person bei der Eingehung der Ehe mit der unfreien deren servilis conditio unbekannt war (s. C. XXIX qu. 1 und 2 und vgl. dazu Schulte, Eherecht § 19).

Einzelne evangelische Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts lassen die mangelnde Virginität, insbesondere die gegenwärtige Schwangerschaft der Braut von einem dritten
10 (im Anschluß an das mosaische Recht), auch wohl unheilbare ansteckende Krankheit als Eigenschaften gelten, worüber der Irrtum bei Eingehung der Ehe zum Antrag auf Annullation derselben berechtige (Genfer Ordonnanzen von 1541, Mecklenb. Kons. O. von 1570, Brandenb. von 1573, Preußen von 1584) und die neuere protestantische Doktrin und Praxis neigt dazu, jedem das eheliche Verhältnis seinem Wesen nach in ähnlichem Grade
15 berührenden physischen oder moralischen Gebrechen jene Wirkung beizulegen (Richter, KR. § 270).

Soweit die Thatsache des Irrtums als ehehindernd gilt, ist es gleichgiltig, ob er betrüglich verursacht bezw. benützt worden ist oder nicht. Als selbstständiges Ehehindernis ist der Betrug von dem kanonischen Recht nicht anerkannt. In der ev. Kirche ist die ent-
20 gegengesetzte Meinung, so oft sie auch mit sehr verschiedenartiger Begründung und Begrenzung (s. bes. Bartels, Ehe und Verlöbnis, S. 109 ff.) ausgesprochen, auch hie und da in der Praxis befolgt und in Partikulargesetzgebungen übergangen ist, nie communis opinio geworden. Offenbar irrig ist die Berufung dafür auf c. 26 X 4, 1.

Das Reichsgesetz vom 6. Februar 1875 hat bezüglich des Hindernisses auf Landes-
25 recht verwiesen. Das Bürgerl. Gesetzbuch hat den Irrtum über die Person sowie über persönliche Eigenschaften, welche den Irrenden „bei Kenntnis der Sachlage und bei verständiger Würdigung des Wesens der Ehe von der Eingehung der Ehe abgehalten haben würden", als Eheanfechtungsgrund aufgenommen; desgleichen die arglistige Täuschung über Umstände, die den Getäuschten „bei Kenntnis der Sachlage und bei verständiger Würdigung des
30 Wesens der Ehe von der Eingehung der Ehe abgehalten haben würden". Die Täuschung muß von dem anderen Ehegatten hervorgerufen sein, oder dieser muß wenigstens um die Täuschung gewußt haben. Täuschung über Vermögensverhältnisse ist kein Anfechtungsgrund.

10. Das kanonische Recht läßt die Eheschließung unter einer aufschiebenden Bedingung
35 zu. Die Kontrahenten sind zwar rechtlich aber noch nicht ehelich verbunden. Wird die Bedingung erfüllt, so kommt jetzt die Ehe zu stande. Die defizierende Bedingung bildet ein impedimentum deficientis conditionis appositae. Unmögliche oder unsittliche Bedingungen werden als nicht beigefügt betrachtet, dagegen macht eine den tria bona matrimonii (fides, proles, sacramentum) widerstreitende Nebenbestimmung die Ehe-
40 schließung ungiltig. Erforderlich ist die Genehmigung des Bischofs und Mitteilung an den trauenden Pfarrer (Phillips, ZKR 5, 370 ff. 415 ff.; Scheurl, ZKR 14, 279. Manenti, Della inapponibilità delle condizioni ai negozi giuridici ed ispezie delle condiz. apporte al matr., Siena 1889; Freisen, Gesch. des kanon. Eherechts, Tübingen 1888; Hussarek von Heinlein, Die bedingte Eheschließung, Wien 1892; Brandileone, Il con-
45 tratto di matrim., Turin 1898, S. 34 ff.).

Für das protestantische Kirchenrecht fällt dieses Ehehindernis weg, weil die protestantische Kirche für die Trauung immer eine unbedingte Bejahung der Trauung forderte, und auch so lange sie die Ehe schon durch öffentliches Verlöbnis entstehen ließ, hierfür Unbedingtheit desselben voraussetzte.

50 Die bürgerliche Geltung des impedimentum deficientis condicionis ist durch die Vorschrift des Reichsgesetzes über die Form der Eheschließung vollkommen ausgeschlossen. Dasselbe gilt für das bürgerliche Gesetzbuch.

11. Mit dem Problem, wie und in welchem Umfang der Mangel elterlicher Einwilligung als Ehehindernis zu behandeln sei, ist die vorreformatorische Kirche zu
55 leicht fertig geworden, während die aus der Reformation hervorgegangenen Kirchengemeinschaften es mit großem Ernst angriffen, ohne aber zu einer sicheren und übereinstimmenden Lösung desselben zu gelangen.

Das römische Recht machte die Rechtsgiltigkeit der Eheschließung von Kindern in väterlicher Gewalt von der vorausgehenden Einwilligung des Trägers derselben abhängig.
60 Die deutschen Volksrechte forderten für das Zustandekommen von Ehen aller im Mun-

dium stehenden Personen Verlobung und Übergabe (Trauung) derselben — mit ihrer Einwilligung — von seiten der Verwandten (parentes), welchen dieses zustand, ohne jedoch stets die Giltigkeit der Ehe davon abhängig zu machen. Obgleich aber die Kirche in ihren Vorschriften über die gehörige Eingehung der Ehe jenen weltlichen Rechtsvorschriften — übrigens mit besonderer Betonung des elterlichen Rechts — sich anschloß, so führte sie doch 5 die zunehmende Hervorhebung der sakramentalen Bedeutung der Ehe frühzeitig dazu, die Unabhängigkeit ihrer Unauflöslichkeit von dem Hinzukommen der elterlichen Einwilligung zu dem hiefür als genügend erachteten Konsens der Eheschließenden selbst zu behaupten, was dann besonders in Verbindung mit der Anerkennung der clandestina matrimonia und mit dem Grundsatz, daß jedes Verlöbnis schon durch die copula carnalis zur Ehe 10 werde, nur allzusehr den Ausspruch des Anhangs zu den Schmalkaldischen Artikeln als begründet erscheinen läßt: „Es ist unrecht, daß insgemein alle Heirat, so heimlich und mit Betrug, ohne der Eltern Vorwissen und Bewilligung geschehen, gelten und kräftig sein sollen".

Die katholische Kirche hat gleichwohl dabei beharrt, den Mangel der elterlichen Ein- 15 willigung unter allen Umständen nur als aufschiebendes Ehehindernis gelten zu lassen und sich zur Steuerung seiner Nichtbeobachtung als solchen auf den ungenügenden oben angeführten tridentinischen Beschluß über die Form der Eheschließung beschränkt, der zugleich die Behauptung ausdrücklich verdammt, daß zur Giltigkeit der Ehe elterliche Einwilligung erforderlich sei. Es gehen sogar katholische Kirchenrechtslehrer (wie z. B. Schulte, Eherecht 20 S. 323 f.) so weit, zu verneinen, daß der Mangel elterlicher Einwilligung auch nur ein eigentliches aufschiebendes Ehehindernis sei; es sei von der Eheschließung ohne elterliche Einwilligung lediglich abzuraten.

Protestantischerseits ist die Eingehung von Ehen ohne elterliche Einwilligung schon dadurch kräftiger verhindert worden, daß man allgemein die Geltung der Verlöbnisse von 25 der elterlichen Einwilligung abhängig machte, und daß frühzeitig die Volkssitte, endlich auch das Recht, die Trauung als notwendige Eheschließungsform betrachtete, stets aber der Mangel elterlicher Einwilligung mit aller Entschiedenheit als aufschiebendes Ehehindernis behandelt wurde.

Nur war man auch hierfür nicht darüber einig, ob auch großjährige (oder auch über 30 ein etwas niedrigeres Alter hinausgeschrittene) Kinder der elterlichen Einwilligung bedürfen, und ließ man jedenfalls eherichterliche Supplierung der grundlos verweigerten elterlichen, bezw. großelterlichen Einwilligung zu. Häufig wurde ausdrücklich auch bei den unter Vormundschaft stehenden Einwilligung der Vormünder gefordert. Nie aber wurde diesen, und nicht immer den Eltern oder Großeltern das Recht eingeräumt, auf Annullation der ohne 35 ihre Einwilligung geschlossenen Ehen anzutragen, sondern zuweilen ihnen statt dessen nur das Recht zugesprochen, die Kinder deshalb zu enterben, oder diese mit sonstigen Strafen belegt (Richter, KR. § 272).

Das Reichsgesetz bestimmt im § 29: Eheliche Kinder bedürfen zur Eheschließung solange der Sohn das 25., die Tochter das 24. Lebensjahr nicht vollendet hat, der Ein- 40 willigung des Vaters, nach dem Tode des Vaters der Einwilligung der Mutter und, wenn sie minderjährig sind, auch des Vormundes. Sind beide Eltern verstorben, so bedürfen Minderjährige der Einwilligung des Vormundes. Dem Tode des Vaters oder der Mutter steht es gleich, wenn dieselben zur Abgabe einer Erklärung dauernd außer stande sind, oder ihr Aufenthalt unbekannt ist. Eine Einwilligung des Vormundes ist für diejenigen, 45 Minderjährigen nicht erforderlich, welche nach Landesrecht einer Vormundschaft nicht unterliegen. Inwiefern die Wirksamkeit einer Vormundschaftsbehörde oder eines Familienrates stattfindet, bestimmt sich nach Landesrecht. § 30: Auf uneheliche Kinder finden die für vaterlose eheliche Kinder gegebenen Bestimmungen Anwendung. § 31: Bei angenommenen Kindern tritt an Stelle des Vaters derjenige, welcher an Kindesstatt angenommen hat, 50 außer wo durch Annahme an Kindesstatt die Rechte der väterlichen Gewalt nicht begründet werden können. § 32: Im Falle der Versagung der Einwilligung zur Eheschließung steht großjährigen Kindern die Klage auf richterliche Ergänzung zu. Nach Bürgerl. Gesetzbuch bedürfen eheliche Kinder der Einwilligung des Vaters (bezw. der Mutter) nur noch bis zur erreichten Volljährigkeit. Auch kann auf Antrag diese Einwilligung durch das Vor- 55 mundschaftsgericht ersetzt werden (§ 1308, was aber wegen § 1304 f. oben Nr. 1 nur Bedeutung hat für Mädchen und für volljährig erklärte Männer). Über die Zustimmung des Vormundes zur Ehe von Minderjährigen, oder von wegen Geistesschwäche, Verschwendung, Trunksucht Entmündigten vgl. §§ 1304. 1331. — Im § 33 bestimmt das Reichsgesetz vom 6. Februar 1875: Die Vorschriften, welche die Ehe der Militärpersonen, der 60

Landesbeamten und der Ausländer von einer Erlaubnis abhängig machen, werden nicht berührt. Auf die Rechtsgiltigkeit der geschlossenen Ehe ist dieser Mangel ohne Einfluß. Ähnlich BGB. § 1315. Von kirchlicher Seite mußte es stets gemißbilligt werden, wenn Partikulargesetze den Mangel einer derartigen Erlaubnis als trennendes Ehehindernis be-
5 handelten.

12. Weil im neuesten katholischen und protestantischen Kirchenrecht auf die Entführung fast nur die Grundsätze dieser Rechte über den Zwang bezw. den Mangel elterlicher Einwilligung Anwendung finden, ist von derselben, die früher zuweilen als selbstständiges öffentliches trennendes Ehehindernis galt, erst hier zu reden.

10 Nämlich nach mancherlei, zum Teil durch das weltliche Recht bedingten Schwankungen der kirchlichen Gesetzgebung und Praxis entschied Papst Innocenz III. (c. 7 X **de raptorib.** 5, 17), daß, wenn eine gewaltsam Entführte nachmals frei einwillige, die Ehe, sofern kein anderes Hindernis im Wege stehe, giltig sein solle. Genauere Bestimmung aber traf hierüber das **Conc. Trid. Sess. XXIV, c. 6 de reform. matr.** dahin, daß zwar, so lange
15 die Entführte in der Gewalt des Entführers sei, die Ehe nicht gelte, wenn sie aber, von ihm getrennt, und an einen freien und sicheren Ort gebracht, einwillige, ihn zum Manne zu haben, er sie behalten dürfe, und nur sonst mit seinen Helfershelfern bestraft werden, auch sie anständig nach richterlichem Ermessen dotieren solle.

Das protestantische Kirchenrecht nimmt nebenbei besondere Rücksicht auf die Verletzung
20 des elterlichen Rechts, wie sie auch bei einer mit Einwilligung der Frauensperson vollzogenen Entführung stattfinden kann. Jedenfalls fordert es daher auch bei der gewaltsamen Entführung zur Hebung des Impediments des Zwanges noch die elterliche Einwilligung, soweit es von dieser überhaupt den Rechtsbestand der Ehe abhängen läßt (Richter, KR § 271).

25 Nach Reichsrecht (Reichsgesetz vom 6. Februar 1875 und BGB.) ist sie kein selbstständiges Hindernis. Sie kann also nur noch unter dem Gesichtspunkt des Zwanges oder der mangelnden Einwilligung der Eltern oder sonstigen gesetzlichen Vertreter eine Wirkung äußern.

Immer bloß aufschiebende kirchenrechtliche Ehehindernisse sind endlich folgende:

30 13. Das der geschlossenen Zeit (**tempus clausum**) d. h. der Advents- und Fastenzeit, in welcher nach alter kirchlicher Sitte Eheschließungen überhaupt, nach der Bestimmung des **Conc. Trid.** aber (**Sess. XXIV, c. 10 de reform. matr.** vgl. mit **decl. Congr.** 114) nur Hochzeitsfeierlichkeiten als unstatthaft gelten, was auch bei den Protestanten (mit Modifikationen im einzelnen) Rechtens blieb.

35 14. Über das Hindernis der Trauerzeit s. unten bei der zweiten Ehe S. 226, 42.

15. Das **vetitum** oder **interdictum ecclesiae**, d. h. das von einer Kirchenbehörde wegen Verdachtes des Vorhandenseins eines trennenden Ehehindernisses oder eines Einspruchs erlassene provisorische Verbot der Eheschließung hindert nicht den Rechtsbestand der mit seiner Übertretung erfolgten, an sich gültigen Eheschließung, obwohl es diese natürlich
40 unerlaubt, bezw. kirchlich strafbar macht, so lange es nicht aufgehoben ist. **Tit. Decr. de matr. contra interd. eccl. IV, 16.**

Eben diese Wirkung haben

16. das Verlöbnis im e. S. (s. unten S. 218, 38) und

17. nach katholischem Kirchenrecht das einfache Keuschheits-Gelübde **C. un. in VI**[to] **de**
45 **voto** (3, 13).

Die Hebung von Ehehindernissen tritt von selbst ein, wo diese auf vorübergehenden Gründen beruhen, ohne daß jedoch hierdurch eine zuvor wegen des Hindernisses ungiltig eingegangene Ehe giltig wird. Privathindernisse, welche auf mangelnder oder mangelhafter Einwilligung beruhen, können nur durch nachträgliche mangellose Einwilligung der
50 Beteiligten gehoben werden. Hierzu fordert aber die römische Praxis, damit die Ehe rechtsbeständig werde, **renovatio consensus** in der tridentinischen Form, wo diese eingeführt ist, es müßte denn das Ehehindernis geheim geblieben sein.

Öffentliche Ehehindernisse, welche nicht von selbst sich zu heben vermögen, können nur durch Dispensationen gehoben werden, auch dieses ist aber nur bei denjenigen möglich,
55 welche nicht als in göttlichem Recht begründet angesehen werden. Es gelten deshalb in der römischen Praxis als absolut indispensabel das Ehehindernis des bestehenden Ehebandes und der Verwandtschaft in der geraden Linie und dem ersten gleichen Grad der Seitenlinie; dagegen nur als gewöhnlich indispensabel die Hindernisse der **cultus disparitas**, der eigentlichen Affinität in gerader Linie und des öffentlich bekannt gewordenen **crimen**
60 **ex occisione conjugis cum adulterio.** Durch **can. 3 Conc. Trid. Sess. XXIV**

de sacramento matrim. ist ausdrücklich die Behauptung verworfen, daß die Kirche nicht auch in einigen im Leviticus ausgedrückten Graden der Konsanguinität und Affinität dispensieren könne.

In der evangelischen Kirche wurden früher alle mosaischen Verwandtschafts- und Schwägerschaftsverbote, meist überdies in generalisierender Ausdehnung für indispensabel gehalten, nur mit Ausnahme des die Ehe mit der Witwe des Bruders betreffenden, weil davon das Gesetz selbst gewissermaßen vermöge der s. g. Leviratsehe dispensiere. In neuerer Zeit ist es auch in der evangelischen Kirche zur herrschenden Ansicht geworden, daß nur das Hindernis der Verwandtschaft und Affinität in gerader Linie und der Blutsverwandtschaft im ersten Grad der Seitenlinie absolut indispensabel sei.

In der katholischen Kirche ist die Dispensation von allen trennenden Ehehindernissen, sowie von den aufschiebenden der mixta religio und der einfachen Gelübde immerwährender Keuschheit oder des Eintritts in einen geistlichen Orden dem Papst vorbehalten, von den übrigen kommt sie den Bischöfen je für ihre Diöcesen zu. Der Papst delegiert jedoch durch die Quinquennalfakultäten die Bischöfe in verschiedenem Umfang zur Ausübung der ihm vorbehaltenen Dispensationsgewalt. Von geheimen Hindernissen dürfen die Bischöfe stets dispensieren, wenn der Papst nicht zugänglich ist oder Gefahr auf dem Verzug steht; pro foro conscientiae, wo irgendwie die Einholung päpstlicher Dispensation unthunlich ist, wenn nur die in gutem Glauben in gehöriger Form eingegangene Ehe nicht ohne Ärgernis getrennt werden könnte. Es fehlt nicht an umfassenden Bestimmungen der Gründe, auf welche Dispensationsgesuche gestützt werden sollen; sie lassen aber einen sehr weiten Spielraum; leichter soll in contracto, als in contrahendo matrimonio Dispensation erlangt werden können, unter Voraussetzung der Unbekanntschaft mit dem zu hebenden Hindernis. Die päpstlichen Dispensationen werden durch die Datarie und Pönitentiarie erteilt, durch diese bei geheimen Hindernissen und nur pro foro interno. Die bei den Dispensationen, welche durch die Datarie erteilt werden, zu entrichtenden Taxen sind hauptsächlich nach den Vermögensverhältnissen der Gesuchsteller abgestuft. Gewöhnlich erfolgt die Dispensationserteilung in forma commissoria, d. h. so, daß die Exekution dem zuständigen Bischof aufgetragen wird. An sich macht die Dispensation von einem trennenden Ehehindernis, die pro contracto matrimonio erteilt ist, die Ehe nicht rückwärts giltig, kann dieselbe vielmehr nur durch renovatio consensus (in der vorgeschriebenen Form, wo nicht noch das vortridentinische Recht gilt) giltig geschlossen werden. Der Papst kann aber in radice matrimonii dispensieren, so daß alle Rechtswirkungen der Ehe rückwärts als von Anfang an eingetreten zu betrachten sind, und dann auch die Erneuerung des Konsenses in der tridentinischen Form erlassen. Vgl. über die ganze Materie Schultes Eherecht S. 335—395.

Für rechtgiltige Eheschließung wie für den eigentlichen Rechtsbestand der Ehe ist jetzt im deutschen Reiche nie mehr eine kirchliche Dispensation erforderlich oder genügend, indem die Befugnis zur Dispensation von Ehehindernissen nur dem Staate zusteht.

Dies hindert aber an sich nicht, daß die Kirchen ihren Gliedern es zur Gewissenspflicht machen, sich für kirchliche Ehehindernisse kirchliche Dispensationen erteilen zu lassen, und daß sie davon die begehrte kirchliche Mitwirkung bei Eingehung der Ehe abhängig machen, wie dies die katholische Kirche auch wirklich durchgängig thut.

Da die protestantische Kirche dem Staate die Befugnis zugesteht, selbstständig die Bedingungen rechtlicher Erlaubtheit der Eheschließung zu bestimmen, und da sie keine Dispensationen zum Zweck bloßer Gewissensbefriedigung kennt, so können in ihr kirchliche Dispensationen zur Schließung der Ehe nicht mehr vorkommen. Wohl aber ist es auch ihrem Standpunkt entsprechend, die Trauung von einer besonderen kirchlichen Dispensation abhängig zu machen, wo dieselbe zwar für jetzt gesetzlich erlaubte Ehen, welche nach dem bisherigen Kirchenrecht verboten waren, nicht unbedingt — wie z. B. bei Ehen mit Nichtchristen — zu verweigern genötigt ist, doch aber auch Bedenken tragen muß, sie unter allen Umständen zu gewähren. Daß sie ehemals die unbedingte Erlaubnis früher durch die Kirchenordnung verbotener Ehen von seiten einer neuen bürgerlichen Ehegesetzgebung wie eine allgemeine Dispensation von dem entgegenstehenden bisher geltenden kirchenrechtlichen Hindernisse anzusehen und folglich daraufhin ohne weiteres auch die Trauung zu gewähren pflegte, kann dafür jetzt nicht maßgebend sein, nachdem die Trauung aufgehört hat, notwendiges Mittel giltiger Eheschließung zu sein. Es kann sich jetzt nur darum fragen, ob die in der Trauung liegende feierliche Gutheißung der gegen ein bisher allgemein anerkanntes Kirchenverbot geschlossenen Ehe schlechthin, oder nur unter besonderen Voraussetzungen mit dem Beruf der Kirche vereinbar sei, mit den ihr zuständigen Mitteln

die Heiligkeit einer Gottesstiftung von so fundamentaler Bedeutung für das ganze menschliche Gemeinschaftsleben, wie es die Ehe ist, aufrecht zu erhalten. An diesem Beruf der Kirche hat sich dadurch, daß es nicht mehr von ihr abhängt, Ehen ihrer Glieder äußerlich zu verhindern, nichts geändert, außer daß sie nun desto verantwortlicher für gewissenhafte
5 Erfüllung desselben geworden ist, seit ihre Zurückhaltung in Beziehung auf Gewährung der Trauung nie mehr den Erfolg einer Beschränkung der individuellen rechtlichen Freiheit haben kann.

Nach der deutschen protestantischen Kirchenverfassung kommt das Recht der kirchlichen Dispensationen von Trauungshindernissen den Landesherren als Inhabern des protestan-
10 tischen Landeskirchenregiments bezw. den von ihnen zur Ausübung desselben ermächtigten Kirchenbehörden zu.

III. Hinsichtlich der neuen Rechtswirkungen, welche das Kirchenregiment der Ehe beigelegt hat, ist folgendes zu bemerken:

1. Die Ehe macht die wissentliche und freiwillige fleischliche Vermischung sowohl des
15 Mannes als des Weibes mit einer dritten Person zu dem Verbrechen des Ehebruchs c. 4 C. XXXII, qu. 4.

2. Die Ehe erzeugt eine rechtliche Verpflichtung zur geschlechtlichen Hingabe an den anderen Eheteil (debitum conjugale); es kann auf Erfüllung derselben geklagt und mittelst Kirchenstrafen dazu angehalten werden, wo das Recht darauf nicht durch Ehebruch
20 verwirkt, oder die Verweigerung sonst durch besondere Gründe gerechtfertigt ist. S. d. cc. zu C. XXXIII, qu. 4 u. 5. Nach protestantischem Kirchenrecht ist wenigstens die hartnäckige denegatio debiti conjugalis Scheidungsgrund. — Nach katholischem Kirchenrecht schließt jene Verpflichtung auch ein einseitiges Keuschheitsgelübde zur Beeinträchtigung des anderen Teiles aus, der selbst seine Zustimmung widerrufen kann, so lange der
25 Widerruf nicht durch den giltigen Eintritt in einen päpstlich approbierten Orden oder den Empfang einer höheren Weihe ausgeschlossen ist.

3. Die Frau ist rechtlich verpflichtet, dem Mann an einen neuen Wohnsitz zu folgen, wo nicht die Änderung desselben auf einer turpis causa beruht, c. 4 C. XXXIV, qu. 1 u. 2.

30 4. Die Ehe bewirkt Legitimation der von den Eheschließenden mit einander außer der Ehe erzeugten Kinder (was nach römischem Recht nur für die in giltigem Konkubinat erzeugten gegolten hatte), bloß mit Ausschluß der im Ehebruch oder sonst bei dem Vorhandensein eines indispensablen Ehehindernisses erzeugten Kinder, indem jene legitimatio per subsequens matrimonium die Möglichkeit der Ehe zwischen ihren Eltern zur
35 Zeit ihrer Erzeugung voraussetzt. Tit. Decr. qui filii sint legitimi (4, 17), besonders c. 6 h. t. Inwiefern selbst die in bloßer Putativehe erzeugten Kinder (ohne solche Legitimation durch nachfolgende giltige Eheschließung) als eheliche Kinder gelten, s. unten.

IV. Das Verlöbnis als das aus sponsalia de futuro zwischen den Verlobten entstehende Verhältnis ist auch nach dem neueren kanonischen Recht, ein der Ehe ver-
40 wandtes Familienverhältnis, nicht ein bloßes obligatorisches Vertragsverhältnis. Es hat zum Inhalt die gegenseitige Pflicht der Verlöbnistreue (fides sponsalitia), vermöge welcher einer Ehe mit einer dritten Person ein impedim. impediens entgegensteht; es erzeugt bereits eine Quasiaffinität je des einen zu den Blutsverwandten des anderen Teiles, welche das Ehehindernis der publica honestas wirkt; es ist nicht unbedingt einseitig
45 löslich. Die Verpflichtung, das in dem Verlöbnis enthaltene Versprechen künftiger Eheschließung zu erfüllen, ist nicht sowohl eine obligatorische, gleich der Zahlung einer Schuld erzwingbare, als eine in der Verlöbnistreue enthaltene Verpflichtung. Der Verlöbnisvertrag ist daher hinsichtlich der materiellen Erfordernisse nicht schlechthin nach den im allgemeinen von Verträgen geltenden Grundsätzen zu behandeln, sondern im ganzen nach den
50 von der Eheschließung geltenden Rechtsgrundsätzen. Insbesondere gilt dies hinsichtlich der persönlichen Fähigkeit zur Schließung des Vertrages, nur mit der Ausnahme, daß impuberes infantia majores insofern giltig ein Verlöbnis eingehen bezw. zu einem von den Eltern für sie geschlossenen einwilligen können, als es bis zu erreichter Pubertät unbedingt für beide Teile, dann aber für den erst jetzt mündig werdenden Teil (wenn er
55 nicht das Verlöbnis beschworen hat c. 10 h. t.) nur dann weiterhin bindend ist, wenn er nun noch gebunden sein will. Alle übrigen trennenden Ehehindernisse machen auch das Verlöbnis ungiltig, selbst wenn es unter der Bedingung der Dispensation geschlossen wird (S. d. res. in der Leipz. Ausg. des Trid. S. 220). Nebenbestimmungen, welche dem Wesen der Ehe widerstreiten, machen sponsalia de futuro nicht minder ungiltig, als
60 sponsalia de praesenti. Dagegen erstreckt sich der favor matrimonii, welcher letztere

mit Streichung unmöglicher und unsittlicher Bedingungen aufrecht erhält, nicht auch auf das Verlöbnis. Statthafte Suspensiv- und Resolutivbedingungen, welche beim Verlöbnis auch das protestantische Kirchenrecht zuläßt, haben die regelmäßige Wirkung.

Für die Form des Verlöbnisses enthält das gemeine Recht keine Vorschrift; partikularrechtliche Vorschriften fordern in der Regel die Beobachtung von bestimmten Formen nur 5 für gewisse Wirkungen des Verlöbnisses.

Nach kanonischem Recht kann auf Grund eines (wenigstens jetzt) unbedingten Verlöbnisses bei dem geistlichen Gerichte, sobald die ausdrücklich oder stillschweigend verabredete Zeit gekommen ist, bezw. sobald kein faktisches Hindernis im Wege steht, auf Abschließung der Ehe in feierlicher Form geklagt, und hierzu von jenem der belangte Teil mit Censuren 10 angehalten werden, c. 10. 22 h. t., sofern nicht nach richterlichem Ermessen wegen unbedingter Abneigung desselben mit Sicherheit eine unglückliche Ehe zu befürchten ist, c. 17 eod. Das ist aber heute außer Übung. Ausbedingung einer Konventionalstrafe für den Fall der Nichterfüllung des Eheversprechens ist ebenso nach dem kanonischen wie nach dem römischen Recht unzulässig, c. 29 h. t. (gegen die dawider vorgebrachten Zweifel s. Schulte 15 a. a. O. S. 249 und die dort angeführten).

Daß nach dem vortridentinischen Recht das Verlöbnis durch nachfolgenden Beischlaf von selbst zur Ehe, seit dem tridentinischen Beschluß über die Eheschließungsform aber, wo dieser gilt, dadurch das bedingte Verlöbnis zu einem unbedingten wird, darf nicht als eine besondere Wirkung des Verlöbnisses selbst angesehen werden; denn es ist nach c. 30 h. t. 20 nur Folge davon, daß bei dem Beischlaf zwischen Verlobten vorausgegangener consensus de praesenti präsumiert werden soll, ohne Zulassung eines Gegenbeweises, so daß also dann, wo dieser consensus ohne besondere Form zur Entstehung der Ehe genügt, ein praesumtum matrimonium besteht, wo dagegen jetzt der consensus de praesenti nur gilt, wenn er in der forma Trid. erklärt ist, wenigstens der unbedingte Verlöbnis- 25 wille als bestehend betrachtet werden muß.

Aufgehoben wird das Verlöbnis durch gegenseitige Einwilligung der Verlobten, es aufzulösen, die ihnen auch bei beschworenem Verlöbnis freisteht, durch einseitige Aufkündigung aber nur, wenn dafür ein triftiger Grund vorhanden ist, der im Bestreitungsfall von dem geistlichen Gerichte als bestehend und die Aufkündigung rechtfertigend anerkannt 30 ist. Als solche rechtfertigende Gründe bezeichnet das geschriebene Recht insbesondere Verletzung der Verlöbnistreue, namentlich auch durch Entweichung, um sich dem Vollzug der Ehe zu entziehen, und eingetretene erhebliche körperliche Gebrechen (c. 5 h. t. c. 25 de jurejur. 2, 24), welche Bestimmungen analog anzuwenden sind.

Immer wird das Verlöbnis auch durch die Eingehung der Ehe mit einer dritten 35 Person aufgehoben, obwohl diese strafbar ist, auch zur Entschädigung des anderen Teiles verpflichten kann, und jedenfalls dieser berechtigt ist, gegen die beabsichtigte Eingehung der Ehe Einsprache zu erheben, worauf selbst mit dem Aufgebote eingehalten und der Abschluß der Ehe untersagt werden muß, bis etwa das Verlöbnis nachträglich aufgehoben wird, oder der Einspruch von dem zuständigen Richter als unbegründet abgewiesen ist. In 40 diesem Sinne ist das Verlöbnis aufschiebendes, aber auch bloß aufschiebendes Privatehehindernis.

Im kanonischen Recht findet sich nirgends die Rechtsgiltigkeit des Verlöbnisses von elterlicher Einwilligung abhängig gemacht, und in der That kann sie davon auch nicht abhängig gemacht werden, wenn, wie es nach jenem Rechte der Fall ist, selbst die Rechts- 45 giltigkeit der Eheschließung davon nicht abhängt. Mit Unrecht bestreitet man die Richtigkeit dieser Folgerung aus dem Grunde, weil nur die Ehe den sakramentalen Charakter an sich trage, das Verlöbnis nicht. Hieraus ergiebt sich nur, daß, obwohl die Ehe nicht wegen des Mangels elterlicher Einwilligung aufgelöst werden kann, es gleichwohl als triftiger Grund der Aufkündigung des Verlöbnisses zu betrachten ist, daß der verlobten Person die elterliche 50 Einwilligung zur Eheschließung versagt wird.

Gerade hierin aber unterschied sich das protestantische Kirchenrecht in betreff des Verlöbnisses von jeher von dem katholischen, daß es für die Geltung eines jeden Verlöbnisses elterliche Einwilligung verlangte, ohne daß diese durch sonstige Öffentlichkeit des Verlöbnisses sollte ersetzt werden können, dagegen dann aber aus jedem unbedingten und be- 55 sonders in dem Sinn öffentlichen Verlöbnisse, daß es mit elterlicher Einwilligung eingegangen war, sofort das Rechsverhältnis der Ehe entstehen ließ, und andererseits alle bedingten Verlöbnisse als sponsalia de futuro behandelte, auf welche es dann, auf sie aber auch allein, das kanonische Recht im ganzen für anwendbar hielt. Das unbedingte öffentliche Verlöbnis unterschied es von der durch Trauung vollzogenen Eheschließung nur 60

dadurch, daß es dasselbe als noch nicht zur Ausübung der ehelichen Rechte (insbesondere durch geschlechtliche Vereinigung) ermächtigend gelten ließ. Es wurden aber gleichwohl zuweilen Brautkinder als legitim betrachtet, wie denn durchaus der geschlechtliche Umgang nach unbedingtem öffentlichen Verlöbnis nur als zucht- nicht als rechtwidrig angesehen 5 wurde. Auch fand man bei vorausgegangenem derartigem Verlöbnis in dem direkten Zwang, sich trauen zu lassen, keinen Zwang zur Eheschließung, sondern nur zum Vollzug einer bereits geschlossenen Ehe.

Seit die Trauung zur notwendigen Form der Eheschließung wurde, kam auch bei den Protestanten bei allen Verlöbnissen das kanonische Verlöbnisrecht zu voller Anwendung, 10 und es erhielten sich nur noch Nachklänge der älteren Theorie darin, daß fortwährend — partikularrechtlich wenigstens — Brautkinder unter gewissen Voraussetzungen als eheliche behandelt, und auf die Klage einer geschwängerten Braut allenfalls ein Kontumazialerkenntnis erlassen wurde, welches ihr die Rechte (als unverschuldeter Teil) einer geschiedenen Ehefrau und dem Kinde die Rechte eines durch nachfolgende Ehe legitimierten 15 Kindes beilegte.

Durch § 39 des Reichsgesetzes ist stillschweigend das aufschiebende Ehehindernis des Verlöbnisses aufgehoben, sodaß es nur noch etwa als Trauungshindernis behandelt werden kann, und nach § 76 dieses Gesetzes sind auch für streitige Verlöbnissachen die bürgerlichen Gerichte ausschließlich zuständig. Die neueren bürgerlichen Partikulargesetze lassen 20 meist keine Klage mehr auf Vollzug des Verlöbnisses durch Eheschließung zu. Ebenso BGB. §§ 1297 ff. Um so mehr liegt es jetzt der Kirche ob, mit den ihr zuständigen Mitteln die sittlich bindende Kraft des Verlöbnisses nach Möglichkeit noch so aufrecht zu erhalten, wie es die Heiligkeit der Ehe verlangt, mit deren Anerkennung leichtsinnige und geringschätzige Behandlung des Verlöbnisses unvereinbar ist.

25 V. Die **Aufhebung** der Ehe erfolgt nach dem Kirchenrecht, welchem hierin auch alle neueren bürgerlichen Gesetzgebungen gefolgt sind, **ipso jure** nur durch den Tod; bei Lebzeiten beider Teile kann eine Ehe, auch wenn sie bloß **de facto** besteht, nur durch einen richterlichen Ausspruch oder durch Dispensation gelöst werden, abgesehen von der nach katholischem Kirchenrecht möglichen Lösung einer nicht konsummierten Ehe durch 30 ein Gelübde.

Im allgemeinen ist dann noch zu unterscheiden eine Ehetrennung hinsichtlich des Bandes (**a vinculo matrimonii**), also mit Gewährung der Freiheit zu neuer Eheschließung, und bloß hinsichtlich des ehelichen Zusammenlebens, Trennung von Tisch und Bett (**separatio a toro et mensa**), die dann aber nur nach katholischem Kirchenrecht 35 sogar eine lebenslängliche (**perpetua**), nach protestantischem Kirchenrecht bloß eine zeitweilige (**temporaria**) sein kann.

A. Durch den Tod eines Eheteils erfolgt von selbst nach beiderseitigem Kirchenrecht die Lösung des Ehebandes so, daß einer neuen Ehe des Überlebenden sofort kein trennendes Ehehindernis mehr im Wege steht. Inwiefern derselben doch noch das aufschiebende 40 Ehehindernis der Trauerzeit entgegenstehen kann, und andererseits sie auf eine bloße Todeserklärung hin rechtsgiltig geschlossen werden kann, s. unten bei der Lehre von der zweiten Ehe S. 226, 42.

B. Hinsichtlich der Trennung der Ehe bei Lebzeiten beider Teile stimmt das beiderseitige Kirchenrecht darin überein, daß das Eheband vollkommen gelöst wird durch eine 45 richterliche Nichtigkeitserklärung (**annullatio matrimonii**); so jedoch, daß dadurch nicht sowohl ein wirkliches Eheband gelöst, als vielmehr der bloße falsche Schein des Bestandes eines solchen zerstört wird, weshalb diese Ehetrennung scharf von Ehescheidung zu unterscheiden ist, und es als eine mißbräuchliche Ausdrucksweise bezeichnet werden muß, wenn (wie in **c. 3 X de donat. i. V. et U. 4, 20**) die richterliche Nichtigkeitserklärung **sen-** 50 **tentia divortii** genannt wird; es ist nur ihre Rechtswirkung in der Hauptsache die gleiche, wie die, welche ein Scheidungsurteil unter Voraussetzung einer rechtsgiltigen Ehe haben würde.

Die gerichtliche Verhandlung, welche dem Nichtigkeitserkenntnis zur Grundlage dienen muß, hat die Form eines Rechtsstreites über den Mangel eines wesentlichen posi- 55 tiven Erfordernisses giltiger Eheschließung oder über das Dasein eines trennenden Ehehindernisses, wobei es sich aber nicht, wie in dem gewöhnlichen bürgerlichen Rechtsstreite um verzichtbare Rechte — abgesehen von den auf Privatimpedimenten beruhenden Eheannullationsrechten — sondern um den wirklichen oder bloß scheinbaren Rechtsbestand eines Verhältnisses handelt, dessen Aufrechterhaltung, wenn es zu Recht besteht, von der 60 Rechtsordnung unbedingt gefordert wird. Hieraus und keineswegs bloß aus dem römisch-

katholischen Dogma von der Sakramentseigenschaft der Ehe folgt hier die Pflicht des Richters, selbstständig die Wahrheit zu erforschen, die Unfähigkeit des Geständnisses, als entscheidendes Beweismittel zu gelten, die Unzulässigkeit des Eidesantrages, der immer die Natur eines Vergleichsantrages, jedenfalls die Bedeutung einer willkürlichen Verfügung über den Streitgegenstand hat, und die Beschränkung der Rechtskraft jedes in einem Ehe- 5 annullationsprozesse gefällten Erkenntnisses, vermöge welcher es wieder aufzuheben ist, wenn sich ergiebt, daß es auf einem faktischen Irrtum beruht hat. Wo die Annullation wegen eines Privathindernisses erfolgen soll, kann der Antrag darauf nur von einer durch das Hindernis hierzu berechtigten Person gestellt werden; wegen eines öffentlichen Hindernisses (bezw. des Mangels eines positiven Erfordernisses giltiger Eheschließung) kann nach kano- 10 nischem Recht jeder unverdächtige Dritte als **accusator matrimonii** auftreten, oder ist auf Grund einer glaubhaften Denunziation, wie eines dringenden Gerüchtes von amts- wegen das Verfahren einzuleiten. Genauere Regeln für das Verfahren der geistlichen Gerichte der katholischen Kirche in Ehe-Annullationssachen hat eine Konstitution Papst Benedikts XIV. Dei Miseratione vom 3. November 1741 (Anh. zur Leipziger Ausgabe 15 des Trid. von 1853, S. 565 ff.) aufgestellt, welche u. a. die sehr zweckmäßige und des- halb auch in neuere bürgerliche Gesetze übergegangene Anordnung enthält, daß an jedem Eheannullationsprozesse ein amtlicher **defensor matrimonii** teilnehmen soll, um das Interesse des (kirchlichen bezw. staatlichen) Gemeinwesens an Aufrechterhaltung der Ehe wahrzunehmen, weshalb er auch stets gegen ein Annullationserkenntnis (allenfalls selbst- 20 ständig) **ex officio** zu appellieren hat.

Nach § 76 des Reichsgesetzes sind auch für Ehe-Annullationsprozesse die bürgerlichen Gerichte ausschließlich zuständig; diese haben dabei die für solche Sachen geltenden (im wesentlichen auf dem kanonischen Recht beruhenden) Vorschriften der bürgerlichen Prozeß- ordnung zu beobachten. Katholiken können fortwährend für ihr Gewissen auf **annullatio** 25 **matrimonii** bei dem zuständigen geistlichen Gerichte antragen, und es kann dies be- sonders deshalb von praktischer Bedeutung sein, weil dann das geistliche Gericht ein bürgerliches Ehetrennungserkenntnis durch ein nach katholischem Kirchenrecht gefälltes An- nullationserkenntnis so bestätigen kann, daß daraufhin ein zweites **ratum matrimonium** ermöglicht wird. 30

Uebrigens ist hier noch zu bemerken, daß nach den (im wesentlichen auch in die neueren bürgerlichen Gesetze übergegangenen) Bestimmungen des kanonischen Rechts die richterliche Eheannullation die bisherigen Rechtswirkungen der für ungiltig erklärten Ehe, wenn diese nur Putativehe, d. h. in gutem Glauben eingegangen worden ist, bestehen läßt. Erforderlich ist dafür, daß die Ehe öffentlich, in vorgeschriebener Form abgeschlossen 35 worden war, in welchem Fall dann die **bona fides** beider Teile gesetzlich vermutet wird, und jedenfalls die in der Ehe bisher erzeugten Kinder als eheliche gelten. Hat erweislich ein Teil die Verbindung nicht in gutem Glauben eingegangen, so fallen diejenigen Wir- kungen, die sie als giltige Ehe für ihn selbst gehabt hätte, weg.

C. Auch bei einer wahren, rechtsgiltigen Ehe ist nach katholischem Kirchenrecht eine 40 Lösung des Bandes bei Lebzeiten beider Teile dann möglich, wenn die Ehe nicht als Sa- krament, wenigstens nicht als vollkommenes Sakrament zu betrachten ist.

1. Eine Ehe ist **verum matrimonium**, aber nicht als Sakrament zu betrachten, wenn sie zwischen Ungetauften nach dem für sie geltenden Rechte giltig geschlossen worden ist. Wenn dann der eine Teil sich taufen läßt, der andere aber die eheliche Gemeinschaft 45 mit ihm nicht, oder doch nicht **absque contumelia creatoris vel ut eum pertrahat ad mortale peccatum** fortsetzen will, — was durch eine Interpellation desselben kon- statiert werden muß (wenn nicht aus besonderen Gründen der päpstliche Stuhl von der Beobachtung dieses Erfordernisses dispensiert), — so wird durch eine hierauf von dem christlichen Teile geschlossene neue Ehe das Band der vorigen auch für den nichtchrist- 50 lichen Teil gelöst (s. Schulte, Eherecht S. 201 ff.).

2. Ein **ratum matrimonium** zwischen Getauften ist noch nicht als vollkommenes Sakrament zu betrachten, so lange es noch nicht konsummiert ist. Deshalb ist die Ehe so lange noch löslich. Die Zahl dieser Auflösungsgründe der unvollzogenen Ehe ist im Laufe der Entwicklung eingeschränkt worden auf zwei: Ablegung des feierlichen Ordensgelübdes 55 und päpstlicher Dispens (vgl. zu dieser Entwicklung Sehling, Unterscheidung der Verlöb- nisse). Der Wille, auf die erstere Art die Ehe zu lösen, muß binnen 2 Monaten nach eingegangener Ehe erklärt werden; wenn dann der Eintritt in einen religiösen, von dem Papste approbierten Orden durch Ablegung des feierlichen Keuschheitsgelübdes wirklich er- folgt, so gilt der Eingetretene als der Welt abgestorben und dadurch das Band der 60

Ehe als wie durch seinen wirklichen Tod auch für den anderen Eheteil so gelöst, daß diesem die Wiederverheiratung rechtlich freisteht, obwohl er ermahnt werden soll, davon abzustehen.

3. Dem Papst steht anerkanntermaßen das Recht zu, eine nicht konsummierte, 5 rechtsgiltige Ehe durch Dispensation nach freiem Ermessen aufzuheben. Es ist aber Brauch, daß dies nur geschieht, wenn die Congregatio Concilii es wegen Wahrscheinlichkeit der Nullität der Ehe, über welche zunächst ihr Gutachten verlangt wird, für rätlich erklärt.

Ob diese Auflösungsgründe in den Gebieten, in welchen gemeines Recht gilt, für 10 das bürgerliche forum anzuerkennen sind, ist bestritten, aber zu verneinen. Mit dem Inkrafttreten des BGB. wird die Frage für Deutschland gegenstandslos.

D. Eigentliche Scheidung hat das Bestehen einer vollkommen giltigen Ehe zur Voraussetzung, welche durch sie so getrennt werden soll, daß jeder Teil die rechtliche Freiheit gewinnt, sich noch bei Lebzeiten des anderen wieder zu verheiraten, abgesehen davon, daß 15 etwa durch besondere Verfügung dem an der Scheidung schuldigen Teil zur Strafe die Wiederverheiratung für immer oder zeitweise untersagt wird.

Auf diese eigentliche Ehescheidung, als selbstwillige That eines Gatten, wie sie nach dem mosaischen und römischen Recht unter gewissen Voraussetzungen gesetzlich gestattet war, beziehen sich die bekannten Aussprüche des Herrn, worin er ihr das Wort entgegengehalten 20 hat: „Was Gott zusammengefügt hat, soll der Mensch nicht scheiden". Und sie ist daher von der Kirche stets für unvereinbar mit wahrem Christensinn gehalten worden, und muß von ihr immer dafür gehalten werden.

Nur die römisch-katholische Kirche aber hat hieraus die Folgerung gezogen, daß auch die Rechtsordnung die vollzogene und dadurch zum vollkommenen Sakrament gewordene rechts- 25 giltige Christenehe als so schlechthin unauflöslich zu behandeln habe, daß bei ihr selbst wegen Ehebruchs jede eigentliche Ehescheidung — auch mittelst richterlichen Ausspruchs — ausgeschlossen sei. Noch Augustin (de fide et operib. 4, 19) betrachtete es wenigstens als zweifelhaft, ob in jenem Fall bloß Separation des unschuldigen Teils, nicht auch Wiederverheiratung desselben vor dem Tode des schuldigen Teils zu billigen sei; ein 30 afrikanisches Konzil von 407 erkannte ausdrücklich an, daß die Kirche auch den schuldigen Teil nur durch Mittel der Kirchenzucht von der Wiederverheiratung abhalten, aber, um sie ihm rechtlich unmöglich zu machen, nur ein Kaisergesetz erbitten könne (Justell. bibl. jur. can. p. 385 und Böhmer in der Ausg. des Corp. j. can. zu c. 5 C. XXXII qu. 7), und bei den germanischen Völkerschaften ließ bis ins 9. Jahrhundert selbst die römische 35 Kirche noch eigentliche Ehescheidungen wenigstens auf dem Wege der Dissimulation gelten (vgl. P. Hinschius, Ehescheidungsrecht nach den angels. u. fränk. Bußordnungen in der Zeitschrift für deutsches R., Bd XX, S. 66ff. und Löning, Geschichte des deutschen KR. II, S. 606ff.; Geffcken, Zur Gesch. d. Ehescheidung vor Gratian, Leipz. 1894).

Aber seit die Gerichtsbarkeit und Gesetzgebung in Ehesachen im Abendland ganz in 40 die Hände der Kirche gekommen war, gab sie jede solche Nachgiebigkeit auf, ohne jedoch zu verkennen, es sei ein unabweisliches Bedürfnis des wirklichen Lebens, daß wenn keine eigentliche Ehescheidung mehr möglich sein solle, gleichwohl in gewissen Fällen eine derartige Scheidung zugelassen werde, durch welche unter Aufrechterhaltung des Bandes der Ehe das eheliche Zusammenleben (die cohabitatio) aufgehoben werde, und zwar wegen 45 Ehebruchs sogar für immer, mit den vermögensrechtlichen Folgen der eigentlichen Ehescheidung, nur daß stets auch diese bloße Separation ein vorgängiges Verfahren und einen auf dieselbe erkennenden Richterspruch zur Voraussetzung habe. Wenn man den Ausspruch Christi in betreff der Ehescheidung als ein gesetzliches Verbot derselben auffaßte, so mußten in der Fassung desselben bei Mt 5, 32; 19, 9 die Worte: „nisi ob forni- 50 cationem" notwendig für diesen Fall als eine gesetzliche Erlaubnis wenigstens der perpetua separatio gedeutet werden. Geltendes Recht der katholischen Kirche ist hiernach: es ist auf Antrag Separation auf bestimmte oder unbestimmte Zeit (temporaria separatio a toro et mensa) auszusprechen bei mehr oder minder vollständiger Zerrüttung des ehelichen Lebens, bei Verleitung zu unsittlichen Handlungen oder Verbrechen, bei ge- 55 fährdeter Sicherheit u. dgl.; beständige Separation (perpetua separatio) aber wegen Ehebruchs (welchem unnatürliche Fleischessünden gleichgestellt werden), so jedoch, daß hier gegen den Antrag die Einrede der Kompensation (selbst verübten Ehebruchs), der Kuppelei oder Konnivenz und der Verzeihung zugelassen werden (S. Schulte, Eherecht § 53).

Nach § 77 des Reichsgesetzes ist, wenn nach dem bisherigen Recht auf perp. sep. 60 zu erkennen sein würde, fortan die Auflösung des Ehebandes auszusprechen, und kann,

wenn vor Einführung des Gesetzes auf perp. sep. erkannt worden, wo nicht eine Wiedervereinigung stattgefunden hat, jeder Teil auf Grund dieses Urteils die Auflösung des Ehebandes im ordentlichen Prozeßverfahren beantragen.

Dies ist die einzige Bestimmung, welche das Reichsgesetz über das materielle Ehescheidungsrecht enthält. Das BGB. regelt die Ehescheidung erschöpfend. Indem auf den Artikel „Scheidungsrecht" verwiesen wird, soll hier nur folgendes bemerkt werden. Das BGB. kennt neben der Ehescheidung noch ein eigenartiges Institut, „die Aufhebung der ehelichen Gemeinschaft". Dieselbe ist aber keineswegs identisch mit der sep. perpetua des bisherigen Rechts. Die sep. temporaria kennt das BGB. nicht.

Über das protestantische Ehescheidungsrecht beschränken wir uns (unter Verweisung auf die ausführliche Darstellung seiner Geschichte in dem Artikel: „Scheidungsrecht, evangelisches") hier auf folgende Bemerkungen. Es ging von dem in dem Anhang zu den Schmalkaldischen Artikeln (Müllers Ausg. der symb. BB S. 343) niedergelegten Satze aus: „Es ist dies auch unrecht (injusta traditio), daß wo zwei geschieden werden, der unschuldige Teil nicht wieder heiraten soll". Und für die positiven Bestimmungen, welche die Obrigkeit unter Beirat der Kirche (nicht die Kirche durch selbstständige Rechtssatzung) über eigentliche Ehescheidung aufzustellen habe, sollten die Schriftstellen über Ehescheidung mittelst gewissenhafter, nicht von kirchlicher Tradition befangener Auslegung zu Grunde gelegt werden, wobei vor allem sich ergebe nnd festzuhalten sei, daß wie Luther in der Auslegung der Bergpredigt (Werke, EA Bd 43, 117) sagt: „Christus (und selbstverständlich ebenso Paulus) hie nichts setzet oder ordnet, als ein Jurist oder Regent in äußerlichen Sachen, sondern allein als ein Prediger unterrichtet die Gewissen, daß man des Gesetzes vom Scheiden recht brauche". Es ist dann nicht nach „schriftmäßigen Ehescheidungsgründen" in dem Sinne zu fragen, als ob die hl. Schrift irgend welche Gründe bezeichne, welche einem Eheteil ein gesetzliches Recht gewähren sollten, sich vom andern zu scheiden, um die Freiheit anderweitiger Verheiratung zu gewinnen; denn in diesem Sinn ist selbst der Ehebruch des anderen Teils nicht schriftmäßiger Ehescheidungsgrund; sondern es ist nur darnach zu fragen, welche Arten thatsächlicher Scheidung einer Ehe, durch einseitig verschuldete Aufhebung der ehelichen Lebenseinigung in Gemäßheit der Schriftlehre Gründe für die Obrigkeit sein sollen, dem unschuldigen Eheteile durch Lösung des Rechtsbandes der Ehe zu Hilfe zu kommen, wie dieses Prinzip des schriftmäßigen Ehescheidungsrechtes am deutlichsten die Pommersche KO. von 1535 so ausspricht: „Wenn eyner sich wedder Godt scheydet dorch unvorhapentlik wedderkamendt edder unversönliken ehebröcke, so scheyde wy se nicht, sünder der Düwell hefft se gescheidet, und ys denne recht, dat men dem unschüldigen Parte helpe." Geht man von diesem Gesichtspunkt aus, und nennt man Scheidungsgründe Gründe, aus welchen die Obrigkeit zur Aufrechterhaltung der Heiligkeit der Ehe und zur Erfüllung ihres Berufes die Frommen zu schützen wider die Bösen dem Antrag auf richterliche Ehescheidung stattgeben soll, so sind allerdings die am unzweifelhaftesten schriftmäßigen Scheidungsgründe Ehebruch und bösliche Verlassung, welche auch die evangelischen Kirchenordnungen der Reformationszeit meist als solche ausdrücklich und ausschließlich anerkennen. Aber es ist auch nicht schriftwidrig zu nennen, wenn das neueste protestantische Ehescheidungsrecht, wie es sich noch mit kirchlicher Billigung entwickelt hat, die richterliche Ehescheidung auch aus anderen Gründen zuläßt, die in ähnlicher Weise, wie Ehebruch und bösliche Verlassung eine einseitige dolosa fidei conjugalis violatio in sich schließen (G. L. Böhmer, Principia juris can. § 407). (Auf die Kontroverse über die schriftmäßigen Scheidungsgründe und zum Teil auch auf die Versuche, welche unter Friedrich Wilhelm IV. und im Anfang der Regierung seines Nachfolgers in Preußen gemacht wurden, das Eherecht zu verbessern, beziehen sich aus der neueren Litteratur eine Reihe von Abhandlungen in der ZPK, Bd 34, 36, 37, 38 u. 40, s. bes. Hofmanns Abh. „Was die hl. Schrift über Ehescheidung sagt" in Bd 37, Huschke, Was lehrt Gottes Wort über Ehescheidung 1860; Harleß, Die Ehescheidungsfrage 1860 u. Abhh. Scheurls in s. Sammlung kirchenr. Abhandlungen Erlangen 1873. N. XV. XVI.)

Das Ehescheidungsrecht kraft landesherrlicher Machtvollkommenheit, welches sich in vielen gemeinrechtlichen Gebieten gebildet hatte (und zwar zum Teil auch für kath. Ehen), war an keinen bestimmten Scheidungsgrund gebunden. Mit dem Inkrafttreten des BGB. wird dieses Recht untergehen.

Die Kirche kann jetzt die Wiederverheiratung Geschiedener, wo sie dieselbe vom christlich-sittlichen Standpunkte aus mißbilligen muß, nicht mehr durch Trauungsverweigerung äußerlich verhindern. Um so weniger kann es ihr von seiten des Staates gewehrt werden wollen, dadurch ihr Gewissen zu wahren, und dem was sie nach der hl. Schrift über Ehe-

scheidung zu lehren hat, mit der That Nachdruck zu verleihen. Sie darf es damit nicht deshalb weniger ernst nehmen, weil sie jetzt nicht mehr durch die Trauung zur Schließung der Ehe mithilft. Denn es kommt dagegen in Betracht, daß sie durch Trauung der geschlossenen Ehe feierlich anerkennen und bestätigen soll, die geschlossene Ehe sei, nicht sowohl vermöge der Gesinnung, mit welcher die Personen sie geschlossen haben, als im Hinblick auf die objektiven Erfordernisse für eine dem göttlichen Willen entsprechende Verbindung und in diesem Sinn für eine göttliche Zusammenfügung zu erachten. Hiernach will es bemessen sein, ob Geschiedenen die Trauung zu gewähren oder zu versagen sei. Und eben deshalb können und müssen darüber allgemein gültige Normen aufgestellt werden, über deren Anwendbarkeit auf den einzelnen Fall, wo darüber zwischen dem Geistlichen, der trauen soll, und denjenigen, welche die Trauung begehren, Streit entsteht, kirchenregimentliche Entscheidung stattzufinden hat. Diese muß als rechtlich bindend für den einzelnen Geistlichen behandelt werden. Doch wird keine wahrhaft evangelisch gesinnte Kirchenbehörde für ihre derartigen Entscheidungen eine solche Unfehlbarkeit in Anspruch nehmen, daß sie nicht Gewissensbedenken, deren Aufrichtigkeit sie anerkennen müßte, schonte, soweit es mit der Aufrechthaltung der kirchlichen Ordnung vereinbar ist. Es kann dies geschehen, indem der Auftrag zum Vollzug der Entscheidung einem Geistlichen erteilt wird, der das Gewissensbedenken des an sich trauberechtigten Geistlichen nicht teilt. Es wird sich doch meist das wirkliche, wenn auch irrende Gewissen von dem bloß Gewissensbedenken vorgebenden Eigensinn unterscheiden lassen.

Bezüglich der temporären Separation weicht das gemeine protestantische Eherecht nicht wesentlich von dem katholischen ab.

VI. Gemischte Ehen im e. S. sind Ehen zwischen Personen verschiedenen christlichen Bekenntnisstandes; vornehmlich versteht man darunter Ehen zwischen Protestanten und Katholiken. Weil bei ihnen nicht die vollkommene Lebensgemeinschaft der Gatten möglich ist, wie sie die sittlich-religiöse Idee der Ehe fordert, weil die Familie, die dadurch begründet wird, notwendig unter der Einwirkung zweier einander bekämpfender Kirchen steht, und weil sich daraus fast unüberwindliche Schwierigkeiten hinsichtlich der religiösen Kindererziehung ergeben, so kann an ihnen keine Bekenntniskirche Wohlgefallen haben, muß vielmehr jede derselben ihren Gliedern davon wenigstens abraten.

Obwohl dieses nun aber selbstverständlich im höchsten Maße auf seiten der katholischen Kirche der Fall sein muß, so hat doch auch sie gemischte Ehen in diesem Sinn niemals für ungiltig oder der Sakramentseigenschaft entbehrend angesehen, aber auch von der vollen Anwendung der altkirchlichen Verbote der Ehen zwischen katholischen Christen und Häretikern (von den abendländischen sind anzuführen c. 16 Conc. Elib., c. 12 Conc. Carthag. III, c. 67 Conc. Agath. in das Decr. Grat. aufgenommen als c. 16 C. XXVIII. qu. 1) auf die Ehen zwischen Katholiken und Protestanten sich nie und nirgends dadurch abhalten lassen, daß die letzteren von seiten der Staatsgewalten (in Deutschland insbesondere dem westfälischen Frieden zufolge) als Glieder von Kirchen gleichen Rechtes mit ihr, der römisch-katholischen Kirche anerkannt wurden, noch auch dadurch, daß an sich jene Kirchengemeinschaften von so wesentlich anderer Beschaffenheit sind, als die Sekten, worauf die gedachten Kirchenverbote sich bezogen. Es wurde demnach von der römischen Kurie die Behauptung aufgestellt und festgehalten, daß den gemischten Ehen zwischen Katholiken und Protestanten ein auf allgemeinen Kirchengesetzen beruhendes aufschiebendes Ehehindernis entgegenstehe, von welchem nur der Papst dispensieren könne und in der Regel nur unter der Bedingung dispensieren dürfe, daß der protestantische Teil seine „Ketzerei“ abschwöre, und daß die Erziehung aller aus der Ehe hervorgehenden Kinder im katholischen Glauben gesichert werde; daneben wurde auch die volle Anwendbarkeit des katholischen Kirchenrechts auf dergleichen Ehen geltend gemacht, weil auch die Protestanten durch die Taufe der katholischen Kirche angehörig und ihren Satzungen von rechtswegen unterworfen seien. Es wurde nur nach Umständen zeitweise und in besonderen Kreisen in Form ausdrücklicher päpstlicher Vergünstigung oder Dissimulation von der strengen Geltendmachung dieser Grundsätze abgegangen. Am wenigsten genau wurde an der Bedingung des Abschwörens der Häresie, am strengsten an der anderen Bedingung, der Sicherung, daß alle Kinder im katholischen Glauben erzogen werden sollen, festgehalten. Grundsätzlich strebt die römisch-katholische Kirche immer zunächst darnach, gemischte Ehen gänzlich zu verhindern, dann sie wenigstens zu erschweren, jedenfalls aber, wo sie zu ihrer Eingehung mitwirkt, hierbei ihre Mißbilligung der Entweihung des Ehesakramentes, die sie in jeder gemischten Ehe findet, zum Ausdruck zu bringen. Die gänzliche Verhinderung ist ihr selbst von dem Standpunkte ihres eigenen Rechtes aus nur da

möglich, wo der tridentinische Beschluß über die Form der Eheschließung publiziert bezw. ohne förmliche Publikation als solcher in Übung ist; denn wo das vortridentinische kanonische Recht in dieser Beziehung gilt, kann ein ratum matrimonium auch bei Versagung jeder kirchlichen Mitwirkung durch formlosen Konsens zu stande kommen. Die Erschwerung läßt sich immer, wo — notgedrungen oder aus freiem Antrieb — Dispensation nachgesucht wird, durch die besonderen Bedingungen, welche dafür aufgestellt werden, verursachen. Der Mißbilligung kann Ausdruck gegeben werden durch Verweigerung der Proklamation und der thätigen Assistenz zur Konsenserklärung, also durch Beschränkung auf die sog. passive Assistenz (außer der Kirche und ohne Amtskleidung), wenigstens durch Unterlassung der Abhaltung einer Brautmesse und der dabei zu erteilenden oder auch der einfachen, mit der Kopulation zu verbindenden Benediktion. Wo von der Befolgung dieser Grundsätze in weiterem oder engerem Umfang abgegangen wird, geschieht es nur aus dem Beweggrund, um dadurch für die Kirche zu befürchtende größere Uebel zu vermeiden (es ergiebt sich dieses System insbesondere aus zwei Erlassen Papst Benedikts XIV., der declaratio super matrimoniis inter protestantes et cath. vom 4. November 1741 für Holland und Belgien und dem nach Polen ergangenen Breve: Magnae nobis vom 29. Juni 1748. Richters Ausgabe des Conc. Trid. von 1853 S. 324ff. und 558ff.). Gegen Ende des 18. Jahrhunderts hatte eine durchaus tolerante Behandlung der gemischten Ehen seitens der katholischen Kirche Platz gegriffen. In unserem Jahrhundert dagegen hat die katholische Kirche wieder die ganze Schärfe ihrer strengen Grundsätze aufleben lassen, und die Milderungen in der Praxis, wie sie Pius VIII. 1830 für die Erzdiöcese Köln, 1832 für Bayern, oder wie sie Gregor XVI. 1841 für Österreich zugestanden, sind nur von vorübergehender Geltung gewesen; (berühmt ist wegen seiner Intoleranz namentlich ein Erlaß des Bischofs Arnoldi von Trier vom 15. März 1853 geworden).

Nach heutigem Rechtsstande wird von dem den gemischten Ehen entgegenstehenden impedimentum mixtae religionis durch den Papst, oder kraft päpstlicher Delegation durch den Bischof dispensiert. Verlangt wird die katholische Eheschließungsform (Ausnahme dort, wo die für Holland und Belgien erlassene Deklaration Benedikts XIV. vom 4. November 1741 durch Ausdehnung gilt). Der Geistliche leistet nur assistentia passiva. Die Erteilung der Dispensation hat die Erfüllung verschiedener Kautionen zur Voraussetzung: der katholische Teil muß sich verpflichten, die Bekehrung des evangelischen zu versuchen, der evangelische muß seinerseits solchen Bekehrungsversuchen entsagen, die Brautleute müssen sich verpflichten, sämtliche Kinder im Glauben der katholischen Kirche zu erziehen, und müssen endlich auf eine evangelische Trauung verzichten [nach einem Decr. Congreg. Inquisit. vom 17. Juni 1864 ist die katholische Trauung neben der evangelischen unzulässig. Wird um katholische Trauung nach bereits geschehener evangelischer ersucht, so soll der Pfarrer sie vornehmen, dem katholischen Teile aber eine kirchliche Strafe zuerkennen; erfährt der katholische Geistliche, daß die Parteien ihre Ehe auch evangelisch einsegnen zu lassen beabsichtigen, so soll er abmahnen, jedoch den Schwerpunkt nicht hierauf, sondern auf die sonstigen Kautionen, namentlich betr. der Kindererziehung legen]. Der Staat hat gegen diese katholische Regelung der gemischen Ehen schon wiederholt Stellung genommen. Durch Einführung der obligatorischen Civilehe hat die Frage für ihn ihren brennenden Charakter verloren, und ist in erster Linie zu einer Streitfrage der einzelnen Konfessionen geworden.

Die Eingehung einer gemischten Ehe auf Grund erfolgter Ehescheidung des protestantischen Teils müßte die katholische Kirche auch dann für unbedingt unzulässig halten, wenn sie die Protestanten nicht als den katholischen Kirchengesetzen unterworfen betrachtete, weil nach ihrem Dogma das Band einer zwischen Getauften bestehenden Ehe durch richterliche Scheidung nicht gelöst werden kann. Würde sie daher auch die rechtliche Freiheit geschiedener Protestanten, eine neue Ehe zu schließen, anerkennen, so könnte sie doch nimmermehr ihren Gliedern erlauben, mit solchen, also mit Personen, die nach katholischem Glauben noch durch eine frühere Ehe gebunden sind, eine Ehe zu schließen. Nur wenn die geschiedene Ehe nach dem Befinden eines katholischen geistlichen Gerichts nichtig war, kann die katholische Kirche eine solche gemischte Ehe zugeben (s. Schulte, Eherecht, S. 415. Vgl. auch Richter, § 290 Nr. V).

Protestantischerseits ist die bloße Verschiedenheit des christlichen Bekenntnisses, wenigstens wie sie zwischen den im deutschen Reich allenthalben zum mindesten tolerierten christlichen Religionsparteien stattfand, nie als eigentliches, förmlicher Dispensation bedürftiges Ehehindernis behandelt worden, obwohl namentlich in Sachsen noch im 17., ja selbst

noch im Anfang des 18. Jahrhunderts zu Ehen zwischen Lutheranern und Katholiken eine besondere Konzession des Oberkonsistoriums für erforderlich gehalten und diese nur unter bestimmten Kautionen, insbesondere wegen Erziehung aller Kinder im lutherischen Bekenntnis erteilt wurde (s. Carpzov, **Jurisprud. eccl. L. II, Def.** 6 u. Beyers **addi- 5 tamenta** dazu). Schon längst aber wird allgemein die kirchliche Trauung für gemischte Ehen ohne weiteres gewährt, außer wo der protestantische Teil sich verpflichtet hat, alle Kinder im katholischen Bekenntnis erziehen zu lassen.

Rechtsvorschriften, wodurch die rechtliche Freiheit der Eltern, über die religiöse Erziehung der aus einer gemischten Ehe hervorgehenden Kinder Bestimmung zu treffen, be- 10 schränkt werden soll, können nur vom Staate ausgehen, da die von einer Kirchengewalt ausgehenden immer nur für den derselben unterworfenen einen Eheteil bindend sein könnten. In Ermangelung solcher Vorschriften hat der Vater im Einverständnis mit der Mutter, allenfalls aber auch ohne dasselbe — weil der Wille des Weibes sich dem des Mannes zu fügen hat — zu bestimmen, in welchem Bekenntnisse die Kinder erzogen 15 werden sollen, ohne durch einen Vertrag darüber rechtlich gebunden werden zu können. Dies hat auch eine preußische Deklaration vom 20. November 1803 sanktioniert, deren Geltung unter dem 17. August 1825 auf die neuerworbenen Provinzen ausgedehnt wurde. Manche Partikulargesetze aber, wie namentlich das baierische Religionsedikt von 1818 (II. Verf.-Beil.) § 12 ff. erklären Verträge zwischen den Eltern über die konfessionelle Er- 20 ziehung der Kinder für rechtsverbindlich und lassen in Ermangelung solcher die Söhne der Konfession des Vaters, die Töchter derjenigen der Mutter folgen. Das BGB. hat diese Frage nicht geregelt. (Genaueres hierüber bei Richter § 264, Anm. 20 ff.; Thudichum, Kirchenrecht des 19. Jahrh., I, S. 53 ff.; Drache, Die religiöse Erziehung der Kinder nach dem Entwurfe des BGB., Halle 1889; Sehling in NKZ I (1890) Heft 11, 12, auch 25 besonders erschienen, Leipzig 1890; Schmidt, Die Konfession der Kinder nach den Landesgesetzen in Deutschland, Freiburg 1880; Scheurl in DZfK 1, 1 ff.)

Besondere Schwierigkeiten ergeben sich, wenn bei einer gemischten Ehe über deren Rechtsbestand oder über die Scheidungsfrage erkannt werden soll, sofern, wie es im Bereich des gemeinen Rechts noch jetzt der Fall ist, in diesen Beziehungen für die verschiedenen 30 Konfessionen verschiedenes Recht gilt, auch wenn, wie es durch das Reichsgesetz § 76 festgestellt ist, die Ehe-Gerichtsbarkeit durch Zugehörigkeit zu einem Glaubensbekenntnis nicht bestimmt ist, und wenn, wie § 77 dieses Gesetzes verfügt, wo nach bisherigem Recht auf beständige Trennung der Ehegatten von Tisch und Bett zu erkennen sein würde, fortan die Auflösung des Bandes der Ehe auszusprechen ist, insbesondere deshalb, weil das pro- 35 testantische Eherecht Scheidungsgründe gelten läßt, welche nach dem katholischen nicht einmal den Antrag auf **perpetua separatio** zu begründen vermögen. Es bestehen hier über das anzuwendende Recht verschiedene Theorien. Als die richtige wird wohl diejenige aufzufassen sein, wonach für jeden Eheteil sein konfessionelles Recht der Beurteilung zu Grunde zu legen ist, natürlich nur soweit dieses nicht im Widerspruche zum Reichsrecht 40 steht. Mit dem Inkrafttreten des für alle Staatsbürger ohne Ansehen der Konfession gleichen Rechtes des BGB. ist diese Frage gegenstandslos geworden.

VII. Für Eingehung einer zweiten Ehe (s. **Tit. Decr. de secundis nuptiis 4, 21**) nach Auflösung der vorigen Ehe durch den Tod gesteht das kanonische Recht dem überlebenden Eheteil unbeschränkte rechtliche Freiheit zu, so daß es sogar die Bestimmung des 45 RR., welche der Witwe innerhalb des Trauerjahres die Wiederverheiratung (bei Strafe der Infamie) verbietet, durch apostolische Autorität (Rö 7, 2) für aufgehoben erklärt, während die evangelischen Kirchenordnungen meist das RR., zum Teil mit Ausdehnung auf den Witwer (nur mit Abkürzung der Zeit) wiederherstellten. Dagegen nahm die alte Kirche an zweiten Ehen überhaupt sittlichen Anstoß, wovon im heutigen katholischen Kirchen- 50 recht sich noch die rechtliche Wirkung erhalten hat, daß es die **bigamia successiva** als kanonisches Impediment der Ordination behandelt und für zweite Ehen überhaupt, oder doch für zweite Ehen von Frauenspersonen die in der Brautmesse zu erteilende Einsegnung verbietet, letzteres freilich mehr von dem Gesichtspunkt aus, daß die Wiederholung dieser Benediktion an derselben Person unstatthaft sei (s. Schulte, Eherecht, S. 73).

55 Unbedenklich ist die Eingehung einer neuen Ehe von beiden Seiten, wenn eine vorhergegangene eheliche Verbindung durch Annullation aufgehoben worden ist (abgesehen von dem Fall der Annullation wegen absoluter Impotenz). Von der Wiederverheiratung Geschiedener mit anderen war schon oben die Rede. Nach protestantischem Recht wird ganz als zweite Ehe auch die Wiedervereinigung rechtskräftig Geschiedener miteinander behandelt, 60 während die württemb. KO. von 1553 (Richter Bd 2, 130) sie nur als Fortsetzung der

geschiedenen Ehe behandelte, was jetzt hinsichtlich der Frage, ob hier wieder eine kirchliche Trauung vollzogen werden soll, jedenfalls da als nachahmungswert erscheinen dürfte, wo die Scheidung vom kirchlichen Standpunkte aus nicht zu billigen war. Das Reichsgesetz bestimmt über die zweite Ehe im § 34: Niemand darf eine neue Ehe schließen, bevor seine frühere Ehe aufgelöst, für ungiltig oder für nichtig erklärt ist, und im § 35: Frauen 5 dürfen erst nach Ablauf des zehnten Monats seit Beendigung der früheren Ehe eine weitere Ehe schließen. Dispensation ist zulässig. Ähnlich das BGB. Das württembergische Kirchengesetz vom 23. November 1876 versagt die kirchliche Trauung für eine vor Ablauf von 12 Wochen nach dem Tode des anderen Ehegatten geschlossenen Ehe, behält aber Dispensation der evangelischen Oberkirchenbehörde vor. (**Scheurl** †) **Sehling.** 10

Ehescheidung s. d. A. Scheidungsrecht.

Ehre. Ehre ist die Anerkennung, die eine Person als solche bei andern findet. Durch den Ausdruck solcher Anerkennung werden wir geehrt. Niemand kann diese Ehre höher schätzen als ein Christ. Denn sie läßt uns hoffen, daß wir für die Menschen unserer Umgebung nicht bloß als Mitbewerber unbequem, oder als Mittel für ihre Zwecke brauch- 15 bar, sondern als selbstständige Personen wertvoll sind. Es wird also dadurch das Vertrauen in uns gestärkt, daß wir in der äußeren Verbindung mit Menschen persönliche Gemeinschaft erreicht haben. Dieses Vertrauen aber ist in jedem einzelnen die Kraft, die ihn mit andern innerlich verknüpft. Der Christ weiß nun, daß er von Gott geschieden und dem Tode anheimgefallen ist, wenn er nicht mehr danach strebt, sich mit den Menschen 20 um ihn her in solcher Weise zusammenzufinden. In diesem Streben wird ihm die Ehre kostbar als ein unentbehrliches Mittel persönlicher Gemeinschaft. Sie gehört also für ihn zu den Heiligtümern, durch deren Kraft er in der Nähe Gottes leben kann. Höher kann die Ehre niemand schätzen als ein Christ.

Dennoch kann kein sittlich lebendiger Mensch so wie ein Christ innerlich unabhängig 25 von der Ehre sein, die ihm andere Menschen geben können. Sonst ist es für den sittlich regen Menschen selbstverständlich, daß er die Ehre sucht. Denn er erweitert seinen Wirkungskreis, wenn er in diesem Streben Erfolg hat. Von da aus wird auch in der theologischen Ethik das Recht und die Pflicht konstruiert, den Erwerb von Ehre sich zur Aufgabe zu machen. Reinhard (System der christlichen Moral, 3. Bd 3. Aufl. 1804 30 S. 47—52) erklärt das Streben nach Ehre für pflichtmäßig, wenn sie nur nicht Endzweck wird und die Fähigkeit erhalten bleibt, unter bestimmten Umständen auf sie zu verzichten. Hirscher (Die christliche Moral, 5. Aufl. 1851 Bd 3, S. 318) erklärt: „Ist es recht, nach der Achtung unserer Mitmenschen zu streben, so ist es auch recht, dieser Achtung gewiß sein, folglich Beweise derselben empfangen zu wollen". Rothe (Theolog. 35 Ethik 2. Aufl. 4. Bd 1890, S. 123) betont die Pflicht des Strebens nach Ehre noch stärker: „die äußere Ehre — nur freilich die richtige — ist für jeden ein wesentliches sittliches Gut, und soll daher auch für jeden Gegenstand seines ernstesten Strebens sein". Unbestimmter drückt sich Luthardt aus (Kompendium der theolog. Ethik 1896 S. 359): „Daher haben wir sie sowohl den Andern zu erweisen, als auch für uns in Anspruch zu 40 nehmen". Er beruft sich dafür auf Paulus, der sich wiederholt nicht bloß gegen seine Gemeinden rechtfertige, sondern auch darauf halte, daß seine Ehre als römischer Bürger anerkannt werde. In beiden Fällen handelt es sich aber nicht um ein Streben nach Ehre, sondern um Verteidigung der angegriffenen Ehre und um Vertretung des Rechts. Auch die zuvor Genannten schützen das vermeintlich christliche Streben nach Ehre mit Schrift- 45 stellen. Rothe z. B. führt Spr 12, 1; Rö 13, 7; 1 Pt 2, 17 an, eine biblische Begründung, die nur so lange vorhält, als man die Stellen nicht aufschlägt. Dagegen ist es de Wette aufgefallen, daß die christl. Sittengesetzgebung das Wort Ehre nicht zu kennen scheint, „wie denn das Wort Ehre im NT kaum vorkommt" (Christl. Sittenlehre 1823 3, 282). Er fügt aber hinzu „aber es scheint nur so". In der That kennt das im NT 50 bezeugte Christentum ohne Zweifel eine Pflicht der Ehre, wenn man unter Ehre dasselbe versteht, wie de Wette, die Behauptung der persönlichen Würde. Wir sollen nicht der Menschen Knechte werden 1 Ko 7, 23. Es ist aber eben die Frage, ob der Christ diese Pflicht erfüllt, wenn er nach Ehre bei den Menschen strebt. Daß ein solches Streben durch die christl. Gesinnung oder durch den Glauben ausgeschlossen ist, tritt im NT deut- 55 lich hervor. Menschen, die Ehre von einander nehmen, und dabei ihr Streben nicht auf etwas ganz anderes gerichtet sein lassen, können nicht glauben Jo 5, 44. Paulus sagt

von sich: οὔτε ζητοῦντες ἐξ ἀνθρώπων δόξαν, οὔτε ἀφ' ὑμῶν οὔτε ἀπ' ἄλλων 1 Th 2, 6. Also so glatt und einfach ist bei dem Christen die Vorstellung von der Sache nicht, wie es die theologischen Ethiker im Gefolge der Philosophen darstellen. Der dabei befolgte Grundsatz der antiken Ethik, daß der Mensch streben soll, aus sich selbst etwas zu 5 machen, fehlt im NT vollständig.

Es bleibt freilich dabei, daß niemand den Wert der Ehre tiefer empfinden kann als ein Christ. Aber daneben steht die stärkste Äußerung der inneren Unabhängigkeit von der Ehre. Der Christ strebt nicht nach ihr, er will sie nicht selbst bei den Menschen suchen. Worin ist das begründet, und wie ist es möglich?

10 Begründet ist es darin, daß das Streben des Christen durch etwas ganz anderes absorbiert ist. Er sucht Gott zu gefallen und fürchtet das Eine, von ihm verworfen zu werden. Er sucht die Ehre bei dem einen Gott und empfängt durch den heil. Geist das Zeugnis, daß er ein Kind Gottes ist Rö 8, 16. Wenn das dem Christen das Herz füllt, so hat er keine Zeit, sich bei dem Streben nach Ehre bei den Menschen aufzuhalten. Er 15 wird aus sich selbst dies Streben nicht erzeugen. Dagegen merkt er sofort, daß der neue Mensch, der in dem Bewußtsein der inneren Unabhängigkeit geboren wird, sich sättigt und groß wird durch das Gegenteil des Trachtens nach Ehre, durch Dienen. Sowie wir dagegen anfangen, nach Ehre zu streben, verlieren wir die Freiheit der Kinder Gottes. Wir treten dann mit andern in Konkurrenz und fangen an, andere zu beneiden. Diese innere 20 Haltung, vor der Paulus Ga 5, 26 warnt, ist unvermeidlich, wenn wir überhaupt unsere Anstrengungen auf den Zweck richten: Ehre bei den Menschen zu gewinnen. In dieser innern Haltung sind wir durch unsere Beziehungen zu anderen Menschen gefesselt, also unserer Freiheit beraubt. Für das aber, was Leben und Freiheit in uns vernichtet, sollen wir keine Zeit haben.

25 Trotzdem wird die Frage nicht überflüssig, wie dem Christen der Verzicht auf Streben nach Ehre möglich sei. Denn es ist auf der andern Seite evident, daß Christen nicht die närrischen Heiligen sind, die ihre Ehre bei den Menschen gering achten. Die Ehre, die wir empfangen und erweisen, ist ein Band der Gemeinschaft. Dafür müssen wir danken und bestrebt sein, es uns zu erhalten. Dann scheinen aber auch die oben genannten Theo- 30 logen mit Recht von einem richtigen Streben nach äußerer Ehre zu reden. Wer energisch für seine Ehre eintritt, scheint damit nach Ehre zu streben; und nur wer sie völlig verachtet, scheint aufrichtig auf das Streben nach ihr verzichten zu können. Das ist nun auch unter einer Voraussetzung ganz richtig. Aber diese soll gerade bei dem Christen nicht obwalten. Denken wir uns unsere Situation so, daß wir einer Satzung gegenüber- 35 stehen, durch die wir uns verpflichtet fühlen, unsere Ehre zu behaupten, so wird der dadurch allein bestimmte Wille allerdings von dem Streben nach Ehre nicht zu unterscheiden sein. Auf diesem Standpunkt erscheint die christliche Aufgabe, die Verteidigung der Ehre und das Streben nach Ehre zu unterscheiden, als Verstrickung in Unwahrhaftigkeit. Es scheint damit etwas Unmögliches gefordert zu sein. Aber so sieht es nur aus unter jener 40 falschen Voraussetzung. Solche Satzungen bestehen für den Christen überhaupt nicht. Für ihn ist nur das Pflicht, was er sich selbst aus seiner christlichen Gesinnung heraus zur Pflicht macht. Durch die Macht dieser Gesinnung aber wird die innere Haltung gegenüber der Ehre erzeugt, die sonst durch keinen Scharfsinn konstruiert und mit keiner Anstrengung durchgesetzt werden kann. Verteidigt der Christ seine Ehre bei den Menschen 45 wirklich deshalb, weil er die Ehre bei Gott sucht, so hat er an jenem irdischen Besitz eine Freude, wie sie kein anderer haben kann. Aber sie bleibt ihm immer ein geschenktes Gut. Die Freude daran hat freilich an sich die Tendenz, zum Streben danach zu werden. Aber diese Entwickelung wird durch das Bewußtsein niedergehalten, daß das Dienen allein der Weg zum Leben ist. Unvermeidlich stellt sich auch die Erwägung ein, daß der Wille zum 50 Dienen das Streben nach den dazu nötigen Mitteln, soweit sie uns erreichbar sind, mitumfaßt. Aber wie deutlich es auch ist, daß die Ehre bei den Menschen als ein überaus wichtiges Arbeitsmittel zu gelten hat, so ist doch für den Christen ebenso deutlich der Eindruck, daß das Streben nach diesem Arbeitsmittel der Gesinnung entgegenwirkt, die in ihm herrschen soll, dem Willen sich unterzuordnen und zu dienen. Es ist klar, daß dadurch 55 bei dem Christen das Streben nach Ehre unterdrückt werden muß. Der Weg, den der Christ geht, ist freilich nicht nur ungangbar sondern unsichtbar für jeden Menschen, der nicht innerlich gehalten und selbstständig gemacht ist, durch das Zeugnis des hl. Geistes, daß das Wohlgefallen Gottes auf ihm ruht.

Den Kampf um seine Ehre darf der Christ nur dadurch führen, daß er den Menschen zu 60 dienen sucht, die sie ihm antasten, sei es direkt, sei es in stiller Weiterarbeit an seiner Be-

rufsaufgabe. Aus den Mitteln für die Erhaltung der Ehre scheidet alles aus, was nicht als Dienst am Nächsten gemeint sein kann, also vor allem der Zweikampf (vergl. d. A.).

W. Herrmann.

Ehrenfeuchter, Friedrich August Eduard, gest. 1878. — E.s Schüler und Nachfolger, Prof. Hermann Schultz, entwarf an seinem Sarge ein kurzes treffendes Bild seines Lebens und Wirkens; kürzere oder längere Nekrologe standen in der Augsb. A.-Zeitung, Volkskirche, der N. Ev. K.-Ztg. u. a. a. O.; einen ausführlichen Nachruf hat sein Freund und Kollege D. Dorner ihm gewidmet in den JdTh 1878, Bd XIII, H. 2, S. 315 ff. Diesem, wie den mündlichen Berichten der Familie, Briefen des Verstorbenen und eigenen Erinnerungen ist nachstehende Skizze entnommen.

Als Sohn eines badischen Volksschullehrers zu Leopoldshafen bei Karlsruhe am 15. Dezember 1814 geboren, erhielt F. A. E. Ehrenfeuchter seine Vorbildung auf dem Lyceum zu Mannheim, wohin sein Vater bald nach der Geburt des Sohnes war versetzt worden. Körperlich zart, aber geistig schnell sich entwickelnd, bezog er schon im Oktober 1831 die Universität Heidelberg, um dem Studium der Philologie und Geschichte, der Philosophie und Theologie sich zu widmen: Creuzer und Bähr, Schlosser und Daub, Paulus, Schwarz, Abegg, Umbreit gehörten dort zu seinen Lehrern. Nachdem er im Jahre 1835 die theologische Dienstprüfung erstanden, war er 1835—39 Religionslehrer am Lyceum in Mannheim, 1841 Vikar in Weinheim, dann Hof- und Stadtvikar in Karlsruhe, wo er 1844 mit Angelika Fink, der Schwester seines Freundes, des nachmaligen Pfarrers Dr. theol. Ernst Fink in Illenau, den Bund der Ehe schloß. — Seine beiden, in dieser Zeit entstandenen Erstlingswerke, seine Theorie des christlichen Kultus (1840) und seine Entwickelungsgeschichte der Menschheit (Heidelberg 1845, aus Vorträgen entstanden, die er 1844/45 in Karlsruhe gehalten), dienten dazu, den Blick auch in weiteren Kreisen auf ihn zu lenken, und so erging an ihn im Juli 1845 ein Ruf nach Göttingen zur Übernahme einer durch Liebners Abgang nach Kiel erledigten a. o. theol. Professor, Universitäts-Predigerstelle und Mitdirektion des kgl. homiletischen Seminares. Er folgte diesem Rufe mit um so freudigerem Herzen, weil gerade die ihm hier berufsmäßig gebotene Verbindung der Wissenschaft mit dem Praktischen seinen Wünschen wie seiner Begabung vorzugsweise entsprach. Von Studenten und Kollegen freundlichst aufgenommen, fand er denn auch bald in Göttingen eine neue Heimat, eine Stätte des vielseitigen geselligen und freundschaftlichen Verkehrs, des segensreichsten akademischen, praktischen, litterarischen Wirkens, weshalb er auch dieser Universität, trotz mehrfacher an ihn gelangter Berufungen (nach Heidelberg, Leipzig, Karlsruhe, Dresden), bis an sein Ende unwandelbar treu blieb. Die Heidelberger Fakultät verlieh ihm 1847 den theol. Doktorat; 1849 wurde er Prof. ord., 1855 Konsistorialrat, 1856 Abt von Bursfelde, 1859 ff. Oberkonsistorialrat und Mitglied des hannov. Staatsrates für geistl. und Unterrichtsangelegenheiten. — Seine akademische Lehrthätigkeit war eine sehr umfassende: sein Hauptfach blieb die praktische Theologie, die er bald als Ganzes, bald nach ihren Einzeldisziplinen (Missionstheorie, Katechetik, Homiletik, Liturgik, Lehre von der Seelsorge und Kirchenregiment) vortrug. Daneben las er Einleitung in das theol. Studium, Religionsphilosophie, Apologie und Apologetik, Leben Jesu, Erklärung der Pastoralbriefe, Geschichte der neueren Theologie im Zusammenhang mit der allgemeinen Kulturentwickelung, kirchliche Statistik, hannov. Kirchengeschichte. So vielseitig aber auch der Kreis der Gegenstände war, den seine Vorlesungen umfaßten: so fließend und formvollendet war sein Vortrag, der dann auch ebenso anziehend als anregend auf die akad. Jugend wirkte. Ebenso waren seine Predigten in der Universitätskirche und seine bei den verschiedensten Gelegenheiten gehaltenen Kasualreden gleich ausgezeichnet durch Innigkeit und Tiefe des Inhaltes wie durch Feinheit und Eleganz der Form; aber es fehlte ihnen auch nicht an eindringender Kraft, und insbesondere war an den Predigten der späteren Jahre eine Zunnahme an biblischer und ethischer Vertiefung zu erkennen. — Meisterhaft verstand er es, die praktisch-theologischen Seminarien zu leiten: seine Menschenkenntnis, seine Formgewandtheit, seine Gabe, in fremde Anschauungen sich zu versetzen, ließen ihn stets das rechte Wort finden, um bald die Gewissen zu schärfen, bald in die individuellen Bedürfnisse der Anfänger liebevoll einzugehen. So ist er vielen Generationen von jungen Theologen ein treuer Lehrer und Leiter geworden, der in ihnen Liebe zur theol. Wissenschaft, zum geistlichen Amt, zum Evangelium geweckt hat. Ein Denkmal seiner Predigtthätigkeit liegt vor in zwei gedruckten Predigtsammlungen vom Jahre 1849 und 1852 u. d. T.: Zeugnisse aus dem akad. Gottesdienst in Göttingen, sowie in einer Reihe von einzelnen Predigten.

Seine litterarische Thätigkeit, deren Früchte er teils in selbstständigen Werken, teils in Beiträgen zu verschiedenen Zeitschriften und Sammelwerken niedergelegt hat, bewegt sich vorzugsweise auf dem Gebiete der praktischen Theologie und der Geschichte. Dem ersteren Gebiete gehören an: 1. seine schon genannte Theorie des christlichen Kultus, sein erstes und zugleich 5 sein größtes Buch, worin er ausgehend vom Begriff der Religion, des Reiches Gottes und der Kirche die Entstehung, das Wesen und die Gliederung des Kultus entwickelt, als Darstellung des Lebens Gottes in der Menschheit, des Lebens der Menschheit in Gott. 2. Eine Gesamtdarstellung der Disziplinen der praktischen Theologie hatte Ehrenfeuchter lange beabsichtigt und sah darin eine der Hauptaufgaben seines Lebens; zur Ausführung 10 aber gelangte nur die erste Abteilung des Werkes u. d. T.: Die praktische Theologie, I. Abtl., Göttingen 1859: sie enthielt im ersten Buch die Grundlegung der praktischen Theologie und deren systematische Gliederung; in Buch II: das verbreitende Handeln der Kirche oder die Missionstheorie — die erste wissenschaftliche, auf umfassender theologischer Umschau wie auf eingehenden historischen Studien beruhende Begründung einer christlichen 15 Missionswissenschaft. Die Fortsetzung des Werkes, durch andere litterarische und praktische Arbeiten unterbrochen, ist leider unterblieben. Demselben Gebiet der praktischen Theologie gehören weiter an einige, zunächst durch die hannoversche Katechismusangelegenheit veranlaßte Arbeiten: Zur Geschichte des Katechismus, Göttingen 1857, und die Katechismusfrage in der hannoverschen Landeskirche, 1862; sowie einige Abhandlungen über Kirchen- 20 verfassung, Armenpflege, innere Mission, über Gymnasium und Kirche u. s. w. in der Monatsschrift für Theologie und Kirche, herausgegeben von Lücke und Wieseler 1846 ff.; über geistliche und weltliche Rede in den von ihm 1856 mitbegründeten JdTh 1869.

Das zweite Hauptgebiet der litterarischen Thätigkeit Ehrenfeuchters ist das historisch-biographische oder genauer kulturgeschichtliche: dahin gehört die oben erwähnte Entwicke- 25 lungsgeschichte der Menschheit, besonders in ethischer Beziehung, eine zwar nur in großen Linien gezeichnete, aber auf umfassenden historischen Studien ruhende, ein tieferes ethisches Verständnis der Geschichte anstrebende christliche Geschichtsphilosophie. In umfassender Weise wollte Ehrenfeuchter die Idee der Einheit von Humanität und Christentum durchführen in dem letzten Werk seines Lebens, von dem freilich auch nur ein Bruchstück er- 30 schien u. d. T.: Christentum und moderne Weltanschauung, Göttingen 1876; es sollte dazu dienen, die Entstehung der Kluft zwischen Christentum und moderner Kultur geschichtlich nachzuweisen, aber auch zur Überbrückung jener Kluft einen Beitrag zu liefern durch Entwickelung der Idee des Reiches Gottes als der höheren Einheit und Kultur, von Philosophie und Theologie, Humanität und Divinität. — Kleinere Arbeiten historischen 35 und biographischen Inhaltes lieferte Ehrenfeuchter über den Gang der neueren Theologie 1847, über den Christenfeind Celsus in 3 lateinischen Programmen 1848, über Dr. Lücke in dieser RE., über den Heidelberger Theologen und Pädagogen Schwarz in der pädag. Encyklopädie von Schmid, über Franz von Assisi und Claudius in Pipers evangelischem Kalender, ein Lebensbild seines Schwagers Dr. Fink 1866, über den Begriff einer Ge- 40 schichte des christlichen Lebens in den JdTh, Bd V, 1860. Aber auch die Fragen der systematischen Theologie, insbesondere die der Apologetik und theologischen Prinzipienlehre, hat Ehrenfeuchter in den Bereich seiner Studien gezogen. Ihr sind mehrere seiner Abhandlungen in JdTh gewidmet: so eine Abhandlung über theologische Prinzipienlehre 1856, über den höchsten Gegensatz in der Apologie des Christenthums 1857, über Schellings 45 Philosophie der Offenbarung 1859. — In seinen Schriften wie in seinem Lehren und Leben erscheint Ehrenfeuchter als eine außergewöhnlich reich und harmonisch angelegte Natur, von seiner allseitiger Empfänglichkeit für das Ideale, von inniger und fester Hingabe an Christum und sein Reich, in welchem er die Lösung aller Probleme der Theologie und Philosophie, die Einheit aller Gegensätze des Wissens und Lebens gefunden. Ihm 50 war es unverständlich, daß Wissenschaft und Kirche, Theorie und Praxis, Glauben und Bildung, Kirchenregiment und akademisches Lehramt einander fremd oder gar feindlich gegenüberstehen sollten. Den Gedanken eines Bundes zwischen Wissenschaft und Leben durchzuführen, nicht mit Halbheit der Gesinnung, nicht mit furchtsamer Mäkelei über die gegenseitigen Grenzen, sondern mit dem kräftigen Bewußtsein ihrer beiderseitigen Berech- 55 tigung, aber auch in der erhebenden Gewißheit ihrer ewigen Einheit — das ist es, was er schon in seiner ersten Schrift verkündet, was er in seiner ganzen akademischen, litterarischen, kirchlichen Berufsarbeit theoretisch und praktisch zu lösen versucht hat. Insofern gehört er in der That nach seiner ganzen Geistes- und Gemütsart und nach seiner theologischen Stellung zu den Vertretern der sog. Vermittelungstheologie, zu den Männern des fried- 60 lichen und positiven, auf den einen ewigen Grund sich stellenden und darum allem Extremen

abgeneigten Bauens, Schaffens und Entwickelns. Aber auch die Angriffe und Verdächtigungen sind ihm nicht erspart geblieben, denen allermeist die Männer der Mitte von seiten der beiderseitigen Extreme, von den engherzigen Parteimännern rechts und links, ausgesetzt sind. So war Ehrenfeuchter insbesondere leidend und streitend mitbeteiligt an den Kämpfen der Göttinger theologischen Fakultät gegen die Angriffe einer neulutherischen 5 Partei in der hannoverischen Landeskirche (1853 ff.), hat aber auch ihr gegenüber lieber Worte des Friedens und der Verständigung geredet als Worte des Streites und der Verbitterung (s. die von ihm verfaßte Erklärung der theologischen Fakultät in Göttingen in Veranlassung ihrer Denkschrift rc. 1854). Mehr noch war es der hannoversche Katechismusstreit (1862 ff.) und die daran sich anschließenden Arbeiten zur Neugestaltung der 10 hannoverschen Kirchenverfassung (1863 ff.), die in sein inneres und äußeres Leben aufs tiefste eingriffen und dem friedliebenden, freilich oft auch ängstlichen und um des Friedens willen mitunter allzu nachgiebigen Manne schwere Kämpfe und Anfechtungen brachten. Er hat dann aber auch dazu mitgeholfen, die stürmisch erregten Leidenschaften doch bald wieder in ruhigere Bahnen zu lenken, und wesentlich seiner treuen und besonnenen Mitarbeit 15 war es zu danken, daß aus dem Sturme der Katechismuswirren die doch im ganzen erfreuliche und friedsame Frucht der neuen hannoverschen Gemeinde- und Kirchenordnung heranwuchs, in der dann bald auch frühere Gegner eine heilsame Schutzwehr gegen neue, die hannoversche Landeskirche bedrohende Gefahren erkannten (1866 ff.). Vorzugsweise die geistigen Anstrengungen und gemütlichen Aufregungen jener Kampfeszeit waren es 20 dann aber auch, die den Hauptanstoß gaben zu dem tiefen, langsam fortschreitenden Nerven-, Augen- und Gehirnleiden, das zuerst die körperliche Kraft des ohnedies zartangelegten Organismus lähmte, dann in den letzten Jahren ihn zu völliger Zurückziehung von allen Berufsgeschäften nötigte, und schließlich, nachdem er die immer schwereren Leiden mit stiller Geduld und christlicher Ergebung getragen, seinem an Arbeit und Trübsal, aber 25 auch an Frieden und Segen so reichen Leben ein frühes Ende gebracht hat. Er starb zu Göttingen am 20. März 1878. **Wagenmann †.**

Ehud s. Richter, Buch und Zeit der.

Eichhorn, Joh. Albrecht Friedrich, gest. 1856. — Eilers, Zur Beurteilung des Ministeriums Eichhorn, Berlin 1849. Berliner Allgem. Kirchenzeitung, Rheinischer Beobachter, 30 von Bercht redigiert; O. Mejer in den Preußischen Jahrbüchern 1877, 2. und 3 Heft; Treitschke, Deutsche Geschichte im 19. Jahrh., 5. Teil, 1894, S. 229 ff.; A. Weiß in AdB.

Johann Albrecht Friedrich Eichhorn, geboren den 2. März 1779 zu Wertheim am Main, gehört als preußischer Kultusminister von 1840—1848 in den Kreis der hier zu vertretenden Interessen. Die Kämpfe von 1813 ergriffen ihn lebhaft und er kämpfte als 35 Offizier mit bei Katzbach, Möckern, Wartenberg und Leipzig. Dann arbeitete er amtlich mit unter Stein u. a. an der inneren und äußeren Hebung des Vaterlandes im freiem Sinne, den er auch litterarisch kundgab („Die Centralverwaltung unter Freiherrn von Stein, 1814" u. a.). Bald wurde er ihn ehrenvolle Ämter gesetzt, auch (im Jahre 1817) in die Kommission des Staatsrates zur Beratung der ständischen Verfassung berufen. 40 Die politische Leitung der Verhandlungen, welche den deutschen Zollverein erstrebten, lag in Eichhorns Hand. Vorzüglich schätzte ihn der damalige Kronprinz, der ihn aus längerer Beobachtung hochachten gelernt hatte und ihn bald nach seiner Thronbesteigung im Oktober 1840 in schweren Zeiten zum Minister der geistlichen, Unterrichts- und Medizinal-Angelegenheiten ernannte. Eichhorn übernahm das Amt voll von tiefer Verehrung, ja Bewunderung 45 für seinen Monarchen, mit dessen reinen Absichten er vollkommen übereinstimmte. Eichhorn hatte an Schleiermachers theologischer Reform seine große Freude gehabt und dessen Predigten längere Zeit fleißig besucht. In Bezug auf die Natur von Institutionen, wie Staat und Kirche, war er indes wesentlich realistischer gesinnt. Mejer teilt aus dem späteren Leben zwei Briefe Eichhorns mit, der eine zeigt starke Antipathie gegen die gerade damals 50 (1855) entstandene „Protest. Kirchenzeitung", der andere begrüßt Bunsens „Zeichen der Zeit", ohne eine kleine Differenz zu verhehlen. Ein „Konfessioneller" ist er nie geworden. Im allgemeinen befriedigte ihn Neanders Auffassung der christlichen Dinge am meisten, wie er denn auch mit Neander die Abneigung gegen die Hegelsche Philosophie teilte. In diesem Punkte kam er ganz mit den Absichten des Königs Friedrich Wilhelm IV. überein. 55 Mejer teilt aus der Instruktion des Königs vom 12. Oktober 1840 (ungedruckt) mit, daß Eichhorn ein Oberkonsistorium für die evangelische Kirche als Centralbehörde schaffen solle und für die katholischen Angelegenheiten eine katholische Abteilung und eine periodische Ver-

sammlung der katholischen Bischöfe daneben ins Auge fassen. Diese katholische Abteilung schlimmen Andenkens kam sofort zu stande (Schmedding, von Duesberg, Aulicke). Aulicke ist es auch, der den bekannten Waldeck, seinen Landsmann, bestimmt hat, 1848 in die preußische Verfassung die kirchlichen Selbstständigkeitsparagraphen zu bringen, die man dem 5 Ultramontanismus mit Mühe wieder entreißen mußte (18. Juni 1875). Die Konvokation der Bischöfe ist nicht zu stande gekommen; das evangelische Konsistorium 7 Jahre später.

Es versteht sich nichtsdestoweniger von selbst in einem formell absoluten, durch bureaukratische Gewöhnung der Maschinerie und höfische Überlieferung gefesselten Staate, daß 10 aus den Akten der Gesetzgebung in dem Kultusministerium keineswegs die Gesinnungen des betreffenden Kultusministers erkannt werden können. Man hat sich daher auch an die Absichten, soweit sie in Worten vorliegen, mehr zu halten, als an die Weise der Ausführung derselben. In dieser Beziehung erinnern wir an das Wort aus der ersten Zeit seines Amtes: „Wenn die Absichten und Ideen des Königs richtig verstanden, wenn sie 15 einheitlich behandelt und ausgeführt würden, könnten wir mit mehr Grund als je vorher auf eine Regeneration Preußens und Deutschlands hoffen, die allen freisinnigen und vernünftigen Wünschen, allen gerechten und billigen Forderungen genügen würden" (Eilers S. 57).

Als Plan für die Leitung des Ministeriums Eichhorn giebt Eilers folgende An- 20 deutungen: „Lösung der polizeilichen Bande, womit das bisherige System der kirchlichen Verwaltung die Union und Agende zusammengehalten hatte, und Beseitigung des zu diesem Behufe angewandten Verfahrens; Zurückführung der durch gewaltsame Maßregeln von der Kirche getrennten Lutheraner; Pflege und Förderung der wahren Elemente des kirchlichen Lebens durch Anregung und Leitung der in der Kirche selbst vorhandenen Kräfte; 25 endlich allmähliche Auflösung der bisher von dem Minister der geistlichen Angelegenheiten ausgeübten inneren Kirchenregierung, sowie Aufhebung der kirchlichen Verwaltung durch die Regierungen und Herstellung einer der Freiheit und eigentümlichen Lebensordnung der Kirche entsprechenden Kirchenverfassung — alles unter Berücksichtigung des gegenwärtigen Bildungszustandes. Feste, aber wirklich kirchliche und zwar rein kirchliche Behörden sollten 30 in ein zusammenwirkendes, sich gegenseitig ergänzendes Verhältnis mit den Synoden, als den wechselnden Repräsentanten des kirchlichen Gemeindelebens, gesetzt werden". Diese Gesichtspunkte, welche Eilers schon im Jahre 1848 so zusammengestellt hat, und zwar aus genauer Kenntnis der Sachen und Personen heraus, sind auch seitdem nicht zurückgenommen. Es ist bekannt, wie Friedrich Wilhelm IV. schon bald dem, ohnehin seit 35 1838 gemilderten Verfahren gegen katholische Würdenträger und gegen lutherische, wider die Union aufgetretene Pastoren eine andere Wendung gab. Schon 1841 wurden den Altlutherischen Versammlungen gestattet, und im Juli 1845 erhielten sie die Generalkonzession behufs ihrer selbstständigen Konstituierung. Für die katholischen Kirchensachen wurde eine eigene Abteilung gebildet, den Bischöfen eine freie Korrespondenz mit Rom ge- 40 stattet, kurz ein Vertrauen bewiesen, welches vielen Bangigkeit erweckte. Aber es ist vielmehr zu sagen, daß die meisten Schwierigkeiten, welche man in der weiteren Ausbildung des Kirchen- und Schulwesens fand, darin lagen, daß die Unfähigkeit der Bureaukratie, die Einwirkung des Staates auf die regierbaren Angelegenheiten zu beschränken, den neuen, im guten Sinne liberalen Ansichten des Ministers die ausführenden Werkzeuge nicht zu 45 teil werden ließ. Es gehörte mit zu der Überlieferung des Staates, daß er die Universitäten leitete und die Anstellungen der Professoren regelte. Damit war eine Einwirkung der jedesmaligen Politik auf die Schicksale der wissenschaftlichen Bestrebungen unvermeidlich, und sie zeigte sich besonders in der Philosophie und Theologie. Es werden traurige Beispiele erzählt, wie man im Jahre 1840 u. f. sich beeiferte, von der Hegelschen Philo- 50 sophie, die ja früher offizielle Begünstigung erfahren hatte, zu einer nunmehr besser im Kurs stehenden positiven Philosophie überzugehen; sehr betrübend mußte diese Versuchung auf Kandidaten und Geistliche wirken. Die aber diese Wandlungen nicht mitmachen konnten und wollten, fanden sich nun gedrückt und zurückgesetzt. Auch die Regierung selbst dachte nicht daran, die liberalen Konsequenzen ihres guten Grundgedankens zu ziehen. Es 55 war eine damals vielleicht noch nicht zu lösende Frage, ob der „christliche Staat" die bisherigen Regierungsmittel ferner zu gebrauchen habe. Die Halbheit trug noch dazu bei, daß „des Grolls Tiefe unermeßlich" wurde. Aus Varnhagens und Alex. v. Humboldts später herausgekommenen Briefen können wir einige Züge jenes bis in die höchsten Kreise verbreiteten Grolles kennen lernen. Wo der Minister Eichhorn selbst auftrat, gelang es 60 ihm öfters, seine Gegner umzustimmen, so 1842 im August, wo er zu Breslau sich gegen

die Universität über „Lehrfreiheit" aussprach, natürlich so, daß er sich nur Zustände dachte, „wo die Lehrer christlich-theologischer Wissenschaft auch wirklich Christentum lehrten, in ihren theologischen Vorträgen am Positiven festhielten und sich nicht in grundlose, vom schriftmäßigen Christentum abführende Theorien verlieren". Im ganzen aber wuchs die Opposition gegen ihn, wie denn im Jahre 1842 nicht weniger als zwei Vereinigungen, 5 „Berliner Freie" und „Protestantische Freunde" (Lichtfreunde) entstanden, die hauptsächlich von dieser Opposition lebten. An die Stiftung des Bistums Jerusalem (1841) und die Legung des Grundsteins zum Kölner Dom-Weiterbau (1842) erinnere ich nur chronologisch. Im Jahre 1843 ging Eichhorn ernstlich mit der Synodenbilduug in den östlichen Provinzen vor; im Juli d. J. nämlich erging ein Erlaß an die Generalsuperintendenten, 10 in dessen Kontext es heißt, daß die evangelische Kirche, wenn ihr wahrhaft und dauernd geholfen werden soll, nicht nur von seiten des Kirchenregimentes geleitet, sondern vornehmlich aus eigenem inneren Leben und Antrieb erbaut sein wolle, und daß von den Gemeinden aus eine wichtige Vereinigung der Kräfte zu Hilfe kommen müsse. Die Synoden, welche nun angeordnet werden, sind nur Synoden von Geistlichen, worin man eine weise 15 Anknüpfung an das Bestehende fand. Im August 1843 traten nun diese Kreissynoden zusammen und „aus ihren Beratungen ging ein reichhaltiges Material hervor". Man wünschte z. B. die Vermehrung seelsorgerischer Kräfte, bessere Ausbildung der Kandidaten, Gestaltung von Presbyterien, größere Beteiligung der Gemeinden an der Pfarrwahl, bestimmtere Verpflichtung der Geistlichen auf das Augsburger Bekenntnis. Bei der letzteren 20 Forderung ist zu erwähnen, daß der eifrige baierische Kirchenjurist Stahl sich schon vor Eichhorns Ministerium in Berlin angesiedelt hatte und daß auch die lutherische Zeitschrift von Guericke und Rudelbach für die größere Strenge in der Bekenntnisfrage auftrat. Wenn nach der vorherrschenden Meinung, besonders seit dem Erscheinen von Strauß' Leben Jesu 1835, die Lehrzucht als das dringendste Bedürfnis erschien, so leuchtete es den Staats- 25 männern ein, daß der traditionell tolerante preuß. Staat wenig geeignet sei, jene Zucht zu üben, die immer eine dogmatische Gewissenssache sein soll und somit als Kirchenangelegenheit erscheint. Eine dem Könige genehme Lehrverpflichtungsform kam auch auf der Generalsynode von 1846 nicht zu stande, aber Eichhorn blieb im Amte und beruhigte sich mit dem auch jetzt noch nicht allgemein aufgegebenen Gedanken, daß der Monarch 30 seine Kirchenhoheitsrechte auf einen andern Titel gründen dürfe, als seine Staatsgewalt. Er fuhr daher in seinen maßvollen Bestrebungen, der Kirche mehr Selbstständigkeit zu gewähren, fort. Im September 1844 wurde ein Zusammentreten von den sechs östlichen Provinzialsynoden angeordnet. Es nahmen an solchen teil: Generalsuperintendent, Superintendenten mit je einem freigewählten Pfarrer und ein theologischer Professor, Militär- 35 Oberprediger und Abgeordnete von französisch-reformierten Geistlichen. Als Hauptbestrebungen traten hervor Wiederherstellung der Konsistorien in ihrer kirchlichen Qualität und Gründung weiterer synodaler Einrichtungen. Für die Ausbildung der kirchlichen Gemeindeverfassung richtete man auf das Helferamt (Diakonie) sein Augenmerk. Im Jahre 1846 kamen auf Preußens Betrieb, nach Verständigung mit Württemberg, unterstützt durch 40 eine Schrift Ullmanns „für die Zukunft der evangelischen Kirche Deutschlands" Konferenzen zu stande von Abgeordneten aller 26 protestantischen Regierungen (Berlin 3. Januar). Bethmann-Hollweg und v. Grüneisen waren die Vorsitzenden. Von einem Unionsbekenntnis für Deutschland sah man ab; die symbolischen Bücher seien noch in Geltung. Es kam nichts zu stande, als die Absicht, diese Konferenzen fortzusetzen, woraus dann die Eisenacher 45 Konferenzen hervorgingen. Die Absichten des Ministers traten in Übereinstimmung mit dem schon Angeführten überall deutlich hervor, die Ausführung entsprach wohl den Erwartungen keiner der beteiligten Parteien. Mittlerweile war 1845 die kirchliche Verwaltung der Konsistorien wieder gesetzlich mehr gesichert und selbstständiger gemacht werden. Im Januar 1848 erfolgte die Einsetzung eines Oberkonsistoriums, das, bald nach der Märzrevolte vom 50 Minister Schwerin aufgehoben, später als evangelischer Oberkirchenrat wiederhergestellt und entwickelt wurde.

In Bezug auf die Universitäten vermied Eichhorn bei der Niederhaltung der pantheistisch-spekulativen und der deistisch-naturalistischen Richtungen doch die Begünstigung einer einzigen ausgesprochenen Doktrin. Es sollten mehrere gemäßigte Denkrichtungen freie 55 Bewegung erhalten. Die Einrichtung von Repetitorien und Examinatorien mißlang fast vollständig, auch die der konversatorischen Lehrform meist. Als einzelne Namen, die viel in den Zeitungen genannt wurden, mögen angeführt werden: de Witt in Königsberg, dessen Redaktionsthätigkeit neben der Schularbeit als ungeeignet erschien, Hinrichs in Halle, Hoffmann aus Fallersleben (in Breslau), Dinter, Burdach; in anderer Art: Ronge, Blum, 60

Wislicenus (abgesetzt 1845). Die sogenannten Protest-Männer von 1845, unter welchen Eylert, Sydow, Lachmann u. a. Wieviel von Berufungen bedeutender, zum Teil früher wegen Freisinnigkeit verdächtigter Männer, wie Schelling, Dahlmann, Brüder Grimm, Stahl, Dorner, auf Eichhorns Absicht kommt, ist nicht festzustellen. In Bezug auf die
5 Gymnasien war keine Gelegenheit zu hervorragenden neuen Schöpfungen. Die Entwickelung des Real- und Fachschulwesens wurde mehr beobachtend verfolgt, als voreilig normiert. Die Elementarschule blieb in der schon längst vorgezeichneten Bahn, mit der Aufbesserung der kläglichen Gehälter vieler Lehrer wurde fortgefahren, doch ließen sich die Gemeinden oft nur schwer zu größerer Anstrengung bringen. Durch die Auflösung des Bres-
10 lauer Seminars und die Beseitigung des Seminardirektors Diesterweg zog sich Eichhorn vielen Haß zu. Die Seminarien zu einer größeren didaktischen Einfachheit zurückzubringen, gelang zwar einigermaßen, doch vernachlässigte man zum Teil auch solche Stücke des Wissens, die dem Landschullehrer seinen Einfluß allein konservieren. Ein großer Unwille erhob sich unter den Lehrern, als einem ausgedienten Unteroffizier Krohn auf Antrag eines Seminar-
15 direktors in Cöslin gestattet wurde (1845), während seiner Vorbereitung zur Lehrerprüfung noch seinen Gehalt weiter zu beziehen. Während alle Bestrebungen Eichhorns noch in der Ausführung begriffen waren, während man in Berlin und außerhalb Anstrengungen machte, durch eine Regierungspresse das Publikum mit den Absichten der Behörden zu befreunden — brach die Märzrevolution aus und der Minister Eichhorn wurde Privatmann,
20 nur kurze Zeit war er im Staatenhaus der Erfurter Parlamentssitzung öffentlich thätig. Eichhorn starb am 16. Januar 1856.

Treitschke sagt zusammenfassend von ihm: „Unter allen den hochbegabten Männern, welche der König an falscher Stelle vernutzte, hat keiner so schwer, so tragisch gelitten wie Eichhorn . . . Eichhorn mußte erleben, daß schon die Mitwelt seines ruhmvollen
25 Wirkens für unsere wirtschaftliche Einheit gar nicht mehr gedachte, sondern ihm nur die kampferfüllten, durch Schuld und Unglück verdorbenen, wenig fruchtbaren Jahre seines Alters anrechnete. So ward er einer der bestverleumdeten Männer des Jahrhunderts.

W. Hollenberg.

Eichhorn, Johann Gottfried, gest. 1827. — Litteratur: G. W. Meyer, Ge-
30 schichte der Schrifterklärung, 5. Bd, Göttingen 1809, S. 625 ff. (vgl. die S. 768 genannten Stellen); Saalfeld, Geschichte der Universität Göttingen, Hannover 1820, S. 332 ff. Fortsetzung von Oesterley, Göttingen 1838, S. 287 f.; Henr. Car. Abr. Eichstadii oratio de Joh. Gottfr. Eichhorn, Jenae 1827; abgedruckt in Eichstadii opuscula oratoria, ed. II., Jenae 1850, pag. 595—629. — Neuer Nekrolog der Deutschen, 5. Jahrgang, 2. Tl., Ilmenau
35 1829, S. 637 ff. (von Albert Hüne); H. Doering, Die gelehrten Theologen Deutschlands, 1. Bd, Neustadt a. d. O. 1831, S. 356 ff.; Heinrich Ewald, Jahrbücher der biblischen Wissenschaft, erstes Jahrbuch, Göttingen 1849, S. 26 ff.: „Ueber die wissenschaftliche Wirksamkeit der ehemaligen Göttingischen Lehrer J. D. Michaelis, J. G. Eichhorn, Th. Ch. Tychsen"; Ernst Bertheau in der ersten Auflage dieser theologischen Realencyklopädie, 3. Bd (1855),
40 S. 710 ff.; Johannes Günther, Lebensskizzen der Professoren der Universität Jena, Jena 1858, S. 207; Ludwig Diestel, Geschichte des A. T. in der christl. Kirche, Jena 1869, an den S. 795 genannten Stellen; Siegfried in der AdB V (1877), S. 731 ff.

Johann Gottfried Eichhorn wurde am 16. Oktober 1752 zu Dörrenzimmern im Fürstentum Hohenlohe-Oehringen, wo sein Vater, Johann Georg Christian E., Prediger
45 war, geboren. Seinen ersten Unterricht erhielt er auf der Stadtschule in Weikersheim, wohin der Vater einige Jahre nach der Geburt des Sohnes als Superintendent berufen war. Vom Jahre 1767 an besuchte er das Gymnasium in Heilbronn. Ostern 1770 ging er nach Göttingen, wo er die Vorlesungen von Johann David Michaelis, Christian Wilhelm Franz Walch, Miller, Schlözer und Heyne besuchte. Auch war er Mitglied des
50 unter Heynes Leitung stehenden philologischen Seminars. Durch Heynes Empfehlung erhielt er Michaelis 1774 eine Rektorstelle am Gymnasium zu Ohrdruff bei Gotha. In den ersten Monaten des Jahres 1775 promovierte er in Jena; auf Ostern desselben Jahres wurde er zum ordentlichen Professor der orientalischen Sprachen an dieser Universität ernannt. Während seines Aufenthaltes in Ohrdruff und Jena ließ er mehrere
55 Schriften zur Geschichte und Litteratur des Orients, namentlich der Araber, drucken, durch die er schnell bekannt wurde. Außerdem veröffentlichte er Abhandlungen, welche sich auf die Geschichte einzelner mohammedanischer Reiche, auf die Geschichte der Syrer und der syrischen Litteratur beziehen im Gothaischen Magazin (1776 ff.), im Geschichtsforscher (von Meusel herausg., Halle 1775 ff.) und in andern Zeitschriften. Die amtliche Thätigkeit in
60 Jena veranlaßte ihn, seine Arbeitskraft vorzugsweise der biblischen Wissenschaft zuzuwenden.

In dem von ihm herausgegebenen „Repertorium für biblische und morgenländische Litteratur“ (18 Bände, Leipzig 1777—1786) stehen seine Untersuchungen über den Text des Propheten Jeremias; über die Quellen, aus denen die so verschiedenen Erzählungen vom Ursprunge der alexandrinischen Version geflossen sind; über den Kanon des Alten Testamentes; über den Verfasser der hexaplarisch-syrischen Übersetzung, kurz sehr viele Abhandlungen, welche man als Vorarbeiten zu seiner „Einleitung ins Alte Testament“ bezeichnen darf, die Leipzig 1780—1783 in drei Teilen erschien. Dieses mit jugendlicher Begeisterung, in einer lebendigen und klaren, bisweilen rhetorisierenden, über die Schwierigkeiten der Untersuchung hinwegstürmenden Sprache geschriebene Werk gewährt ein anschauliches Bild von dem damaligen Zustande der biblischen Wissenschaft. Eine Vergleichung des Eichhornschen Werkes mit den Arbeiten anderer Gelehrten jener Zeit zeigt aber bald, daß es mit Recht als eine hervorragende Erscheinung von der theologischen Welt begrüßt werden konnte, da es nicht nur durch umfassende Gelehrsamkeit und durch übersichtliche Anordnung des außerordentlich reichhaltigen Stoffes, sondern auch durch eine verhältnismäßig sinnige, nach einer festen geschichtlichen Grundlage strebende Forschung und Kritik sich auszeichnet. Was Johann Gottlob Carpzov (vgl. Bd 3, S. 730, 27 ff.) in seinen zwei Werken, in seiner introductio in libros V. T. (1721) und in seiner critica sacra (1728) behandelt hatte, faßte Eichhorn zusammen in seiner Einleitung, deren erster Hauptteil, die allgemeine Einleitung, ungefähr der critica sacra, und deren zweiter Hauptteil, die spezielle Einleitung, der introductio in libros V. T. entspricht; doch mußte er andere Wege einschlagen und andere Ziele verfolgen, als Carpzov, weil dieser die Ansichten von der Beschaffenheit und der Entstehung der Schrift und der einzelnen biblischen Bücher, welche in einem Teile der protestantischen Kirche Anerkennung gefunden hatten und für ein sicheres Besitztum der Theologen gehalten wurden, verteidigen wollte, während Eichhorn der Einleitungswissenschaft die Lösung einer litterargeschichtlichen Aufgabe zuwies. Bis zum Jahre 1805 erschienen drei Ausgaben der Einleitung, außerdem zwei Nachdrucke. Ein Beweis der fortdauernd regen Teilnahme, mit welcher Eichhorn die ganze biblische Litteratur verfolgte, ist seine „Allgemeine Bibliothek der biblischen Litteratur“, welche in 10 Bänden, Leipzig 1787—1803, erschien. Ein größeres Feld für seine akademische Thätigkeit bot ihm Göttingen dar, wohin er im Jahre 1788 als ordentlicher Professor der Philosophie berufen ward, und wo er noch drei Jahre mit seinem alten Lehrer J. D. Michaelis, der 1791 starb, gemeinschaftlich wirkte; doch scheint das Zusammenleben dieser zwei Männer an derselben Universität sich nicht freundlich gestaltet zu haben (vgl. J. D. Michaelis, Orientalische Bibliothek XVI, 180, und Eichhorn: J. D. Michaelis, Einige Bemerkungen über seinen litterarischen Charakter, Göttingen 1791). Eichhorns Vorlesungen (er las in der Regel 4 Privat-Kollegien und in der Woche 24 Stunden und darüber) erstreckten sich nicht nur auf die orientalischen Sprachen, auf die Exegese des Alten und Neuen Testaments und die übrigen biblischen Wissenschaften, sondern auch auf die Geschichte in ihrem ganzen Umfange. Neben Gatterer, Schlözer und Spittler las er über die politische Geschichte alter und neuer Zeiten; über die Litterärgeschichte las mehrere Jahre hindurch kein anderer als er. Was er in seinen Vorlesungen behandelte, gestaltete sich unter der Hand des gewandten Schriftstellers zu umfangreichen Werken, die schnell nacheinander herauskamen. Den Reigen eröffnete „die französische Revolution in einer geschichtlichen Übersicht“, 2 Bände 1797; es folgte die „allgemeine Geschichte der Kultur und Litteratur des neuern Europa“, welche die ersten beiden Bände eines großen, auf seinen Antrieb und nach seinem Plane von einer Gesellschaft gelehrter Männer bearbeiteten Werkes bildet, das unter dem Titel: „Geschichte der Künste und Wissenschaften seit der Wiederherstellung derselben bis an das Ende des 18. Jahrhunderts“, in Göttingen seit 1796 herauskam; die „Litterärgeschichte“, 1. Teil 1799, 2. Teil 1814; die „Weltgeschichte“ in fünf Bänden, 1801—1814; „Geschichte der drei letzten Jahrhunderte“ in sechs Teilen, 1803 und 1804; die Fortsetzung der dritten, in den Jahren 1817 und 1818 erschienenen, Ausgabe dieses Werkes ward besonders abgedruckt unter dem Titel: „Geschichte des neunzehnten Jahrhunderts“, 1817; „Geschichte der Litteratur von ihrem Ursprunge bis auf die neuesten Zeiten“, 5 Bände 1805 ff.; „Urgeschichte des erlauchten Hauses der Welfen von 449—1054“, 1827. — So sehr aber auch Eichhorns Zeit durch die Ausarbeitung dieser umfangreichen geschichtlichen Werke in Anspruch genommen ward, von denen einige in zwei oder drei Ausgaben erschienen sind, so vermochte er doch bis ans Ende seines Lebens den Hauptteil seiner Thätigkeit dem weiteren Ausbau der biblischen Wissenschaft zu widmen. Seine „Urgeschichte“, welche ohne Namen des Verfassers in dem 4. Teile seines Repertoriums 1779 erschienen war, ward von Gabler mit Anmerkungen,

Nürnberg 1791—1793, neu herausgegeben; sein „commentarius in Apocalypsin
Joannis"; Vol. 1 u. 2., in welchem er in der Reihe der Visionen eine dramatische Dich-
tung nachzuweisen suchte, kam 1791 heraus; 1793 besorgte er die dritte Ausgabe von
„Joannis Simonis lexicon manuale hebraicum et chaldaicum", Halae 1793;
5 eine Fortsetzung der Einleitung ins AT bildet die „Einleitung in die apokryphischen Schriften
des ATs" (auch unter dem Titel: Kritische Schriften, 4. Band), 1795; daran schloß sich
der Kritischen Schriften 5. bis 7. Band oder die „Einleitung in das Neue Testament",
1804—1812, in welchem Buche seine ausführlichen Untersuchungen über den Ursprung
der Evangelien enthalten sind; „die hebräischen Propheten", 3 Bände, erschienen 1816 bis
10 1819; eine metrische Übersetzung des Buches Hiob, welche schon 1800 aus der allgem.
Bibl. der bibl. Litt. besonders abgedruckt war, gab er in 2. Ausgabe 1824 heraus; in
den letzten Jahren seines Lebens besorgte er die 4. Ausgabe der Einleitung ins AT
(5 Bände 1823 bis 1826) und die 2. Ausgabe der Einleitung ins NT (5 Bände
1820 bis 1827). Von den Vorlesungen, welche er in der göttingenschen Societät der
15 Wissenschaften hielt, beziehen sich die meisten auf alttestamentliche Gegenstände. Die be-
kanntesten sind: de Judaeorum re scenica; de Aegypti anno mirabili; de pro-
phetica poesi Hebraeorum paralipomena; qua ratione vaticiniorum V. T.
temporis notatione carentium aetas finiri potest; Marmora Palmyrena explicita.
Viele Anzeigen über Bücher, die alttestamentliche Gegenstände behandelten oder sich auf
20 die Kritik biblischer Bücher und ihre Auslegung beziehen, schrieb er für die Göttinger ge-
lehrten Anzeigen, welche er von Heynes bis zu seinem Tode redigierte. Man muß
staunen über seine seltene Arbeitskraft und seinen unermüdlichen Fleiß, die selbst nicht
nachließen, als durch eine Lungenentzündung im Jahre 1825 seine früher sehr feste Ge-
sundheit erschüttert ward. Regelmäßig hielt er seine Vorlesungen, drei Stunden täglich
25 auch noch in den letzten Lebensjahren, vor einer großen Anzahl von Studierenden, bis
ihn am 14. Juni 1827 ein Fieber ans Bett fesselte. Nicht lange war er krank. Als er
fühlte, daß ihm der Tod nahe sei, nahm er ruhig und gefaßt von den Seinigen Abschied.
Bis zum letzten Augenblick behielt er sein volles Bewußtsein; sanft entschlief er am 27. Juni.
Sein Familienleben war ein hochgesegnetes; 52 Jahre lang hat er in glücklicher Ehe ge-
30 lebt. Seinen Sohn Karl Friedrich, den berühmten Forscher im Gebiete der deutschen
Staats- und Rechtsgeschichte, sah er als seinen Kollegen in glänzender akademischer Thä-
tigkeit. — Den Jubeltag seiner Doktorpromotion im Jahre 1825 wollte der heitere,
liebenswürdige Greis am liebsten im Kreise der Seinigen zubringen. Auch an der öffent-
lichen Feier des fünfzigjährigen Dienstjubelfestes, welche am 26. Februar 1826 ihm,
35 Blumenbach und Stromeyer zu Ehren veranstaltet wurde, nahm er keinen Teil. Ihm
ward das seltene Glück, in voller segensreicher Thätigkeit und im Besitze einer ungeschwächten
Arbeitskraft auf 52 Jahre einer gesegneten Amtsführung zurückblicken zu können. Mit
Recht redete Eichstädt in Jena in seiner oratio de J. G. Eichhorn von ihm als einem
illustri exemplo felicitatis academicae. — Nach einem anderen Maße als seine Zeit-
40 genossen, die ihn als einen ausgezeichneten Gelehrten und auch als einen um die theo-
logische Wissenschaft hochverdienten Mann willig verehrten, beurteilte ihn das folgende
Geschlecht. Seine geschichtlichen Werke wurden bald nur noch der litterarischen Nach-
weisungen wegen geschätzt; die gründliche Durchforschung des Einzelnen, die genaue Ver-
gleichung der Quellen, die tiefere Auffassung des Zusammenhanges der Erscheinungen, die
45 strenge Gewissenhaftigkeit des Geschichtschreibers vermißte man in den umfangreichen,
leicht geschriebenen, nach leicht greifbaren pragmatischen Gesichtspunkten geordneten Dar-
stellungen des vielschreibenden Mannes. Noch lauteren Tadel erhob man gegen seine
Leistungen auf dem Gebiete der biblischen Wissenschaft. Seine kritische Behandlung der
biblischen Schriften nannte man eine ungeschichtliche und voraussetzungsvolle, weil sie sich
50 nicht auf eine genauere Erkenntnis der Eigentümlichkeit der einzelnen Schriften stütze,
und weil Eichhorn sich leicht dazu verstehe, nach von vornherein feststehenden Ansichten über
die kindlichen Anschauungen des Altertums, über den Einfluß dichterischer Einkleidung und
Sprache oder einer erhitzten Phantasie der orientalischen Schriftsteller, über den natur-
gemäßen Gang der Entwickelung u. s. w. die schwierigsten Fragen zu entscheiden und die
55 Thatsachen selbst in bequemer Weise sich zurechtzulegen. Ähnliches ist man über seine
Auslegung zu sagen berechtigt, bei welcher er das psychologische Moment vernachlässigte,
die Neues gestaltende Thätigkeit gewaltiger, von einem neu sich offenbarenden Leben fort-
gerissener Geister verkannte, vielmehr alles auf die gleichmäßige Ebene herrschender Zeit-
ideen zurückzubringen suchte und so den tiefen Gehalt der biblischen Berichte durch eine
60 sogenannte natürliche Erklärung verflüchtigte. Wer das tadeln will, darf nicht vergessen,

daß nach der ganzen Entwickelung der biblischen Wissenschaft in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts die Aufgabe vorlag, für die Untersuchung und Auslegung der biblischen Schriften wieder den festen geschichtlichen Boden zu gewinnen, von dem nicht nur eine einseitige theologische und kirchliche Verwertung derselben, sondern auch die jede wahre geschichtliche Erkenntnis abschneidende Vornehmthuerei der Deisten und Naturalisten und der frivole Spott einer Weisheit von gestern her sie losgerissen hatten. In Eichhorns Schriften tritt nun sehr deutlich das apologetische Interesse hervor, die Bibel nach den Anschauungen und der Denkart der alten Welt, wie er sich ausdrückte, zu erklären, um sie gegen den Spott der Bibelfeinde zu verteidigen. Er hat eine bestimmte Aufgabe seiner Zeit klarer als die meisten seiner Zeitgenossen erkannt, er hat mit unermüdlichem Fleiße das ganze Gebiet der biblischen Litteratur bearbeitet, mit selbstständiger Kraft schwierigen Forschungen erst Bahn gebrochen, viele Untersuchungen mit gutem Glück unternommen und nicht wenige bis zu sicheren Ergebnissen durchgeführt. Mit Herder gemeinschaftlich hat er das Verdienst, in weiten Kreisen die Liebe zu den biblischen, vornehmlich zu den alttestamentlichen Schriften und den Eifer, sie sorgsam zu erforschen, geweckt zu haben.

Ernst Bertheau † (Carl Bertheau).

Eichhorn, Karl Friedrich, gest. 1854. — K. v. Richthofen im Staatswörterbuch v. Bluntschli und Brater, III, 1858 S. 237 ff.; Frensdorff in d. AdB VI, 1877 S. 469 ff.; Brunner in den Preuß. Jahrbb. 36. Bd, 1875 S. 22 ff.; v. Schulte, K. Fr. Eichhorn, Sein Leben und Wirken, Stuttg. 1884.

Karl Friedrich Eichhorn, dem unter seinen vielen Verdiensten diejenigen, welche er sich um das Kirchenrecht erworben hat, Anspruch auf einen Ehrenplatz in dieser Encyklopädie geben, ward geboren am 20. November 1781 zu Jena, wo sein Vater Johann Gottfried Eichhorn damals Professor der Theologie war, mit dem er aber schon 1788 nach Göttingen übersiedelte. Auf dieser Universität begann K. F. Eichhorn schon in seinem 16. Lebensjahre das Studium der Rechtswissenschaft, das er 1801 unter Erlangung des Doktorgrades vollendete, worauf er zur praktischen Vorbereitung auf das akademische Lehramt sich nach Wetzlar und Wien begab, um dort den Geschäftsgang der beiden obersten Reichsgerichte kennen zu lernen. Von dieser Reise 1803 zurückgekehrt, habilitierte er sich zu Göttingen, las dort über Reichsprozeß und deutsche Rechtsgeschichte und nahm auch an den Arbeiten des Spruchkollegiums teil. Im Jahre 1805 wurde er ordentlicher Professor der Rechte zu Frankfurt a. d. O., wo er 1808 in den Tugendbund eintrat und Direktor der dortigen Hauptkammer desselben wurde. Im Jahre 1811 wurde er an die neugegründete Berliner Universität berufen, an welcher er in glücklichster Übereinstimmung mit dem ihm innig befreundeten Savigny als dessen ebenbürtiger Gefährte eine für die deutsche Rechtswissenschaft epochemachende Thätigkeit übte, welche nur dadurch unterbrochen wurde, daß er im Jahre 1813, bereits Gatte und Vater, als Freiwilliger in das vierte kurmärkische Landwehr-Kürassierregiment eintrat und als Rittmeister und Eskadronschef in den Schlachten bei Großbeeren, Dennewitz, Leipzig und anderen zahlreichen Gefechten jenes Jahres durch Tapferkeit sich auszeichnete. Im Jahre 1817 folgte er auf den Wunsch seines Vaters einem Rufe an die Göttinger Hochschule, welche den außerordentlichen Aufschwung, den sie in den folgenden Jahren nahm, ihm vorzüglich verdankte. Es mußte für ihn eigens ein über 300 Zuhörer fassendes Auditorium eingerichtet werden. Im Jahre 1829 nötigte ihn aber Kränklichkeit, sein Universitätslehramt aufzugeben und sich auf das bei Tübingen angekaufte Landgut Ammern zurückzuziehen. Im Frühjahre 1831 ließ er sich — neu gekräftigt — bewegen, als Professor und geheimer Legationsrat nach Berlin zurückzukehren, hielt aber dort nur noch bis zum Herbste 1832 Vorlesungen, obwohl er auch als geheimer Obertribunalrat, Mitglied des Staatsrates und der Gesetzgebungskommission fortfuhr, mit gelehrten Forschungen und schriftstellerischen Arbeiten sich zu beschäftigen. Indessen legte er, seit 1840 mehr und mehr kränkelnd, im Jahre 1847 auch jene Ämter nieder, zog wieder nach Ammern und beschloß, seit 1851 wiederholt von Schlaganfällen heimgesucht, am 5. Juli 1854 sein ruhmreiches Leben zu Köln bei seinem einzigen Sohne, dem Appellationsgerichtsrat Otto Eichhorn.

Die forschende, lehrende und schriftstellerische Thätigkeit K. F. Eichhorns hatte die Geschichte des deutschen Rechts- und Staatslebens im vollsten Umfange zum Gegenstande, wie denn auch sein Hauptwerk die „deutsche Staats- und Rechtsgeschichte“ in 4 Bänden ist, an deren fünf Ausgaben er von der frühesten Zeit seiner Lehrwirksamkeit an (der erste Band erschien 1808) bis zum Jahre 1844 arbeitete, — und sein Hauptruhm besteht in seiner bahnbrechenden Thätigkeit für wahrhaft wissenschaftliche Behandlung des deutschen

Privatrechts. Aber obgleich er demnach nur einen verhältnismäßig kleinen Teil seiner Kräfte der besonderen Bearbeitung des Kirchenrechts widmen konnte, so hatte er doch für dieses eine besondere Vorliebe, und hielt die „Grundsätze des Kirchenrechts der katholischen und der evangelischen Religionspartei in Deutschland", wovon der erste Band 1831, der 5 zweite 1833 erschien, für sein reifstes Werk. Er hatte es mit mehr Muße und Behagen, als seine übrigen, ausgearbeitet, in der Ruhezeit, welche er nach der Niederlegung seiner Göttinger Professur bis zu seiner Rückkehr nach Berlin in Ammern zubrachte. Außer diesem Werke sind hier von seinen Schriften nur noch sein „Gutachten für die Domgemeinde zu Bremen" (Hannover 1831) und seine in der Berliner Akad. der Wissensch. gelesenen Ab- 10 handlungen „über die spanische Sammlung der Quellen des Kirchenrechts" (in ABA 1833 u. 1834, und in der Zeitschr. für gesch. Rechtswissenschaft Bd XI, S. 119—209) und „über den Kurverein" (in ABA 1844, S. 323 ff.) zu erwähnen. Eichhorn hat die echt geschichtliche (von der bloß antiquarischen der früheren Zeit, wie sie selbst bei J. H. Böhmer noch vorherrscht, wesentlich verschiedene) Methode der Behandlung, welche der von ihm mitbegrün- 15 deten historischen Rechtsschule eigen ist, zuerst auch auf das Kirchenrecht angewendet und dadurch die Wissenschaft desselben, bei seiner kolossalen Gehrsamkeit, seiner genauen Bekanntschaft mit den Quellen und seiner außerordentlichen Begabung für eine wahrhaft lebendige und zugleich durch echt juristische Schärfe und Feinheit ausgezeichnete Auffassung der Rechtsverhältnisse, ungemein gefördert. Wünschen möchte man nur, daß damit bei Eich- 20 horn ein tieferes Verständnis für das innerste Wesen des Christentums und der Kirche und eine größere Freiheit von rationalistischer Befangenheit verbunden gewesen wäre, die jedoch Eichhorn nicht hinderte, die Flachheit des gangbaren Kollegialsystemes zu durchschauen, das er daher nur mit wesentlichen Verbesserungen seiner Kirchenverfassungslehre zu Grunde legte. Sehr richtig hat Eichhorn selbst die wesentliche Eigentümlichkeit seiner 25 Behandlung des protestantischen Kirchenrechts (in der Vorrede der „Grundsätze" S. IV) mit folgenden Worten bezeichnet: „Bei dem Kirchenrecht der Protestanten habe ich mich bemüht, die wahre Grundlage desselben, die öffentlich aufgestellte Lehre der Religionspartei vollständiger zu entwickeln, als bisher geschehen ist, und ich glaube auf diesem Wege durch Erklärung des Bestehenden aus dieser, die Prinzipien des protestantischen Kirchen- 30 rechts fester begründet zu haben, als meine Vorgänger. — — Ich habe es für angemessen gehalten, wenigstens anzudeuten, wie die bestehenden Einrichtungen im Sinne der evangelischen Lehre verbessert werden könnten, das Bestehende aber von dem erst zu Begründenden stets gesondert gehalten". Für einen größeren äußerlichen Erfolg des Werkes war, abgesehen von der zu spärlichen ausdrücklichen Rücksichtnahme auf die Litteratur in dem- 35 selben, hauptsächlich wohl teils der Umstand hinderlich, daß erst nach seinem Erscheinen die große und tiefe Bewegung im kirchlichen Leben Deutschlands begann, die inzwischen auch so viele kirchenrechtliche Fragen neu angeregt oder erst erzeugt hat, für die nun Eichhorns Darstellung nicht mehr als ausreichend erschien, teils daß derselbe sobald schon in Richter einen Nachfolger fand, der seine ganze Kraft auf die Bearbeitung des Kirchenrechts 40 konzentrierte und dadurch im stande war, durch sein Lehrbuch des Kirchenrechts das Eichhornsche — bei allen bleibenden Vorzügen desselben, namentlich in Beziehung auf Schärfe und Bestimmtheit des Begriffes und des Ausdruckes — einigermaßen in den Schatten zu stellen. Die Nachwelt wird in K. F. Eichhorn stets einen der größten und verdienstvollsten Kirchenrechtslehrer anerkennen. **Scheurl †.**

45 **Eichsfeld,** Gegenreformation s. Bd IV S. 441,44—445,36.

Eichstätt, Bistum. — M. Lefflad, Regesten der Bischöfe von Eichstätt 741—1297, 2 Abt. Eichst. 1871 und 74; Gundechari Liber pontif. Eichstet. 741—1074, fortgesetzt 1075—1544, MG SS VII S. 239 ff.; Anonymus Haserensis, de episc. Eichst. 741—1058 ib. S. 253 ff.; Gesta ep. Eichst. 1279—1445, ib. XXV S. 590; J. H. v. Falckenstein, C. 50 d. antiq. Nordgav. Frankf. 1733; Rettberg, KG Deutschlands, 2. Bd 1848 S. 347; Hauck, KG Deutschlands I, 2. Aufl. 1898 S. 518 f.; Stein, Geschichte Frankens I, 1884 S. 37; Gengler, Beiträge IV, 1894 S. 101; Sax, Versuch einer Geschichte des Hochstifts und der Stadt Eichstätt 1858.

Das Bistum Eichstätt ist eine Gründung des Bonifatius. Er errichtete auf der 55 waldigen Höhe über der Altmühl im J. 740 ein Kloster, dessen Leitung der Angelsachse Willibald erhielt (s. d. A.). Am 22. Oktober 741 erteilte er W. auch die Bischofsweihe. Dabei war die Absicht zunächst wohl auf Missionsthätigkeit unter den benachbarten Wenden gerichtet, Willibald also Regionarbischof. Zur Konstituierung der Diöcese Eichstätt kam

es erst, nachdem Odilo von Baiern im Jahre 743 zur Abtretung des westlichen Teils des bairischen Nordgaus an Karlmann und Pippin genötigt war. Offenbar um die Verbindung des eroberten Landes mit Franken zu festigen, wurde das fränkische Sualafeld mit ihm zu einer Diöcese vereinigt. Eine kleine Einbuße erlitt der Sprengel bei der Gründung des Bistums Bamberg, indem der nördlich der Pegnitz gelegene Teil des Nordgaus abgetreten werden mußte. Die heutige Diöcese entspricht nahezu der früheren. 5

Bischofsliste: Willibald 741—786, Gerhoh, Aganus, Adelung, Altinus, Otgar gest. 880, Gottschalk 880—882, Erchanbald 882—912, Udalfrid 912—933, Starchand 933 bis 966, Reginold 966—989, Meingoz 989—1014, Gundechar I. 1014—1019, Walter 1019—1021, Heribert 1021—1042, Gozmann 1042, Gebhard I. 1042—1057, Gundechar II. 1057—1075, Udalrich I. 1075—1099, Eberhard 1099—1112, Udalrich II. 1112—1125, Gebhard II. 1125—1149, Burchard 1149—1153, Konrad I. 1153—1171, Egilolf 1171—1182, Otto 1182—1195, Hartwich 1195—1223, Friedrich I. 1223 bis 1225, Heinrich I. 1225—1228, Heinrich II. 1228—1232 (?), Heinrich III. 1233 (?) bis 1237, Friedrich II. 1237—1246, Heinrich IV. 1247—1259, Engelhard 1259—1261, Hildebrand 1261—1279, Reimbot 1279—1297, Konrad II. 1297—1305, Johann I. 1305—1307, Philipp 1307—1322, Marquard 1322—1324, Gebhard III. 1324—1327, Friedrich III. 1328—1330, Heinrich V. 1330—1343, Albrecht I. 1343—1354, Berthold 1354—1365, Raban 1365—1383, Friedrich IV. 1383—1415, Johann II. 1415—1429, Albrecht II. 1429—1445, Johann III. 1445—1464, Wilhelm 1464—1496, Gabriel 1496—1535. 10 15 20

Hauck.

Eid. Malblanc, hist. de jure jurando 1781. 1820; Stäudlin, Geschichte der Vorstellungen und Lehren vom Eide 1824; Göschel, über den Eid, Mainz 1837; Strippelmann, Der Gerichtseid 1855 (Bd 1).

Im Eid versichere ich die Wahrhaftigkeit einer Aussage, die ich thue, damit, daß ich bei ihr auf Gott mich berufe. Wie Gott, der Allwissende, den Sachverhalt, von dem ich rede, und mein Inneres, das ich zur Darstellung bringe, vollkommen kennt, wie er, der Heilige und Gerechte, Wahrhaftigkeit fordert und Lüge verdammt und straft, und wie er, der Allmächtige, mich und mein Los unbedingt in seiner Gewalt hat, so erkläre ich im Eid ausdrücklich, daß ich meine Aussage mit dem vollen Bewußtsein eben hiervon thue; wie Gott an sich Zeuge ist, so berufe ich mich hier ausdrücklich auf seine Zeugenschaft, rufe ihn selbst zum Zeugen an. Eben hiermit spreche ich das Bewußtsein aus, dem Gerichte dieses Gottes im Falle der Unwahrheit verfallen zu sein, unterwerfe mich solchen Folgen meiner Aussage, ja rufe, wenn ich im Bewußtsein hiervon unwahr schwöre, dadurch selbst das Gericht über mich herbei. Die Menschen schwören so (Hbr 6, 16) bei Gott als einem Größeren, der über ihnen steht und waltet. Jene Bedeutung des Eides muß schon in die einfachsten Eidesformen hineingelegt werden, wie in das einfache „Ich schwöre bei Gott" oder in die Beteuerung: „Gott ist mein Zeuge", „Gott weiß es", „Ich rufe Gott zum Zeugen an" (Rö 1, 9; Phi 1, 8; Ga 1, 20; 1 Th 2, 5; 2 Ko 1, 23); über seine Seele ruft Paulus (2 Ko a. a. O.) Gott als Zeugen herbei, indem seine im Wort sich aussprechende Seele mit ihrem wirklichen Wissen, Meinen und Wollen Gotte kund ist und mit der Wahrhaftigkeit ihres Redens unter Gottes Gericht steht. In der Bedeutung jedes solchen Eides liegt auch schon jene Konsequenz für den Fall einer Lüge; sie kommt zum Ausdruck in der Formel: „ich schwöre bei Gott . . . so wahr mir Gott helfe". Darüber hinaus gehen Formeln, welche (während Gott selbst einen falsch Schwörenden doch noch nicht schlechthin von Rettung und Heil ausschließt) für jenen Fall schon einen Verzicht auf die ewige Seligkeit andeuten oder bestimmt aussprechen oder gar geradezu herbeirufen. 25 30 35 40 45

In der christlichen Theologie hat speziell die Ethik mit der Lehre vom Eid sich zu beschäftigen. Und zwar ist der eigentliche Ort dafür nicht etwa, wie manche Ethiker wollen, das Lehrstück von der Wahrhaftigkeit; denn die Hauptfrage mit Bezug auf ihn ist nicht die, ob der echte Christ etwa bei anderen Aussagen minder als bei eidlichen zur Wahrhaftigkeit verpflichtet sei. Es ist vielmehr derjenige Abschnitt, welcher von unserem Verhalten direkt gegen Gott, von Gottesdienst, Gebrauch und Heiligung des göttlichen Namens u. s. w. zu handeln hat. Hierbei aber ist dem Eid eigen, daß der Mensch bekennend zu Gott sich in Beziehung setzt nicht um dieser Beziehung selbst willen, oder um Gott zu ehren und sich in Gott zu erbauen, sondern daß er es zum Mittel für etwas anderes macht. Mit dem Zwecke, für welchen der Schwörende den Namen Gottes beizieht oder seine Beziehung zu Gott geltend macht, kommen wir dann bei der Erörterung 50 55

des Eides auf die Pflichten gegen die Mitmenschen und die sittliche Gemeinschaft, sofern ihnen der Schwörende eben dadurch jene Versicherung will zu teil werden lassen.

Dürfen und sollen nun solche Akte des Schwörens im sittlichen Leben des Christen eintreten?

5 Die Bejahung kann gemäß dem soeben Gesagten nicht, wie manche wollten, schon damit begründet werden, daß der Eid ein gottesdienstlicher Akt und ein Akt des Bekenntnisses und der Verehrung des wahren Gottes sei.

Im AT (vgl. den A. Eid bei den Hebräern) wird als Ausdruck der Huldigung, die der Israelit seinem Gotte schuldig ist, namentlich eben das Schwören beim Namen dieses 10 Gottes gefordert (5 Mos 6, 13; 10, 20), immer aber im Gegensatz gegen das Anrufen fremder Götter und ihrer Namen, ohne irgendwelche Reflexion auf die Frage, ob nicht bei vollendeter Sittlichkeit und Religiosität das Schwören überhaupt und so dann auch das Schwören bei Jehova aufhören sollte. Dies gegen die Begründung der Sittlichkeit des Eides bei Christen auf die alttestamentlichen Aussagen (z. B. in Harleß' Ethik § 39).

15 Die Entscheidung über jene Frage muß vom Worte des Neuen Bundes und speziell Jesu ausgehen.

Bestimmt erklärt sich Ja 4, 12 gegen den Gebrauch jeder Eidesformel. Und ein solches Verbot müssen wir auch in den Worten Jesus Mt 5, 33—37 finden, so viele und bedeutende Exegeten und Ethiker auch andere Deutungen versucht haben. Dem Ge-20 bote, daß man nicht falsch schwören solle, stellt Jesus das, daß man überhaupt (ὅλως) nicht schwören solle, gegenüber; nur so erhalten wir einen passenden Gegensatz. Als spezielle Arten des Schwörens, welche durch sein Verbot ausgeschlossen werden, nennt er dann das Schwören beim Himmel u. s. w. um deswillen, weil dies die bei dem Volk besonders beliebten Schwurformeln waren; er will sagen: ihr sollt nicht bloß nicht falsch schwören, 25 sondern ihr sollt überhaupt nicht schwören, weder mit der einen noch mit der andern eurer üblichen Schwurformeln. Endlich erklärt er positiv, daß sie mit dem Ausdruck ihrer Versicherungen auf Ja und Nein sich beschränken sollen und das darüber Hinausgehende alles vom Bösen (πονηροῦ Mask. oder Neutr.?) sei: so sind hiermit, wie ja auch schon durch das „ὅλως“ v. 34, auch alle etwaigen anderen nicht speziell genannten Schwurformeln 30 ausgeschlossen. Abgewiesen ist hiermit also auch das Schwören bei Gott selbst. Hierauf führt auch der Grund, welchen Jesus gegen den Gebrauch jener speziellen Formeln vorträgt; er verwirft sie wegen der Beziehung, in welcher die in ihnen genannten Objekte zu Gott stehen und vermöge deren man daher, bei ihnen schwörend, eben auch bei Gott selbst schwört (vgl. Luther zu Genes. 21, 16 in Opp. ex. Erl. V, 238: includunt 35 ejusmodi juramenta Deum ipsum). Und eben darauf führt das Motiv, welches wir für das ganze aufs Schwören bezügliche Gebot annehmen müssen. Wie im AT das Falschschwören verboten wird, weil dadurch der Name Gottes entweiht werde (3 Mos 19, 12), so soll nach Jesu Sinn die Heilighaltung des göttlichen Namens (Mt 6, 9) auf Enthaltung vom Eid überhaupt ausgedehnt werden; ganz ähnlich hat er vorher (Mt 5, 21 ff.) 40 diejenige göttliche Forderung, welche aufs Töten sich bezog, auf alle Regungen und Ausbrüche des Zornes und Hasses wider den Nächsten ausdehnen wollen. Scheu vor Gebrauch und Mißbrauch des göttlichen Namens war auch die ursprüngliche Ursache für den Gebrauch jener andern Formeln unter den Juden (das, daß man es auch mit dem Halten solcher Eidschwüre leichter nahm, schloß sich hieran erst an). So war selbstverständlich, 45 daß Jesus, wenn er die indirekten Berufungen auf Gott verwarf, das direkte Beiziehen des göttlichen Namens vollends mißbilligte, und gerade auch seine jüdischen Zuhörer mußten ihn so verstehen. Unterlassen aber konnte er eine spezielle Warnung vor dieser Formel um so mehr, da vor ihr auch schon die Juden sich zu scheuen pflegten. — Die Deutung, daß Jesus nur verbiete, bei allem und jedem zu schwören, gewisse Eidesformen aber und 50 zwar gerade den Eid direkt bei Gott zulassen wolle, ist sprachlich unmöglich und widerstreitet dem Zusammenhang. Bei dem Sinn, welchen Keim (Gesch. Jesu, B. 2 S. 256) in die Worte legt (Jesus habe nicht die Gottlosigkeit der von ihm genannten Formeln an sich, im Gegenteil ihren ernsten Schwurcharakter, dagegen aber freilich den Meineidscharakter dieses Heeres bloßer Schwurspielereien bewiesen), hätte Jesus nicht zu sagen ge-55 habt, man solle gar nicht so schwören, sondern nur, man solle es mit diesen und allen Schwüren immer ernst nehmen. — Auf denselben Grund, welchen wir bei Jesu Eidesverbot annehmen, weist uns auch diejenige Scheu hin, die ein zartes und unbefangenes christliches Gewissen davor empfinden wird, seine Aussagen durch ausdrückliche Berufung auf Gott zu versichern; es wird ihm nicht etwa bloß (was Palmer in seiner Moral her-60 vorhebt) peinlich sein, unter dem das Schwören in der Welt veranlassenden Mißtrauen

mitzuleiden, sondern einer Neigung zu solchen Versicherungen wird vor allem das ehrfurchtsvolle Bewußtsein vor Gott als dem absolut heiligen Herrn entgegentreten, verbunden mit dem Bewußtsein der eigenen sittlichen Schwäche, vermöge deren wir so leicht auch mit unserer Gewissenhaftigkeit und Worthalten beim Versichern und Zusagen vor ihm zu Fall kommen und zu Schanden werden. Keineswegs nur vermöge einer beschränkt buchstäblichen Auffassung der Schriftworte, sondern eben vermöge einer solchen heiligen Scheu haben, wie früher die Essener, so in der Christenheit Waldenser und böhmische Brüder, ferner die Mennoniten und die Quäker sich wirklich jedem Schwören entziehen wollen (über die Bedenken der alten, besonders griechischen Kirchenlehrer gegen den Eid, sodann über die verschiedenen Auffassungen späterer vgl. bei C. F. Stäudlin a. a. O.).

Will man nun aber Jesu Verbot aller Schwurformen wirklich seinem Buchstaben nach für alle Fälle und Anlässe des Schwörens geltend machen, so gerät man in Widerstreit mit anderen Worten und Weisungen des NTs, und ebenso wird ein unbefangenes christliches Gewissen erfahren, daß jener richtigen Scheu Anforderungen zu einem Schwören gegenübertreten können, deren Erfüllung doch durch jene Scheu nicht ausgeschlossen wird.

Den Charakter eidlicher Beteuerungen, wie er oben definiert worden ist, haben die oben angeführten Beteuerungen des Apostels Paulus unleugbar (gegen Wuttke, Sittenlehre § 244). Jesus selbst, sagen ferner die Verteidiger des Eides, habe Mt 26, 63 so gut wie geschworen. In der That handelt es sich hier bei seiner Beschwörung durch den Hohepriester zwar zunächst um eine seinem bisherigen Schweigen entgegengesetzte, mit Berufung auf Gott an ihn ergehende dringende Aufforderung, überhaupt über seine Messianität sich zu äußern. Aber die vom Hohenpriester gebrauchte beschwörende Ansprache war sonst im jüdischen Brauch gerade diejenige Formel, vermöge deren Eide abgenommen wurden (vgl. Michaelis, Mos. Recht, § 302; ἐξορκίζω σε = ich lasse dich schwören Gen 24, 3). Und so hat denn Jesus allerdings, auf diese Ansprache eingehend, seiner Aussage den eidlichen Charakter gegeben. Wäre in der urchristlichen Gemeinde wirklich das Schwören schlechthin verwehrt worden, so könnte auch in Hbr 6, 16 nicht so vom Eid als einem allgemeinen und unbedenklichen Mittel zur Beendigung von Streitigkeiten die Rede sein.

Der Widerspruch aber, der hiernach bei Jesus selbst sich zu erheben scheint, ist ebenso zu lösen, wie der Widerspruch zwischen jenen anderen Verboten der Bergpredigt, wonach man nicht zürnen noch schelten und beim Schlag auf den rechten Backen auch den linken hinbieten soll, und zwischen Jesu eigenem Verhalten, sofern er doch zürnend und mit scheltenden Anreden gegen die Pharisäer eiferte und gegen jenen Schlag auf seinen Backen, Jo 18, 23, Verwahrung einlegte. In der Bergpredigt hat Jesus solche Akte des Zürnens, Widerstrebens, Schwörens ins Auge gefaßt und verboten nur sofern sie, wie ja dies auch insgemein im gewöhnlichen Treiben der Menschen der Fall zu sein pflegt, vom Subjekt für sich und seinen natürlichen, selbstischen Affekten und Trieben ausgehen; unbefugt wird da im eidlichen Beteuern der Name des heiligen allerhabenen Gottes beigezogen und hiermit, auch wenn der Eid ernstlich gemeint ist, entweiht; das Schwören fällt insofern in eine Kategorie mit dem Fluchen. Einen durchaus verschiedenen inneren Charakter haben die Akte, wenn einen Menschen und Christen ein von oben ihm verliehener Beruf oder der Dienst höherer, ihm anbefohlener sittlicher Interessen dazu bestimmt. Das ist mit dem Eide der Fall, wenn die von Gott verordnete Obrigkeit behufs Wahrung geheiligter Rechtsordnungen ihn auflegt (Interessen, für welche es den vorhin erwähnten Sekten an Sinn und Verständnis fehlte); und ferner auch, wenn durch Bedürfnis und Wohl des Nächsten die möglichst starke und eindringliche Versicherung dessen, was man ihm in christlicher Liebe nach Gottes Willen und besonders zum Behuf seines sittlichen Wohles und Heiles zu sagen hat, gefordert wird (vgl. dazu jene Beteuerungen des Paulus). In dieser Weise ist Jesu Wort und Sinn namentlich auch von Luther (vgl. zur Bergpredigt, Werke, EA Bd 43, S. 123 ff.) erklärt worden, den neuere fälschlich zu einem Vertreter der oben abgewiesenen Exegese machten.

Allgemein und auch in ausdrücklichem Bekenntnis haben dann die Reformatoren und die großen protestantischen Kirchengemeinschaften das Recht der Obrigkeit, Eide abzunehmen, anerkannt; vgl. Augsb. Konfession Art. 16, Luthers Gr. Katech., Catech. Genev., Heidelberger Katechismus, 39 Art. der englischen Kirche. Das kanonische Recht der katholischen Kirche fordert nach dem Vorgang des Hieronymus, daß geschworen werde, wie Jer 4, 2 (Vulg.) besagt, in veritate et in judicio et in justitia; ebenso die anglikanischen Artikel.

Mit einer krassen, nicht echt christlichen Auffassung des Schwörens hängen die Äußerungen Kants (Rechtslehre § 40; Tugendlehre, Beschluß; Religion innerhalb u. s. w., IV. St., 1. Teil, 1. Abschnitt) und J. G. Fichtes (Grundl. des Naturrechts §. 21) zusammen.

5 Die neueren protestantischen Ethiker weichen, während sie alle in jener Anerkennung mit den kirchlichen Bekenntnissen übereinstimmen, darin zum Teil weit von einander ab, daß sie teils den Eid nachdrücklich als etwas betrachten, was doch an sich besser unterbliebe und nur infolge sittlicher Mißstände nötig und recht sei, teils in jenen berechtigten Eiden vielmehr einfach gute Kundgebungen frommer Gesinnung sehen (so ganz besonders 10 der Jurist Göschel, in der 1. Ausg. dieser Encykl.) und jene Worte der Bergpredigt lediglich auf „leichtfertige Schwurformeln" deuten (vgl. Harleß und Scharling).

„Vom Bösen her" (Mt 5) kommt auch nach dem oben Ausgeführten in gewissem Sinn jedes, auch das sittlich zugelassene und geforderte Schwören; es ist veranlaßt durch ein innerhalb der menschlichen Gemeinschaft herrschendes Mißtrauen und eine auch in der 15 Christenheit allzu häufige Unzuverlässigkeit gewöhnlicher Aussagen infolge einer zu geringen Gewissenhaftigkeit, die erst besonderer Hinweise auf Gott bedarf. Es würde durch eine allenthalben in der Gemeinschaft waltende echte christliche Sittlichkeit überflüssig und müßte dann dem einfachen Ja und Nein weichen (vgl. zu dieser Auffassung besonders auch die Ethiken von Wuttke, Palmer, Schmidt, Luthardt, Kübel).

20 Die fromme Scheu vor Gott, seiner Heiligkeit und Gerechtigkeit fordert ferner Beschränkung der Eidesformel auf die schlichteste Anrufung Gottes als Zeugen und verbietet jene eigenen Verzichtleistungen auf die Seligkeit und ausdrücklichen Provokationen des verdammenden Gerichts; ein sittlich roher Sinn, für den sie nötig erscheinen möchten, kann doch ihre an sich verwerfliche Anwendung nicht rechtfertigen, würde überdies auch durch 25 sie gewiß nicht von jeder Lüge sich zurückhalten lassen. Schon die Formel „so wahr mir Gott helfe zur ewigen Seligkeit" unterliegt hiernach Bedenken (vgl. Wuttke).

Bedenklich erscheinen ferner alle promissorischen Eide, sofern sie mehr aussagen sollen, als den vom Schwörenden mit aller ihm möglichen Lauterkeit, Entschiedenheit und Festigkeit gefaßten Entschluß. In Erwägung davon, wie wenig der Mensch die Zukunft in 30 seiner Gewalt, und zugleich wie viel er Ursache zum Mißtrauen gegen sich selbst habe, wünscht sie Rothe gänzlich abgestellt.

Die Forderung, daß ein von Christen abzulegender Eid immer den vollen Ausdruck des Glaubens an Gott als den in Christus geoffenbarten Heilsgott enthalte, ist unbegründet, weil das wesentliche beim Eid nicht das Bekennen an sich, sondern jene Ver- 35 wendung des Bekenntnisses (oben S. 239, 55) ist. Daß Wesen, Zweck und Heilighaltung des Eides weder mit einer Nötigung, noch auch nur mit einer Zulassung offenkundiger Gottesleugner zum Eide sich vertrage, darüber sollte kein Zweifel sein (vgl. darüber z. B. Reinhard, Rothe, Wuttke), obgleich kirchliche Stimmen in diesem Sinn neuerdings bei Fällen, in welchen Atheisten wirklich den Eid verweigerten, wenig oder gar nicht sich hören 40 ließen (ungenügend ist die Erörterung bei F. H. R. Frank, System der christl. Sittlichkeit § 47). Sollten indessen solche Weigerungen um sich greifen und den sich weigernden statt des Hinweises auf Gott dann etwa nur noch verschärfte staatliche Strafbestimmungen wider Lügen vorgehalten werden, so wird sich fragen, ob solche Mittel, Aussagen zuverlässig zu machen, nicht auch den an Gott glaubenden gegenüber für ausreichend zu erachten 45 wären und ob der Eid in unserem mit Sünde behafteten Gemeinwesen wirklich „schlechthin unentbehrlich" (Rothe) ist.

J. Köstlin.

Eid bei den Hebräern. — Litteratur: Die bibl. Wörterbücher von Winer und Riehm; Saalschütz, Das mosaische Recht, 615 ff.; Ewald, Altertümer S. 15 ff. und Nowack, Hebr. Archäol. II, 262 ff. — Vgl. auch die Art. Gelübde d. d. H., Gericht u. Recht.

50 Auch abgesehen von dem Eid im Gerichtsverfahren (vgl. d. Art. Gericht) spielte der Eid bei den Israeliten im gewöhnlichen Leben eine große Rolle. Sie liebten es, im Verkehr ihre Versprechungen und Aussagen mit einem Eid zu bekräftigen. Das häufige Schwören beim Namen Jahves ist so wenig anstößig, daß es vielmehr noch im Deuteronomium und später als Zeichen treuer Anhänglichkeit an Gott gilt (Dt 6, 13; 10, 20; 55 Jer 12, 16; Jes 48, 1). Ein Mißbrauch des Namens Jahves ist nur das falsche Schwören (Ex 20, 7; Lev 19, 22; vgl. Mt 5, 33). Das Schwören bei andern Göttern aber ist Götzendienst (Jer 5, 7; 12, 16; Ze 1, 5; Am 8, 14; Hos 4, 15).

Unter den Schwurformeln war nach den uns erhaltenen Nachrichten zu schließen, eine der gebräuchlichsten die Beteuerung: „so wahr Jahve lebt" (Ri 8, 19; 1 Sa 14, 39.

45; 19, 6; Jer 4, 2 u. oft), der man wohl auch einen Zusatz beifügte, der sich auf eine Großthat Jahves bezog (vgl. Jer 16, 14 f.). Seltener erscheint die andere Beteuerung: „Jahve ist Zeuge zwischen mir und dir“ (Gen 31, 50; 1 Sa 20, 12; Jer 42, 5; vgl. Rö 1, 9; Phi 1, 8). Auf der andern Seite stehen die Verwünschungen: „Jahve thue mir dies und so thue er weiter, wenn ....“, wobei die Strafe nur angedeutet wird aus Furcht vor dem Fluch, denn ein Fluch ist eine Realität und könnte unter Umständen dem Fluchenden selbst schaden. Um dem Eid noch mehr Nachdruck zu geben, wurde allerdings die Strafe noch näher bezeichnet und die stärksten Verwünschungen werden nicht gescheut (vgl. Jes 65, 15; Jer 29, 22; Sach 8, 13; Nu 5, 21; Hi 31, 8. 10. 22. 40). An die Sitte, beim Leben Jahves zu schwören, hat sich die andere angeschlossen, beim Leben des Königs, überhaupt des Angeredeten zu schwören; „so wahr du lebst“ (1 Sa 1, 26; 17, 55; 2 Sa 11, 11; 14, 19). Damit wird derselbe neben Gott beziehungsweise an Gottes Stelle gesetzt als Zeuge und Rächer der Wahrheit, was ganz deutlich ist in den Fällen, wo zugleich beim Leben Gottes und eines Menschen geschworen wird (1 Sa 20, 3; 25, 26; 2 Kg 2, 2. 4. 6; 4, 30). Es kann sich also hier nicht darum handeln, daß das Leben des Angeredeten als etwas dem Sprechenden teures und wertvolles, das er nicht aufs Spiel setzen will, angeführt wäre, etwa wie wenn in moderner Weise ein Vater beim Leben seines Kindes schwören würde. Daß im AT nur in direkter Anrede des Königs und nicht dritten gegenüber der Schwur beim Leben des Königs, der bei den Ägyptern z. B. auch in dieser Weise üblich war (Gen 42, 15), vorkommt, ist wohl zufällig. Dagegen erklärt es sich nach dem oben Gesagten, weshalb die alten Israeliten den Schwur „bei meinem Leben“ nicht kennen. Jahve kann so schwören (Ez 33, 11), aber nicht der Mensch (doch s. unten). Was die Heiligkeit des Eides betrifft, so hat natürlich die alte Zeit keinen Unterschied gemacht zwischen einem Eide beim Leben Jahves und einem Eide etwa beim Leben des Königs. Später dagegen ist dies so geworden. Die Scheu des späteren Judentums, den Namen Jahves auszusprechen einerseits und die überhandnehmende Gewohnheit, bei den alltäglichen Angelegenheiten sich zu verschwören (Si 23, 9 ff.) andererseits brachten es mit sich, daß immer mehr beim Schwur statt Gottes etwas ihm geheiligtes oder in Beziehung zu ihm stehendes genannt wurde. Zur Zeit Christus war es üblich, beim Himmel, der auch sonst den Namen Jahves ersetzte, bei den Engeln, bei der Erde, bei Jerusalem, beim Tempel und seinen Geräten, beim Altar und beim Opfer, beim eigenen Haupte zu schwören (Mt 5 34 f., 23, 16—22; Ja 5, 12; Josephus Bell. Jud. II, 16, 4). Die pharisäische Kasuistik erklärte dann diese Schwüre nicht gleicherweise für bindend wie z. B. einen Schwur bei Gott selbst und machte auch Unterschiede unter diesen Schwüren selbst je nach dem Grade der Heiligkeit der angerufenen Dinge (vgl. Mt 23, 16 ff. und die Ausleger z. d. St.).

Was die äußeren Gebräuche betrifft, so weisen die hebräischen Ausdrücke für schwören, nischbaʿ u. schebūʿah auf sehr alte Ceremonien zurück. Sie deuten auf die ursprüngliche Verwendung von sieben heiligen Dingen. Von den Arabern erzählt Herodot (III, 8), daß sie bei Bündnissen sieben Steine mit dem Blute der Bundschließenden bestrichen (vgl. auch Homer, Ilias XIX, 243). Der Vergleich von Gen 21, 31 mit Gen 15, 10 und Jer 37, 18 legt den Gedanken nahe, daß es sich bei feierlichen eidlischen Versprechungen um ein Opfer von sieben Tieren handelte (vgl. R. Smith, Relig. of the Semites[2] 480 f.). — Ein weiterer alter Brauch, der uns überliefert wird, ist uns noch weniger verständlich: in der Patriarchengeschichte wird erzählt (Ex 24, 2; 47, 29), daß der Schwörende dem, der den Eid fordert, die Hand unter seine Lenden, den Sitz der Zeugungskraft, legt. Sicher ist jedenfalls, daß dies mit einer durch die Beschneidung verliehenen Heiligkeit des Zeugungsgliedes nichts zu thun hat. Dagegen ist sowohl möglich die Erklärung, daß dadurch ausgedrückt werden soll, daß der Eid auch den Nachkommen gelte (so Dillmann z. d. St.), als auch die andere Erklärung, daß hier ein von den Kanaanitern überkommener, natürlich in geschichtlicher Zeit nicht mehr verstandener Rest von Phallusdienst vorliegt, in welchem das Zeugungsglied Symbol der Gottheit ist (vgl. Holzinger zu Gen 24, 2). — Die einfachste und in sich klare Schwurceremonie ist das Erheben der Rechten oder beider Hände zum Himmel, (Gen 14, 22; Dt 32, 40 u. a.), eine Ceremonie, welche für gewöhnliche Fälle in historischer Zeit die ganz allgemein übliche war, so daß auch von ihr (wie von der Siebenzahl) eine Bezeichnung für „Schwören“ genommen ist: „die Hand erheben“ ist geradezu so viel wie „schwören“ (Ex 6, 8; Nu 14, 30). Im späteren Judentum war es Sitte, beim Schwur die tephillin („Denkzettel“) zu berühren.

Außer dem eigentlichen Schwur, bei welchem der Schwörende selbst Gott zum Zeugen anruft 2c., kennt das israelitische Altertum noch eine etwas andere Form, das „Beschwören“, wobei der andere, dem das Versprechen 2c. gilt, denjenigen, der eigentlich schwören sollte,

durch den Hinweis auf Jahves Zeugenschaft beziehungsweise durch Androhung eines Fluches zum Reden der Wahrheit oder zur Erfüllung bestimmter Aufträge u. dgl. zu zwingen sucht (vgl. 1 Sa 3, 17; 1 Kg 18, 10; 1 Sa 14, 24). Daher die Redensart נָשָׂא אָלָה ב' „die Fluchformel über jemand aussprechen“ = jemanden einen Schwur auferlegen und ähnliche Ausdrücke (1 Kg 8, 31 u. a.).

Über den Meineid und seine Strafe s. d. Art. Gericht. **Benzinger.**

Eidesrecht. — Litteratur: Malblanc, doctrina de jurejur. Norimb. 1781. Ed. nov. Tubing. 1820; Göschl, Der Eid nach seinem Prinzipe, Begriffe und Gebrauche, Berlin 1837; Strippelmann, Der Gerichtseid, 3 Bde, Kassel 1855—1857; Brandt, Der Eid in den Reichsprozeßordnungen, Kassel 1895.

Wie die Ehe als das gottgestiftete Urverhältnis zwischen Mensch und Mensch, so ist auch der Eid als ein dem gottgesetzten inneren Verhältnis zwischen dem Menschen und Gott unmittelbar entquollener Brauch nicht aus der Rechtsordnung hervorgegangen, sondern ihr vorher- und nur alsbald in sie eingegangen, um fort und fort ihrem, wenn auch verkennbaren und bestreitbaren, aber nichtsdestoweniger unvertilgbaren Bedürfnisse, sich auf die Religion zu stützen, Befriedigung zu verschaffen. Er dient ihr als letztes und höchstes Mittel 1. zur Erlangung von Gewißheit über Thatsachen, wo diese für die Rechtspflege erforderlich ist: als assertorischer Eid und 2. zur Sicherung von Pflichterfüllungen, wo diese für den festen Bestand von Rechtsverhältnissen not thut: als promissorischer Eid, wobei sofort beiläufig zu bemerken ist, daß für diesen Unterschied es nur entscheidend ist, ob durch den Eid eine Aussage oder eine Zusage bekräftigt werden soll, nicht die Fassung des Eides; denn es ist dieser auch dann ein assertorischer, wenn durch ihn die Wahrhaftigkeit einer nachher zu machenden Aussage (z. B. einer Zeugenaussage) zum voraus eidlich versprochen wird („Vor-Eid“, im Gegensatze zu „Nach-Eid“). Es kann hier aber nicht die Aufgabe sein, auf die Regelung der einzelnen besonderen Anwendungen des Eides in Handhabung der Rechtsordnung einzugehen, sondern nur eine Übersicht über die Rechtslehre vom Eid in der Begrenzung zu geben, in welcher sie als Bestandteil der wissenschaftlichen Darstellung des Kirchenrechts behandelt zu werden pflegt.

Der immerhin nicht geringe Umfang, worin sie hier herkömmlicherweise erscheint, hat seinen nächsten Anlaß daran, daß die mittelalterliche Kirche nicht nur ihre theologische Eideslehre in einer Rechtssatzung über den Eidesgebrauch ausprägte, wofür sie allgemeinen gesetzlichen Gehorsam verlangte und erlangte, und daß ferner die im Corpus juris canonici dargestellte Art und Weise, wie sie selbst den Eid in der Handhabung ihrer Jurisdiktion verwendete, auch von der bürgerlichen Rechtspflege zum Vorbild genommen wurde, sondern daß überdies auch ihr Anspruch auf ausschließliche Zuständigkeit zur richterlichen Entscheidung über die rechtliche Wirksamkeit des Eides Anerkennung fand. Müßte aber hiernach eine Darstellung des jetzt geltenden Kirchenrechts, und zumal nur des protestantischen die Rechtslehre vom Eid in weit engere Grenzen einschließen, so ist doch die Beibehaltung jenes Umfanges nicht nur vom historischen Standpunkte aus gerechtfertigt, sondern auch durch die Erwägung, daß es der Kirchenrechtswissenschaft zukommt, neben dem eigentlichen Kirchenrecht auch den Einfluß, welchen die Kirche wenigstens mittelbar als Lehrerin des Christentums auf die Gestaltung der Rechtsordnung christlicher Völker übt und zu üben berufen ist, zum Gegenstand ihrer Betrachtung zu machen.

Vom Eide handeln hauptsächlich im Decretum Gratiani Causa XXII, in der Dekretalensammlung Gregors IX., B. 2, Tit. 24 de jurejurando und die ebenso rubrizierten Titel des Liber sextus und der Clementinen, 2, 11 u. 2, 9. Von hervorragender Wichtigkeit ist c. 26 X de jurejur., eine Dekretale Innocenz III.

Nur andeutungsweise, aber in dieser Form bestimmt genug ist durch das kanonische Recht (s. bes. c. 14 C. XXII qu. 1) der Begriff des Eides festgestellt als einer Beteuerung mit (wenigstens stillschweigender) Anrufung Gottes als allwissenden Zeugen nicht nur der Worte und Werke, sondern auch der Gedanken und Willensbewegungen der Menschen.

Sodann aber hat das kanonische Recht die Grenzen zwischen rechtem Gebrauch und Mißbrauch des Eides damit bestimmt, daß es, Hieronymus folgend, im Anschluß an den Wortlaut von Jer 1, 4 in der Vulgata, für den echten Eid im Gegensatz zum unechten (perjurium in d. S.) die tres „comites“: veritas (in mente), judicium (in jurante) und justitia (in objecto) fordert, wie namentlich Innocenz III. in c. 26 X cit. sagt: **potes sine culpa jurare, dummodo illos tres comites habeat juramentum, de**

quibus propheta sic ait: et jurabunt, vivit Dominus, in veritate et judicio et justitia.

Es wird dabei unter veritas (in mente) die Wahrhaftigkeit des Willens (beim assertorischen Eid der Wille die Wahrheit auszusagen, beim promissorischen der Wille, die Zusage wahr zu machen), unter judicium (in jurante) das richtige Bewußtsein von der Bedeutung des Eides, unter justitia (in objecto) diejenige Beschaffenheit des Gegenstandes der eidlichen Aussage oder Zusage verstanden, vermöge welcher er von dem Beschwörenden rechtmäßig beschworen werden kann. Es ist eine an sich richtige, aber aus dem kanonischen Rechte selbst nicht wohl zu begründende Erweiterung des Sinnes dieses Erfordernisses, wenn es die Doktrin so deutet, daß der Gegenstand und bezw. Zweck des Eides ein der Heiligkeit desselben angemessener sein solle.

Man könnte auch sagen, es sind jene drei Erfordernisse die Voraussetzungen dafür, daß der Eid wirklich „das Ende aller Widerrede" sei und dies juristisch so fassen: wo entschiedener Mangel einer dieser Voraussetzungen nachweisbar ist, ist immer auch eine Einrede gegen die rechtliche Zulässigkeit und die beweisende oder rechtsverbindliche Kraft des assertorischen bezw. promissorischen Eides begründet; es lassen sich auch auf offenbaren oder doch erweislichen Mangel des judicium in jurante oder der justitia in objecto Einreden dagegen gründen, daß die Verletzung der veritas als Meineid oder Eidesbruch bestraft werden solle.

Schon hiermit ist dann zugleich darauf hingewiesen, wie zwischen den drei genannten comites juris j. nicht das Verhältnis reiner Koordination besteht, sondern vielmehr das judicium in jurante und die justitia in objecto zur veritas im Verhältnisse der Unterordnung stehen; damit dieses Erfordernis zur vollen Anwendung kommen könne, ist vorauszusetzen, daß der Eid jene beiden Begleiter habe.

Die Entwickelung der allgemeinen Rechtslehre muß daher davon ausgehen:

I. Die richtigen Folgen aus dem Erfordernis des judicium in jurante zu ziehen. Als solche ergeben sich zunächst folgende Hindernisse der subjektiven Eidesfähigkeit:

1. Das Alter der Unmündigkeit. Das kanonische Recht verbietet ausdrücklich nur, daß jemand vor der rationabilis aetas zu einem Eid gezwungen werde (c. 14 C. XXII qu. 5), worin aber die Praxis stets mit gutem Fug zugleich ein stillschweigendes Verbot der Zulassung gefunden hat. Neuere Gesetzgebungen haben den Termin der Eidesmündigkeit weiter hinausgerückt, das deutsche Reichsrecht auf das 16. Lebensjahr.

2. Aufhebung des Bewußtseins durch Geisteskrankheit oder Trunkenheit. Das kanonische Recht schreibt positiv vor: man soll nur „nüchtern" (jejunus) einen feierlichen Eid leisten (c. 16 l. c.), weshalb ein solcher in der Regel nur vor Mittag abgenommen wird.

3. Überführung begangenen Meineides c. 14 l. c. Für das Reichsrecht vgl. Reichsstrafgesetzbuch § 161.

Mit unbestreitbarer logischer Notwendigkeit folgt aus dem Erfordernisse des judicium in jurante auch die Unzulässigkeit der Eidesabnahme, wo man volle Gewißheit hätte, daß dem, welchem der Eid abgenommen werden soll, alles Gottesbewußtsein fehle. Praktisch wichtig ist aber hierbei besonders die Frage, ob jene Gewißheit schon dadurch gegeben sei, daß sich jemand selbst als einen Gottesleugner bekennt, und als solcher — wie es nicht selten vorgekommen ist — einen von ihm geforderten Eid verweigert. Es fehlt nicht an guten Gründen für die Verneinung dieser Frage; aber es erhellt auch sofort, daß selbst wenn anzunehmen wäre, es könne die Gottesleugnung, auch wo sie nicht bloßer Vorwand sei, nur auf Selbsttäuschung beruhen, damit noch keineswegs auch das Bedenken beseitigt wäre, ob es nicht Entweihung des Eides und Verursachung eines Mißbrauches des Namens Gottes sei, einen Menschen zum Eide, also zu der wenigstens stillschweigenden Anrufung Gottes als Zeugen zu nötigen oder auch nur zuzulassen, der zugleich erklärt, den Glauben an das Dasein Gottes und insbesondere an die Allwissenheit und Allmacht Gottes für einen Irrwahn zu halten. Dieses Bedenken wird in der That als unüberwindlich anerkannt werden müssen.

Die bei den Reichstagsverhandlungen über die neuen Justizgesetze gemachten Vorschläge, durch die Fassung des Eides diesem Bedenken (und den Ansprüchen der Gottesleugner auf Anerkennung ihres Rechtes auf Verweigerung der die Ableistung von Eiden in einer ihrer „religiösen (?!) Überzeugung" widerstreitenden Fassung) stattzugeben, sind wohl mit Recht sämtlich abgelehnt bezw. zurückgezogen worden. Die abgelehnten waren nämlich darauf gerichtet, entweder allgemein oder bloß bei der Beeidigung der in jener Art den Eid Verweigernden die Eidesformel auf die Worte: „ich schwöre" zu beschränken. Dadurch wäre der Eid allgemein abgeschafft oder den Gottesleugnern schlechthin erlassen

worden, wenn die vorgeschlagene Beschränkung den Sinn haben sollte, daß die Worte: „ich schwöre" eine bloß moralische Beteuerung mit Ausschluß der Anrufung Gottes als Zeugen bedeuteten, wozu aber eine ausdrückliche Bestimmung des Gesetzes notwendig wäre; denn an sich bedeuten sie so viel, als ich beteuere bei Gott. Sollten sie aber diese ihre dermalen feststehende Bedeutung behalten, so könnte diese Vereinfachung der Eidesformel für die Gottesleugner nur den Wert der Ermöglichung einer Mentalreservation haben. Weit vorzuziehen wäre daher der andere Vorschlag gewesen, in den fraglichen Fällen geradezu „an die Stelle des Eides eine feierliche Versicherung treten zu lassen". Aber indem dadurch den Gottesleugnern die gleiche Behandlung mit den Mitgliedern von Religionsgesellschaften hätte gewährt werden sollen, welche aus Furcht vor Übertretung eines göttlichen Verbotes sich des Eides enthalten, wird man auch die Zurückziehung dieses Vorschlages gewiß nicht zu bedauern haben, weil offenbar jene Gleichbehandlung alles inneren Grundes entbehrt hätte. Denn wo den Mitgliedern von solchen Religionsgesellschaften (wie z. B. den Mennoniten) jene Vergünstigung erteilt wird, liegt die Voraussetzung zu Grunde, daß sie sich bewußt seien, bei einer einfachen feierlichen Versicherung sich durch wissentliche Unwahrhaftigkeit ebenso gegen Gott zu versündigen, wie wenn sie schwüren; wovon doch bei erklärten Gottesleugnern nicht die Rede sein kann. Wenn aber demnach bei dieser neuesten Gesetzgebung das Problem, um das es sich hier handelte, völlig ungelöst geblieben ist, so hat sich darin im Grunde nur offenbart, daß es wirklich unlösbar ist, weil es mit dem inneren Widerspruch unserer ganzen heutigen Gesetzgebung zusammenhängt, daß sie die Religion zugleich als entbehrlich und als unentbehrlich für das bürgerliche Gemeinwesen behandelt; als entbehrlich, indem sie die bürgerliche und politische Rechtsfähigkeit völlig unabhängig von jedem religiösen Bekenntnisse gemacht hat, und doch wieder als unentbehrlich, indem sie die Notwendigkeit von Eiden für die bürgerliche Rechtsordnung anerkennt. Entweder ersetzt der Staat allgemein [oder wahlweise] den Eid durch eine feierliche Versicherung, deren Wahrheit er durch Strafen sichert, wie es neuerdings in der Litteratur wieder gefordert wird, oder er muß, wenn er auf den Eid nicht verzichten will, auf den Eid der erklärten Gottesleugner Verzicht leisten, diese also als Eidesunfähige, behandeln. Das würde aber einmal die große Gefahr in sich schließen, daß Eidespflichtige sich leicht der Eidesleistung entziehen könnten, und andererseits würde es einen Bruch mit dem Prinzip der Unabhängigkeit der Rechtsfähigkeit von dem religiösen Bekenntnisse voraussetzen. Immerhin würde es dem gegenwärtigen Rechtsstande, nach welchem erklärte Gottesleugner vom Staate durch Strafen zur Eidesleistung gezwungen werden, vorzuziehen sein. Die Lösung, welche jüngst in der D. Juristenzeitung 1897 S. 391 ff. vorgeschlagen wird, kann als eine glückliche nicht bezeichnet werden. (Vgl. Stenogr. Ber. über die Verhh. des d. Reichstags, 2 Leg. Pr., IV. Session 1876, Bd 1 S 231 ff., Bd 2 S. 889 ff., Bd 3 S. 555, 587, 653. — Über die Hauptgesichtspunkte vgl. Just. Mösers Werke V, S. 293 ff. und Rehbergs sämtl. Schriften I, S. 172—236).

II. Aus dem Erfordernis der justitia in objecto hat das kanonische Recht, indem es damit, wie oben schon angedeutet wurde, einen zu engen Begriff verband, die richtigen Folgerungen zu ziehen unterlassen; denn es soll nach demselben für die rechtliche Zulässigkeit und Verbindlichkeit des promissorischen Eides genügen, daß damit nicht sündliche, Rechte Dritter verletzende oder rechtlich verbotene Handlungen versprochen werden, während sie doch vielmehr davon für abhängig erachtet werden sollte, daß die damit zu sichernde Verpflichtung von einer der Heiligkeit des Eides entsprechenden Wichtigkeit und jedenfalls eine solche wäre, deren Übernahme die Rechtsordnung nicht nur nicht verbietet, sondern auch wirklich billigt. Das kanonische Recht will Rechtszwang auch zur Einhaltung solcher Eide, durch welche nichtige Rechtsgeschäfte bekräftigt werden sollen, wenn nur deren Nichtigkeit zunächst bloß den Schutz der schwörenden Person zum Zweck hat, wie diejenige der Einwilligung einer Ehefrau in die Veräußerung von Dotalgrundstücken und des Erbverzichtes einer ausgestatteten Tochter, c. 28 X de jurejur. (2, 24), c. 2 de pactis in VI (1, 18); ja Bonifatius VIII. wollte sogar die weltlichen Richter durch Kirchenstrafen angehalten wissen, dergleichen nach dem bürgerlichen Rechte nichtige Geschäfte um des beigefügten Eides willen als rechtsgiltig zu behandeln, c. 2 de jurej. in VI (2, 11). Es war auch schon Kaiser Friedrich I. durch den Glossator Martinus bestimmt worden, gemäß diesem Prinzip zu verordnen, daß der nicht sonst ungiltige Eid die Anfechtung eines nichtigen Rechtsgeschäftes von seiten des Schwörenden ausschließe. (Authentica „Sacramenta puberum" zu L. 2 C. adv. vend. (2, 28). S. Savignys Geschichte des RR. im Mittelalter, Bd IV, S. 162—170). Es ist offenbare Entweihung des Eides, daß das kanonische Recht ihn so zu einem wirksamen Mittel machte, löbliche Zwecke der bürger-

lichen Rechtsordnung zu vereiteln statt zu fördern; und es ist dadurch — abgesehen von der hierbei oft eintretenden indirekten Schädigung Dritter — Anlaß zu überaus häufigem Mißbrauch des Eides gegeben worden, weshalb es denn auch vom religiösen Standpunkt aus nur gebilligt werden kann, wenn die neueren Gesetzgebungen dem promissorischen Eid die Kraft selbstständiger rechtlicher Wirksamkeit entzogen und ihm in Beziehung auf Rechts- 5 verhältnisse wieder bloß die accessorische Bedeutung beigelegt haben, die er nach dem RR. allein hatte. Hiernach entbehrt er aller Rechtsverbindlichkeit, wo und bezw. von wann an diese derjenigen rechtlichen Willenserklärung fehlt, welche er bekräftigen soll, wie dieses auch das kanonische Recht für alle die Fälle anerkennt, in welchen der Eid nicht einem rechts- ungiltigen Rechtsgeschäft aufhelfen soll. S. z. B c. 25 X h. t. 10

Dem naheliegenden Einwand gegen die Theorie von der selbstständigen rechtlich verpflichtenden Kraft des promissorischen Eides, daß eine rechtliche Verbindlichkeit nicht ohne ein Recht auf deren Erfüllung gedacht, ein solches aber demjenigen nicht zugeschrieben werden könne, der sich die Bindung an ein ungiltiges Rechtsgeschäft eidlich versprechen lasse, um daraus gegen den Willen des Rechtes Vorteil zu ziehen, beugt das kanonische Recht 15 durch die Annahme aus, daß der promissorische Eid vor allem eine Verbindlichkeit gegen Gott erzeuge, wo immer nur das eidlich Versprochene ohne Sünde geleistet werden könne; der Eid sei vor allem eine promissio Deo facta, und als solcher auch dann verpflichtend, wenn der Mensch, dem er geleistet worden, daraus für sich kein Recht erwerbe, wie das namentlich auch von dem durch Gewalt oder Drohung erpreßten Eide, soweit er nicht 20 auf Sündliches gerichtet sei, gelte. Es wird daraus gefolgert, bei jedem promissorischen Eide habe die Kirche, d. h. ein Organ kirchlicher Jurisdiktion zu entscheiden, 1. ob er überhaupt verbindlich sei, in welcher Richtung es dann zunächst auf interpretatio juramenti ankomme — denn wenn diese ergebe, daß er auf Sündliches gerichtet sei, müsse er für nicht verbindlich erklärt, aber als perjurium mit Kirchenstrafen geahndet werden 25 (c. 18 X h. t.) und 2. im Fall seiner Verbindlichkeit (wenigstens Gott gegenüber), sei von dem geistlichen Richter zu entscheiden, ob er durch Leistung des Versprochenen zu erfüllen, oder von der Kirche an Gottes Statt zu erlassen, bezw. derjenige, welcher den Eid geschworen habe, davon zu entbinden sei: relaxatio juramenti oder absolutio a juramento im e. S.) c. 2, 8, 15 X h. t. 30

Der Zusammenhang, in welchem diese Theorie von der relaxatio juramenti mit der grundfalschen Mittlerstellung zwischen Gott und dem einzelnen Menschen steht, welche sich die römische Kirche überhaupt anmaßt, ist leicht zu erkennen, und es ist ebenso leicht einzusehen, wie daraus die weitere Folgerung erwachsen mußte, daß der Papst auch von Unterthaneneiden zu entbinden Macht habe, wo nach seinem Ermessen das obrigkeitliche 35 Recht verwirkt sei. Umsoweniger aber hätte auch je auf protestantischer Seite ein Zweifel an der völligen Verwerflichkeit jener Theorie und der damit unzertrennlich verbundenen Behauptung stattfinden sollen, daß sich die Zuständigkeit der Kirche für die Entscheidung von Rechtshändeln auf deren Abhängigkeit von der verbindlichen Kraft eines Eides begründen lasse. Es ist eine beklagenswerte Verirrung, daß man ehedem im landesherrlichen 40 Episkopalrecht auch die Befugnis der relaxatio juramenti als enthalten betrachtete (s. J. H. Böhmer, J. E. P. l. II, t. 24, § 53). Es kann der Kirche in Beziehung auf den Eid nur Beratung der Gewissen nach Gottes Wort zukommen. Richterliche Entscheidungen von Streitigkeiten, welche aus Rechtsgeschäften entstehen, hat sie nicht minder, wenn diese beschworen sind, als wenn sie unbeschworen bleiben, den staatlichen Organen 45 für Rechtsprechung zu überlassen, welche ihrerseits nicht zur Erfüllung einer Verbindlichkeit verurteilen können, wo die dafür vorauszusetzende Berechtigung von der bürgerlichen Rechtsordnung verneint wird. Im Bereich des gemeinen Rechts ist nun freilich infolge der Rezeption des kanonischen Rechts eine aus dem Eid erwachsende Berechtigung in den besondern Fällen anzuerkennen, für welche jenes Recht ausdrücklich den Eid als selbstständigen 50 Obligierungsgrund gelten läßt. Aber der hieraus notwendig entstehende Mißbrauch des Eides fordert es, daß die Gesetzgebung in dieser Hinsicht dem kanonischen Recht weiterhin seine Geltung entziehe und das ist durch das am 1. Januar 1900 in Kraft tretende Bürgerliche Gesetzbuch für das deutsche Reich vollständig geschehen. Das kanonische Recht selbst war auf der richtigen Spur, indem es forderte, daß der, welcher sich unerlaubte 55 Zinsen hatte eidlich versprechen lassen, zur Rückerstattung derselben zu nötigen sei, wenn sie ihm zur Haltung des Eides gezahlt worden, c. 6 h. t. Es hätte nur anerkennen sollen, daß es immer unerlaubt sei, sich eidlich die Einhaltung unverbindlicher Rechtsgeschäfte versprechen zu lassen, und daß, was hiernach nicht gefordert werden dürfe, auch der Versprechende nicht zu leisten schuldig sei. 60

Wohl zu unterscheiden ist von dieser selbstständigen Rechtswirksamkeit, welche das kanonische Recht dem promissorischen Eid im Widerstreit mit der bürgerlichen Rechtsordnung beilegt, die Bedeutung, welche ihm in Wahrheit da zukommt, wo der Schwörende und der, welchem geschworen wird, nicht durch gemeinsame Unterwerfung unter die gleiche 5 Rechtsordnung miteinander verbunden sind, so daß an sich Verträge zwischen ihnen nur sittliche, nicht rechtliche Pflichten und Ansprüche erzeugen können. Hier ersetzt naturgemäß die Gemeinsamkeit der objektiven Religion die Gemeinsamkeit des objektiven Rechts. Ehe ein Völkerrecht anerkannt war, führte ein Trieb von der tiefsten und wahrsten Beschaffenheit dazu, Verträge zwischen Völkern, die einander fremd gegenüberstanden, und zwischen 10 Individuen solcher Völker durch Eide zu besiegeln, um ihnen dadurch die höchstmögliche bindende Kraft zu verschaffen.

III. Aus dem Erfordernis der veritas in mente folgt vor allem die Unzulässigkeit und Unwirksamkeit der Mentalreservation beim Eide, wofür Gratian in C. XXII qu. 5 hauptsächlich den Ausspruch Isidors (c. 9 l. c.) anführt: quacunquae arte verborum 15 quisque juret, Deus tamen, qui conscientiae testis est, ita hoc accipit, sicut ille, cui juratur, intelligit. Dupliciter autem reus fit, quia et Dei nomen in vanum assumit, et proximum dolo capit. Das dictum zu c. 13 l. c. hält diesen Ausspruch gegen scheinbare Einwendungen damit aufrecht, daß es sich darauf beruft, Gott sei duplicitatis aspernator, und dies hat offenbar folgenden Sinn. Bei der Mental- 20 reservation soll der Eid Ausdruck eines Doppel-Sinnes sein, d. h. zweier Gedanken, wovon der eine das Gegenteil des andern zum Gegenstand habe; der, welchem geschworen wird, soll an den Sinn glauben, welchen der Eid seinem Wortlaut nach ausdrückt; gelten jedoch soll der entgegengesetzte Sinn, welchen der Schwörende seinen Worten willkürlich unterlegt. Gott aber läßt nur den einen Sinn gelten (und so soll es auch die Rechts- 25 ordnung thun), an welchen der Schwörende den anderen dadurch zu glauben bewegt, daß er für die Wahrheit seiner Worte Gott zum Zeugen anruft.

Weiter folgt aus dem Erfordernis der veritas in mente, daß weder der erzwungene, noch der auf wesentlichem Irrtum beruhende Eid die Bedeutung eines wahren, beweiskräftigen bezw. bindenden Eides hat, was aber freilich nach Obigem das kanonische 30 Recht hinsichtlich des Versprechungseides nicht unbedingt anerkennt (vgl. c. 2, 8, 15, 28 X h. t.).

Hinsichtlich der Form des Eides ist durch seinen so, wie oben gedacht, festgestellten Begriff ausgeschlossen, daß er als eine Beteuerung bei irgend einer Kreatur statt bei Gott gefaßt werde (c. 7 C. XXII, qu. 1), übrigens aber auch nichts weiter gefordert, 35 als daß seine Fassung die Absicht erkennen lasse, Gott zum Zeugen anzurufen, welche nach dem bis jetzt feststehenden Sinn der Worte: „ich schwöre" durch diese genügend ausgedrückt wird.

Zu dem Zweck, den Eid so feierlich zu machen, als es namentlich bei Gerichts- und Amtseiden stets als angemessen betrachtet wurde, sind ausführlichere Eidesformeln bräuch- 40 lich geworden, welche zum Teil mit der Sitte zusammenhängen, durch eine körperliche Berührung heiliger Gegenstände, insbesondere des Evangelienbuches oder eines Heiligenreliquien in sich schließenden Behältnisses, wozu man den Schwörenden veranlaßte, in demselben eine stärkere Erweckung religiöser Gefühle zu bewirken. Es entstanden hieraus die Formeln des feierlichen, körperlichen Eides: „so helfe mir Gott und sein heiliges 45 Evangelium (oder: Wort)" bezw. „und alle Heiligen". Da die Protestanten diese letztere Formel ablehnten, wurde im Reichsabschied von 1555 § 107 bestimmt, daß am k. Kammergericht die Form des Eides gleichmäßig auf Gott und das hl. Evangelium zu stellen sei, und daher diese Form allgemein üblich, wo Eide von Katholiken und Protestanten in gleicher Weise sollen geschworen werden können. Von altersher wurde es als ein Vorrecht 50 der Geistlichen (später wenigstens der Bischöfe) betrachtet, propositis tantum sed non tactis evangeliis (Nov. 123 c. 7 — c. 7 X de juram. calumn. 2, 7) die Hand auf die Brust legend (wie auch nach deutschem Brauch Frauenspersonen zu schwören pflegten) ihre Eide zu leisten. In neuerer Zeit wurde es dann überhaupt üblich, den feierlichen Eid „körperlich" nicht durch Berührung heiliger Gegenstände, sondern mittelst Aufhebens zweier 55 oder dreier Finger (auch wohl Berührung des Gerichtsstabs mit denselben) oder Aufhebens bezw. Erhebens der Hand zu schwören.

Im deutschen Reichsrecht ist die gerichtliche Eidesformel einheitlich festgestellt. Der Eid beginnt mit den Worten „ich schwöre bei Gott dem Allmächtigen und Allwissenden" und schließt mit den Worten „So wahr mir Gott helfe". Eine bestrittene Frage ist es, 60 ob Zusätze konfessioneller Art wie „durch Jesum Christum" zu gestatten sein, und ob

derartige Zusätze den Eid wirkungslos machen. Die Kontroverse wird wohl dahin zu entscheiden sein: daß das Gericht solche Zustände gestatten darf, daß sie aber von dem Schwurpflichtigen nicht gefordert werden können; ferner daß Zusätze nur dann den Eid wirkungslos machen, wenn sie den Inhalt desselben aufheben oder beschränken. So viel de lege lata. De lege ferenda sind wiederholt Bestrebungen hervorgetreten, an die 5 Stelle des gegenwärtigen Eides wieder die früher üblichen konfessionellen Eidesformeln zu setzen (zuletzt in einem Antrage in der Reichstagssitzung vom 2. April 1897 oder wenigstens dem Schwörenden die Hinzufügung einer seinem Glaubensbekenntnis entsprechenden Bekräftigungsformel zu gestatten (Reichstagssitzungen vom 27. und 28. April 1898).

Der feierliche Eid pflegt von dem, der ihn abnimmt, dem Schwörenden vorgesprochen 10 bezw. vorgelesen zu werden; er heißt dann davon „gelehrter" Eid. Das Nachsprechen des Schwörenden kann sich auf die Eidesformel im engeren Sinn beschränken.

Eine besondere Fassung der Eidesformel im weiteren Sinn, d. h. der durch einen assertorischen Eid zu beteuernden Aussage bezeichnet der Ausdruck: „Glaubenseid" (juramentum credulitatis). Zunächst ist durch kirchliche Erlasse vorgeschrieben worden, daß 15 die Eideshelfer (consacramentales), welche nach deutschem Gerichtsgebrauch den Verteidigungseid eines Angeschuldigten als Volks- und Standesgenossen bezw. Blutsverwandte oder Nachbarn desselben mit ihren Eiden zu bekräftigen hatten, schwören sollten, sie glaubten, daß er wahr schwöre, damit sie nicht ein Mehreres eidlich versicherten, als sie nach Lage der Sache zu versichern im stande wären (c. 5, 9, 13 IX de purg. can. 5, 34). 20 Und so ist diese Fassung bezw. die: „ich glaube und weiß nichts anders, als daß u. s. w." (nach der R.-Civ.-Pr.-O. in der Fassung vom 20. Mai 1898 § 459, daß der Schwurpflichtige „nach sorgfältiger Prüfung und Erkundigung die Überzeugung erlangt habe u. s. w.") hernach überall angewendet worden, wo jemand über Thatsachen schwören darf und soll, von welchen er nicht aus eigener Wahrnehmung oder Erinnerung sichere Kunde haben kann. 25 Es entspricht somit diese Eidesform dem Erfordernis des judicium in jurante bezw. der veritas in mente.

Regel muß natürlich die mündliche und persönliche Leistung des Eides sein; doch wurde immer unter besonderen Voraussetzungen auch Ableistung desselben durch Unterzeichnung einer schriftlichen Eidesformel oder durch einen dazu besonders Bevollmächtigten 30 zugelassen.

Im weitesten Sinne des Wortes befaßt die Form des Eides alle Veranstaltungen bei der Eidesabnahme in sich, welche den rechten Brauch des Eides befördern und seinen Mißbrauch verhüten sollen. Hierunter gehört vor allem die sog. Meineidsverwarnung (avisatio s. admonitio de vitando perjurio), welche, wo sie nicht aus zureichenden 35 Gründen als überflüssig erscheint, bei Gerichtseiden der Richter, allenfalls unter Zuziehung und mit dem Beistande eines Geistlichen vor der Eidesabnahme an den Schwurpflichtigen richten soll. Ferner die sog. certioratio, wodurch der Schwörende im Bedürfnisfalle über die wahre Bedeutung des Eidesgegenstandes, insbesondere etwa eine Frauensperson über die rechtliche Bedeutung eines von ihr zu beschwörenden Verzichtes 40 belehrt wird.

Es gehört dazu weiter die Bedachtnahme darauf, feierliche Eide nur in dafür würdig eingerichteten Räumen und unter möglichster Fernhaltung äußerer Störungen abzunehmen u. s. w.

Mit vollem Recht wird vielfach darauf gedrungen, dergleichen Veranstaltungen eine 45 desto größere, oft noch zu vermissende Sorgfalt zuzuwenden, je mehr die traurigsten Erfahrungen von Überhandnahme des Meineides uns entgegentreten. Doch kann man sich nicht verhehlen, daß die Erfüllung dieses Begehrens zum Teil großen, fast unüberwindlichen Schwierigkeiten begegnet, besonders aber, daß die Wirksamkeit der besten gesetzlichen und obrigkeitlichen Anordnungen hierüber nur zu sehr von der Fähigkeit und Willigkeit 50 der Personen abhängig ist, welchen ihre Ausführung obliegt. Und solche Erwägungen lassen dann als das Wünschenswerteste die thunlichste Verminderung der Eide erscheinen, wie diese auch von der neuesten Gesetzgebung bezielt worden ist. Als ein Irrtum ist es aber in dieser Hinsicht zu bezeichnen, wenn man glaubt, es komme besonders darauf an, Gerichtseide niemals bei „geringfügigen" Gegenständen zuzulassen, sodaß die Geringfügig- 55 keit ohne weiteres da anzunehmen wäre, wo der sachliche Gegenstand, um den es sich in einem Prozesse handelt, von geringem Geldwert ist. Man übersieht dabei die Unschätzbarkeit des ideellen Werts, welcher dem Rechte als solchem zukommt, und durch den Geldwert seines sachlichen Gegenstandes nicht in so handgreiflicher Weise bedingt ist, als es auf den ersten Blick scheinen mag. (Scheurl †) Sehling. 60

Eifer. Vgl. Suicer, thesaurus; Trench, Synonyms of the NT. § XXVI; Hamilton, Das Leben im Ernst, Vorlesungen über christl. Thätigkeit und christl. Eifer, aus dem Engl. Berl. 1854; C. J. Riggenbach in den mit W. F. Geß herausgegebenen apologet. Beiträgen, Basel 1863, S. 89ff.: der Zorn Gottes; ferner die Lehrbücher über bibl. Theologie und den A. „Zorn" Gottes.

Der Eifer ist eine aus Gefühl und Willen gemischte Gemütsbewegung, einerseits lebendige Teilnahme (Interesse) für einen bestimmten Gegenstand, andererseits das Streben, diesem Gegenstand zur Geltung zu verhelfen. Die entsprechenden Worte im Hebräischen sowohl (קִנְאָה) wie im Griechischen (*ζῆλος* von *ζέω* sieden, wallen) und zum Teil auch in den modernen Sprachen vindicieren alle der Eiferbewegung ein dem Feuer verwandtes, hitziges und verzehrendes Element. Im Deutschen tauchte das Wort nachweisbar erst im 15. Jahrhundert als oberdeutsches Sprachgut auf, wurde dann durch Luthers Bibelübersetzung rasch Gemeingut der Sprache und ging von da bereichernd auch ins Holländische, Dänische und Schwedische über (vgl. Grimms Wörterb.). Der Eifer, an und für sich ein *μέσον* (so schon Oekumenius), wird je nach dem Gegenstand, dem er sich zuwendet, bald **in bonam**, bald **in malam partem** gebraucht. Zum Affekt sich steigernd wird er zum Zorn (Zorn und Eifer zusammen häufig im AT), in Selbstsucht sich verzehrend zum Neid (so bei Klassikern und Vätern, vgl. Cyprians Traktat).

Wenn im AT das Eifern sehr häufig Gott zugeschrieben wird, am nachdrücklichsten wohl Ex 34, 14: „Eifrig ist sein Name, ein eifriger Gott ist er" (קַנָּא שְׁמוֹ אֵל קַנָּא הוּא), so ist das ohne Frage anthropopathische Ausdrucksweise, hergenommen von dem inneren Leben des menschlichen Herzens. Ohne solche konnte die lebendige, kraftvolle Persönlichkeit Gottes überhaupt nicht vorgestellt und dem Menschen eindrücklich gemacht werden. Auch in dieser Beziehung tritt der göttliche Eifer ganz dem göttlichen Zorne zur Seite. Er ist ein Ausfluß seiner Gerechtigkeit und Heiligkeit und gehört so notwendig zu seinem Wesen wie die Liebe. Ja, als liebender Gott muß er auch eifersüchtig auf seine Rechte sein, und so oft das Bild vom Eheweibe = Israel wiederkehrt, so oft treffen wir auf den eifernden Gott, der die Untreue nicht will und nicht kann ungeahndet lassen, wie Ez 16, 38: „Ich will dir dein Urteil machen wie den Ehebrecherinnen, und dein Blut vergießen in Grimm und Eifer". Gott eifert aber auch zu Gunsten seines Volkes wider den Übermut der Heiden, so z. B. Ez 36, 8 und 38, 18. Wenn Menschen sich mit Eifer der Rechte Jahves annehmen, so ernten sie Lob und Lohn; so Levi: ex. 32, 29 und Pinehas: „Er hat für seinen Gott geeifert, ich gebe ihm den Bund meines Friedens" Nu 25, 11. Eine etwelche Zurechtweisung freilich erfährt der eifernde Elias 1 Kg 19, 14, denn im Eifer ist Gottes Wesen noch lange nicht erschöpft.

Im NT tritt die Verwendung des Eifers als göttlicher Eigenschaft bedeutsamerweise in den Hintergrund: 1 Ko 10, 22 warnt Paulus davor, Gott durch Genuß von Götzenopferfleisch zum Eifer zu reizen (*παραζηλοῦν*). Eine Stelle, die ähnlich gedeutet werden könnte: 2 Ko 11, 2 ist umstritten: „Ich eifere um euch mit göttlicher Eifersucht" oder: „mit einem von Gott stammenden E." Das dubiose Citat Ja 4, 5, wo E. durch *φϑόνος* wiedergegeben ist, scheint einen ähnlichen Sinn zu haben, wie die at. Stellen von der göttlichen Eifersucht: sein eigenes, nun uns innewohnendes Wesen kann Gott nicht der Welt preisgegeben sehen. Der Begriff *ζῆλος* incl. *ζηλωτής* findet sich, wenn wir das zugehörige Zeitwort *ζηλοῦν* mitzählen, ausschließlich vom Menschen gebraucht im ganzen 33mal im NT, wovon 21mal **in bonam** und 11mal **in malam partem**, völlig neutral Hbr 10, 27. Wenn Gott im AB. selbst für sein Heiligtum eifern mußte, so thun das nun für ihn heilige Menschen, allen voran Jesus selbst Jo 2, 17, die Korinther 2 Ko 7, 11, und faktisch kommt es aufs Gleiche heraus, wenn sie für Paulus 2 Ko 7, 7 oder für gute Werke eifern 2 Ko 9, 2. Dieselbe Gemeinde erhält die Mahnung zu eifern nach den Gnadengaben, insbesondere nach dem *προφητεύειν* 1 Ko 12, 31; 14, 1. 39. In guter Meinung, als geschähe Gott ein Dienst damit, eifern die Juden Rö 10, 2; Ga 4, 17, wie Paulus das ja auch selbst gethan hat Phi 3, 6. Öfter geschieht es, daß durch diesen Eifer Unheil angerichtet wird AG 5, 17; 13, 45. Während *ζῆλος* sowohl als *ἔρις* im homerischen Griechisch den Sinn von edler Nacheiferung hatte, ist das erstere hier durchweg **in malam partem** gebraucht, wenn es sich mit *ἔρις* verbindet, wie Rö 13, 13; 2 Ko 12, 20; Ga 5, 20 Ja 3, 16, wo der Eifer gewissermaßen als erste Stufe einer häßlichen Zanksucht erscheint: „Die Liebe eifert nicht" 1 Ko 13, 4. Da setzt denn auch die apostolische Weisheit mit heilsamer Mahnung ein.

Aus dieser Übersicht des biblischen Thatbestandes ergiebt sich: der Eifer ist einer solchen Veredelung fähig, daß Gott selbst gerade in der vollen Bethätigung seiner Kräfte

ihn nicht verschmäht. Insofern ist auch des Ökumenius Definition zutreffend: „Es ist der Eifer eine feurige Seelenbewegung auf etwas hin, verbunden mit einer gewissen Assimilierung dessen, worauf das Streben geht". Ohne eifrige Propheten und Apostel und Anhänger überhaupt ist eine lebendige Religion gar nicht denkbar. Ohne Eifer keine todesmutigen Bekenner, keine Mission, kein endliches Siegen des Christentums. „Das Gewicht unseres Gegenstandes verurteilt Kälte und Schläfrigkeit . . . . Wenn unsre Worte nicht geschärft sind und durchbohren wie Nägel, so werden sie von steinernen Herzen kaum gefühlt werden" (Baxter, the Reformed Pastor). Nur unter der Voraussetzung, daß das christliche Leben in hervorragenden Persönlichkeiten oder ganzen Gemeinschaften den hohen Wärmegrad des Eifers erreicht hatte, sind jene Thaten der Liebe und jene Monumente der Barmherzigkeit denkbar, die den Ruhm der christl. Kirche bilden. Die Verwarnung an die Laodicenergemeinde darf die Christenheit nie vergessen: das bloße Lausein ist ihr Tod Apk 3, 15 f. Aber freilich, der Eifer hat auch seine Kehrseite, und das NT hat im Unterschied von manchen Profan- und Kirchenschriftstellern wie Aristoteles, der denselben nur im edeln, und Cyprian, der ihn vorzugsweise im schlimmen Sinne zu kennen scheint, nicht unterlassen, diese Kehrseite in das gebührende Licht zu stellen. Wo „das Pathos über das Ethos Herr wird" (Schwarz, A. Eifer 1. und 2. A. der RE.), wo das Fleischliche den geistlichen Eifer trübt und ein ungeheiligtes Temperament die höchsten Ziele aus dem Auge verliert oder gar heuchlerisch die heiligen Zwecke zur Erreichung niedriger, selbstsüchtiger Absichten mißbraucht, da wird der Eifer zum Unheil. Und die Kirche hatte zu allen Zeiten reichlich Ursache dieses Unheil zu fürchten 1 Ko 3, 3. Den aus dem Judentum stammenden, mit Stolz und Hochmut gepaarten pharisäischen Geist hat die Christenheit noch immer nicht überwinden können, und auf der Verlängerung dieser Linie liegen die Auswüchse des Eifers: der unduldsame Zelotismus und der verfolgungssüchtige Fanatismus. Das Leben Pauli, des einstigen Eiferers, war ein fortwährender Kampf gegen verkehrten Eifer.

Das Eifern der Eifersucht im Ehe- und Liebesleben ist, so weit es sich um sittlich erlaubte Verhältnisse handelt, das an und für sich berechtigte Streben nach dem ausschließlichen Besitz der geliebten Person; im AB. wurde dem „Eifergeist" des Ehemannes durch das „Eiferopfer" sein Recht levitisch-gesetzlich gewährleistet Nu 5, 11—31. Wo keine ernste Selbstzucht stattfindet, da kann die Eifersucht freilich so ausarten, daß Cyprians düstere Schilderung auf sie Anwendung findet: Radix malorum omnium. Zeli vulnera obstrusa sunt et occulta nec remedium curae medentis admittunt (c. V und VII). **Rüegg.**

Eiferopfer s. Opferkultus des AT.

Eigenschaften Gottes s. Gott.

Einbalsamieren s. Bd II S. 531, 34—51.

Einfalt. Im Unterschied von der psychologischen Beschaffenheit der Einfalt als der auf Mangel an Begabung oder an Unterweisung bezw. Selbsterziehung und Selbstzucht ruhenden, eine kindliche Stufe innehaltenden Urteilslosigkeit, die entweder Mitleid und Bedauern oder Spott und Geringschätzung weckt, bedeutet die Einfalt in religiös-ethischem Sinne als biblisch-theologischer Begriff (*ἁπλοῦς, ἁπλῶς, ἁπλότης*) eine wichtige, ja über den Wert aller Religiosität entscheidende, für die Lauterkeit des Christenlebens grundlegende Bestimmtheit der gesamten Herzensverfassung. Weder ein religiöses Gefühl, noch eine besondere moralische Eigenschaft wird durch diesen Begriff bezeichnet, sondern eine Abgestimmtheit des religiössittlichen Lebensbestandes, die im Natürlichen ihr nächstes Analogon an der Naivetät hat, aber im Unterschied von dieser Gegenstand sittlicher Selbstbestimmung ist (Mt 18, 3). Der neutestamentliche Begriff der *ἁπλότης* berührt sich mit dem klassischen Sprachgebrauch (= Schlichtheit, Aufrichtigkeit), findet seine eigentliche Erklärung aber doch nur daraus, daß er im Judengriechisch (vgl. LXX) zur Übersetzung von יֹשֶׁר und תֹּם diente (Mt 6, 22; Lc 11, 34 *ἁπλοῦς* von Delitzsch richtig mit תָּמִים übersetzt). Ebenso wie im AT יָשָׁר in Beziehung auf Gott gebraucht wird, wendet auch Jakobus (1, 5) die „Einfalt" auf Gottes Weise zu geben an in dem Sinne, daß Gottes Gnadenspenden nicht nach Menschenart von berechnenden Hintergedanken oder übelwollenden Nebenabsichten begleitet sind. Seinen eigentlichen Klang gewinnt der Begriff aber durch die Grundanschauung der evangelischen Verkündigung, daß das Reich Gottes derartig das einzige höchste Gut

des Jüngers Jesu sein will, daß jede Doppelherzigkeit ausgeschlossen wird (Mt 6, 33. 24. 8, 22. 10, 37 ff.; Lc 11, 23 u. s. w.), und infolgedessen durch den erfahrungsmäßigen Gegensatz gegen das Nebeneinander verschiedenartiger Strebungen im Gemütsleben, in dem die religiös-sittliche Gesinnung wenn sie mit Neigungen des natürlichen Ichs verflochten ist, in ihrer Reinheit und Unverfälschtheit beeinträchtigt und dadurch in ihrem Wert, der gerade in der Ganzheit und Geschlossenheit liegt (Mt 22, 37; 2 Ko 6, 14 ff.), aufgelöst wird. Solch ein Zwiespalt, zu dem die Einfalt im Gegensatz steht, ist der zwischen Ewigkeitssehnsucht und Geldgier (Mt 6, 19 ff.; vgl. 22), Gottesliebe und Weltliebe (Ja 4, 1—4; 1 Jo 2, 15 f.), Gottvertrauen und Zweifel (Ja 1, 8), Hingebung an Gottes Gnade und Selbstgerechtigkeit der Wirkerei (Rö 4, 2—5), Heilsbesitz und geistlicher Protzigkeit (2 Ko 9, 11), Almosen und Selbstbespiegelung (Mt 6, 1 ff.), Opferwilligkeit und Sorge (2 Ko 8, 2), Erfüllung des Willens Gottes und kluger Berechnung (Kol 3, 22; Eph. 6, 5), Wohlthätigkeit und schlauen Nebenabsichten (Rö 12, 8). Die Vermischung solcher die geschlossene Einheit des christlichen Charakters zerstörenden Strömungen ausschließend, bedeutet die Einfalt religiös die volle Geradheit, Aufrichtigkeit und Entschiedenheit des Gemüts, das in ungeteilter Rezeptivität das von Gott gegebene Heil so hinnimmt, wie er es bietet (Ps 119, 130), unbeirrt durch den Stolz eigener Weisheit (Mt 11, 25) und die Locktöne der Verführung, ohne die Vorbehalte des Weltsinns (AG 2, 46), ohne die Einmischung fremdartiger Motive und den Stolz selbstischer Aktivität (Ps. 116, 6; Rö 10, 3. 3, 27 f.), und ethisch die Reinheit, Gesundheit und Nüchternheit der Gesinnung, vermöge deren das sittliche Handeln nicht aus einer auf Zwecke des Ichs bezogenen Bewegung des Willens entspringt, sondern im unmittelbaren Herauswachsen der Liebe aus dem Glauben diesen als die lebendige Triebkraft normaler Jüngerbewährung bekundet, unverworren durch die ängstlichen Erwägungen der Selbstzucht (2 Ko 9, 13; Rö 12, 8). Der Ausschluß der falschen von der schmalen Bahn wirklichen Reichsgottessinns abführenden Nebenwege kann der ungeteilten Glaubenshingebung an Jesum Christum entwachsen (2 Ko 11, 3) oder kann in Form bewußter Selbstsucht allmählich die unbedingte Hingebung an den Erlöser erzeugen. Auf der gereiften Stufe des Glaubenslebens ist die Einfalt der demütige, stille Kindessinn, der mit selbstmächtiger Geistesklarheit im Verhältnis zu Gott und damit auch in der ethischen Beziehung zu den Menschen das verschlungene Getriebe der Erwägungen und Tendenzen selbstischer Lebensklugheit stillstellt. Selbstbewahrung in der E. ist darum ein Erfordernis des Gerechtfertigten, der nicht auf den Irrweg der Selbsterlösung zurückgeraten will. „Er muß den Verstand eines Mannes und das Herz eines Kindes haben, Mc 10, 14. 15" (Reinhard). „Das heißt ein einfältiges Herz und Meinung, die nichts anders suchet noch begehret, sondern allein Gottes Willen und Ehre suchet" (Luther). Darum gehört ein wahres Dankgebet der Sphäre der E. an (2 Ko 9, 11). Ja überhaupt, wo dem Christenstande dieses Merkmal fehlte, wäre echte Gotteskindschaft nicht vorhanden. Als die Sinnesart, die nicht im Geistlichen heimlich das Ihre sucht und, während man Gott zu dienen vorgiebt oder sich einbildet, thatsächlich in der Frömmigkeit (1 Ti 6, 5) nur eine raffinierte Form der Selbsterhöhung pflegt, ist die E. die Aufrichtigkeit und Unbefangenheit der Religiosität, die dem christl. Charakter die Durchsichtigkeit giebt. Schlichter Edelmut, Offenherzigkeit, Gerechtigkeit, Güte, Wahrheit verbindet sich mit ihr ebenso, wie sie prunkhafte Selbstgefälligkeit, List und Verschlagenheit, Verstellung und Schleichwege ausschließt. Nicht im geringsten aber enthält diese religiös-sittliche Lebensbestimmtheit irgend etwas in sich, was eine Depression der Denk- und Urteilskraft mit sich brächte: mag sie auch im Gegensatz zur Weltklugheit stehen, eben weil diese egoistischen Charakter trägt, so kann sie sich doch mit der vollen Energie überlegter Verstandesklarheit verbinden (Mt 10, 16), wie sie auch dem Erkenntnisstreben die Schätze der Weisheit nicht verschließt, sondern vermöge der Unbedingtheit der Empfänglichkeit für Gott gerade erschließt.

In der biblischen Theologie der Neuzeit wird der Begriff der E. natürlich berücksichtigt, doch oft recht obenhin. In Dogmatik und Ethik hat er wenig Beachtung gefunden. In der Dogmatik hat er seine Stelle unter der sanctificatio hinsichtlich der Verfassung des religiös-sittlichen Bewußtseins, welche die menschliche cooperatio mit der Gnade oder die Empfänglichkeit für das göttliche Gnadenwirken innehalten muß, damit der Fortschritt des Gnadenstandes dem Wesen des Reichs Gottes gemäß sich in aufsteigender Linie vollziehe (vgl. Kübel, Lehrsystem S. 466. Vilmar, Theol. Moral. I, Gütersloh 1871 S. 39: „Man könnte diese Freiheit den ungehemmten und ungetrübten Instinkt des ewigen Lebens nennen."). In der Ethik kommt er in Betracht als die religiöse Formbestimmtheit sittlicher Gesinnung, nach der diese derartig von der Kräftigkeit des Glaubens

und durch seine Impulse zum Handeln sollizitiert wird, daß von den ethischen Lebensäußerungen als Bekundungen der Liebe alle fremdartigen Motive ferngehalten werden. In der Geschichte der Theologie überwiegt die ethische Verwendung des Begriffs. Thomas Aqu. ordnet die simplicitas mit der veritas zusammen, insofern beide im Gegensatz zur simulatio stehen: „sie macht die Absicht gerade, nicht zwar unmittelbar (weil das zu aller Tugend gehört), sondern durch Ausschließung der Duplizität, in der man eines angiebt und etwas anderes beabsichtigt" (S. th. II, 2 q. 109, 2 ad 4). „virtus simplicitatis est eadem virtuti veritatis, sed differt sola ratione, quia veritas dicitur secundum quod signa concordant signatis, simplicitas autem dicitur secundum quod non tendit in diversa, ut scilicet aliud intendat interius et aliud praetendat exterius" (q. 111, 3 ad 2). Demgemäß wird der Begriff, soweit er von den katholischen Moralisten berücksichtigt wird, unter den Tugenden besprochen (Jocham, Moralth. Sulzbach 1852 I, S. 490 ff.). Wesentlich die ethische Seite desselben ist auch in Betracht gezogen von Reinhard (Moral. Bd 2), der die E. unter der christlichen Vollkommenheit im Empfinden bespricht (§ 237: „Gefühl für Gleichförmigkeit und Zusammenstimmung aller unserer Thätigkeiten"). Wuttke (Sittenl. Bd 2 § 274) beschränkt die Geltung der E. als der „Lauterkeit, die dem Argen überhaupt keinen Eingang gestattet und ihm keinen Anknüpfungspunkt bietet und die böse Lust zurückdrängt", dahin, daß „ihr Gegensatz gegen das Böse weniger den Charakter des ausdrücklichen Abwehrens als den der christlichen Tugend trägt, mehr eine unmittelbare sittl. Abneigung gegen das Ungöttliche ist, ein unmittelbares Wohlgefallen an dem Guten". Die religiöse Seite der Sache ist vorwiegend von Theologen pietistischen Gepräges berücksichtigt (Scriver, von Bogatzky u. a.). Allseitiges inhaltliches Verständnis (Luther) kann dieser biblische Begriff nur bei einer Vertiefung des religiösen Lebens finden, die bei Verzicht auf alle Eigengerechtigkeit befähigt, auch die feineren Formen der Selbsterlösung zu durchschauen. **L. Lemme.**

Einhard, gest. 840. Ausgaben und Litteratur. Vgl. im allgemeinen Wattenbach, Deutschlands Geschichtsquellen im MA. I^6, 178 ff.; Vita Caroli Magni ed. G. Waitz, ed. IV, 1880; vgl. Bernheim in: Historische Aufsätze dem Andenken an Georg Waitz gewidmet 1886; Translatio et Miracula SS. Marcellini et Petri ed. G. Waitz in: MG SS 15, 238 bis 264; vgl. W. Matthaei, Einhards Translatio ... in kulturgesch. Bezieh. I Prgr. 1884 des Gymn. zu Luabach. — Die Briefe Einhards in: Jaffé, Bibliotheca rerum Germanic. IV bzw. NA 1, 585; vgl. Hampe: NA 21.

Einhard, von edlen Eltern im ostfränkischen Maingau ums Jahr 770 geboren, erhielt seine erste Erziehung im Kloster Fulda. Wegen seiner ungewöhnlichen Fähigkeiten brachte ihn Abt Baugolf (779—802) an den Hof Karls des Großen, in dessen Palastschule er besonders den Unterricht Alkuins genoß. Mit besonderer Vorliebe pflegte Einhard die Mathematik und die Bauwissenschaft; als Aufseher der königlichen Bauten (eine Beschäftigung, die ihm am Hofe den Beinamen Beseleel, des Erbauers der Stiftshütte, eintrug; vgl. Ex 35, 31. 33) soll er eine reiche Thätigkeit entfaltet haben; daneben aber gehörte er zu Karls vertrauten Räten und wurde auch zu politischen Missionen verwandt: so wurde ihm 802 die Bewachung einiger vornehmer sächsischer Geiseln anvertraut, wurde er 806 nach Rom gesandt, um die Zustimmung des Papstes zu der von Kaiser Karl beschlossenen Reichsteilung einzuholen. In der Vertrauensstellung, die er unter Karl besaß, blieb er auch, als diesem sein schwacher Sohn Ludwig folgte; hatte er doch bereits 813 den alten Kaiser bestimmt, Ludwig zum Kaiser zu ernennen. Dieser vertraute ihm die Erziehung seines Sohnes Lothar an und verlieh ihm eine ganze Anzahl Abteien. Als dann am Hofe der unheilvolle Einfluß der Kaiserin Judith sich geltend machte, gehörte Einhard zu ihren entschiedenen Gegnern; er hat stets treu zu Lothar gehalten, mit dessen hervorragendsten Anhängern er befreundet war, hat es aber trotzdem verstanden immer in guten Beziehungen zu Kaiser Ludwig zu bleiben. Aus Einhards Briefen, welche leider nur für die Jahre 825—840 und meist undatiert vorliegen, übrigens eine recht gute historische Quelle sind, ersehen wir, daß er für den Kaiser auch mit der Feder thätig war. 829 verfiel er in eine schwere Krankheit, deren Folgen er nie überwunden hat. Im Frühjahr 830 verließ er, ziemlich verstimmt, da man seinen Rat wenig beachtete, da es ihm nicht gelungen war, Kaiser Ludwig mit seinen Söhnen zu vereinigen, den Hof und zog sich nach Seligenstadt zurück, doch hat er kaum ganz weltabgeschieden die letzten Jahre seines Lebens zugebracht; auch mußte er ja wegen seiner Stellung als Abt wenigstens ab und zu auf den Reichstagen erscheinen; so fand er sich im Herbst 833 am Hofe Lothars ein, um diesem zu huldigen. Seine Hauptbeschäftigung galt aber dem Ausbau von Mühl-

heim am Main, dem er den Namen Seligenstadt beilegte, weil er dahin die Gebeine der Heiligen Marcellinus und Petrus hatte bringen lassen (827), welche er in Rom hatte stehlen lassen (eine andere Bezeichnung können wir dafür nicht anwenden); übrigens ist die Abtei in Seligenstadt erst im Jahre 834 gegründet worden, hat erst der 2. Abt Ratleik den Bau der Klosterkirche vollendet. Im Jahre 836 starb Einhards Gemahlin Imma, eine Schwester des Bischofs Bernhar von Worms, mit der er in kinderloser langjähriger Ehe glücklich gelebt hatte. Der alte Kaiser Ludwig bezeugte ihm anläßlich dieses Todesfalles sein persönliches Beileid. Vier Jahre später am 14. März 840 starb dann Einhard selbst.

Einhards Bedeutung als Schriftsteller ist vielfach überschätzt worden; man hat über der Vollendung der Form und der sorgfältig gewählten Sprache seiner schriftstellerischen Elaborate den Inhalt und die Fehler seiner historischen Darstellung vergessen. So sehr er auch namentlich in Bezug auf die Sprache seinem Vorbild, dem Sueton, nahekommt, so fehlt ihm doch die Natürlichkeit des Ausdruckes vollständig. Das Lebensbild Karls des Gr., das von ihm wohl bald nach dessem Tode niedergeschrieben ist, sich schon im Jahre 841 in einem Bibliothekskataloge findet und weiteste Verbreitung gefunden hat, hat er, nachdem er die Disposition der Suetonschen vita Augusti nach deren Schlagworten excerpiert hatte, genau nach dem so gewonnenen Schema entworfen. Den politischen Inhalt der vita Karoli schöpft er aus den sog. Annales Einhardi (jetzt nur zu benutzen in der Ausgabe von F. Kurze: Annales regni Francorum qui dicuntur Annales Laurissenses majores et Einhardi 1895), wie Dünzelmann (NA II) schlagend nachgewiesen hat (jenes Annalenwerk rührt sicherlich nicht von unserem Einhard her). Mit Recht sagt daher Bernheim: „Bei aller Anerkennung des schöpferischen Versuches, zuerst im Gebiet mittelalterlicher Geschichtschreibung eine weltliche Biographie und zwar die eines Karls d. Gr. gewagt zu haben, verkennen wir nicht, daß die vita Karoli Magni nicht als das reife Werk eines selbstständig produktiven Geistes erscheint, sondern als ein mühsam zusammengearbeiteter Erstlingsversuch, der überall den Mangel an selbstständiger Herrschaft über Stoff und Form verrät." Während seine Briefe sich durch Klarheit und einfache Redeweise auszeichnen, unterscheidet sich die translatio SS. Marcellini et Petri in nichts von den im MA so zahlreich vertretenen Wundergeschichten; allerdings bietet sie einige Ausbeute für die Kulturgeschichte. **Wilh. Altmann.**

Einleitung in das Alte Testament. — H. Hüpfeld, Ueber Begriff und Methode der sog. bibl. Einleitung 1844; Noch ein Wort über den Begriff der sog. bibl. Einleitung, StK 1861; Frz. Delitzsch, Ueber Begriff und Methode der sog. biblischen und insbesondere alttest. Einleitung, ZPK 1854. — Vgl. F. C. Baur, Die Einleitung in das NT als theologische Wissenschaft, Theol. Jahrb. 1850 u. 1851; H. Holtzmann, Ueber Begriff und Inhalt der bibl. Einleitungswissenschaft, StK 1860.

Junilius Africanus, Instituta regularia divinae legis (bei Kihn, Theodor v. Mopsuestia und Junilius Africanus 1880); Santes Pagninus, Isagogae ad s. s. litt. lib. un. Lugd. 1536 (verbesserte Ausg. Colon. 1540); Sixtus Senensis, Bibliotheca sancta, 1566; Rivetus, Isagoge s. introductio generalis ad s. s. V. et NT, 1627; M. Walther, Officina biblica, 1636; R. Simon, Histoire critique du VT 1678 (Rotterdam 1685); Carpzov, Introductio ad libros canonicos bibliorum VT omnes, 1714—21; Semler, Abhandlung von freier Untersuchung des Kanons, 1771—75. Apparatus ad liberal. VT interpret. 1773; Eichhorn, Einleitung in das AT, 1780—83 (4. Aufl. 1823—24); J. D. Michaelis, Einl. in die göttl. Schriften des AB. 1787 (nur 1. Teil); G. L. Bauer, Entwurf einer Einleitung in die Schriften des ATs 1794, (3. Aufl. 1806); Augusti, Grundriß einer hist. krit. Einleitung in das AT, 1806; Bertholdt, Hist. krit. Einl. in sämtl. kanon. und apokr. Schriften des A und NTs, 1812—1819; de Wette, Beiträge zur Einl. in d. AT. 1806—1807; Lehrb. d. hist. krit. Einl. in die kanon. und apokr. Bücher des ATs 1817 (8. Aufl., neu bearbeitet von E. Schrader 1869); Hengstenberg, Beiträge zur Einl. ins AT 1831—39; W. Vatke, Die biblische Theologie I, 1, 1835. Hist. krit. Einl. ins AT, herausgeg. von Preiß, 1886; Hävernick, Handb. der hist. krit. Einleitung ins AT (vollendet durch Keil) 1836—1849 (2. Aufl. 1854—1856); Keil, Lehrbuch der hist. krit. Einl. in die kanon. u. apokr. Schriften des AT.s, 1853 (3. Aufl. 1873); F. Bleek, Einleitung in die kanonischen Bücher des ATs, 1860; Nöldeke, Die Alttest. Literatur in einer Reihe von Aufsätzen dargestellt, 1868; Wellhausen, Geschichte Israels, I 1878, (später: Prolegomena z. G. J., 4. Aufl. 1895). Die Komposition des Hexateuchs und der Historischen Bücher des ATs, 2. Druck mit Nachträgen, 1889; Kleinert, Abriß der Einleitung zum AT in Tabellenform, 1878; E. Reuß, Gesch. der heiligen Schriften ATs, 1881 (2. Aufl. 1890); E. Riehm, Einleitung in d. AT, herausgeg. von Brandt, 1889—90; Cornill, Einleitung in das AT., 1891 (3.—4. Aufl. 1896); E. König, Einleitung in das AT. 1893; Strack, Einleitung in das AT, 5. Aufl. 1898; Kautzsch, Abriß der Geschichte des alttest.

Schrifttums (in den Beilagen zu seiner Bibelübersetzung). — Kuenen, Historisch-kritisch Onderzoek naar het ontstaan en de verzameling van de boeken des Ouden Verbonds, 1861—65; 2. nicht ganz vollendete Auflage 1885—1893 (deutsche Uebersetzung: Hist.-krit. Einleitung in die Bücher des ATs, 1887—1894); Wildeboer, De letterkunde des Ouden Verbonds naar de tijdsorde van haar ontstaan, 1893, 2. Aufl. 1896 (deutsche Uebersetzung: die Litteratur des AT.s 1894); S. Davidson, An introduction to the Old Test., 1862—63; C. H. H. Wright, An introduction to the Old Test., 2. Aufl. 1891; Cross, Introductory hints to english readers of the Old Test., 1882; W. Robertson Smith, The Old Testament in the Jewish Church, 1881, 2. Aufl. 1892 (deutsche Uebersetzung von Rothstein: das AT, seine Entstehung und Ueberlieferung, 1894); Driver, An Introduction to the Litterature of the Old Test., 1891, 5. Aufl. 1894 (deutsche Uebersetzung von Rothstein: Einleitung in die Lit. des ATs. 1896). — Neuere katholische Schriften: Jahn, Einleitung in die göttlichen Bücher des AB., 1793 (2. Aufl. 1802—3; Scholz, Einleitung in die heil. Schriften des A u. NTs, 1845—48); Kaulen, Einleitung in die heil. Schrift A u. NTs 1876—1881 (3. Aufl. 1890 ff.); Neteler, Abriß der alttest. Literaturgeschichte 1879. — Jüdische Verfasser: J. Fürst, Geschichte der bibl. Literatur und des jüd.-hellenist. Schrifttums, 1867—1870; A. Geiger, Nachgelassene Schriften, Bd. 4.

Vgl. noch die Artikel: Bibeltext des ATs Bd II S. 713, und: Kanon des ATs.

1. Die alttestamentliche Einleitungswissenschaft hat sich, wie die biblische Einleitung überhaupt, erst allmählich aus unklaren Anfängen entwickelt und immer noch nicht die feste und allgemein anerkannte Form gewonnen, die die meisten anderen theologischen Fächer besitzen. Der Name εἰσαγωγή findet sich schon im 5. Jahrhundert bei dem syrisch-griechischen Mönche Adrianos, die Benennungen introductorii libri und introductores im 6. Jahrhundert bei Cassiodorius. Sie bedeuten aber in dieser älteren Zeit eine allgemeine, instruktive Einführung in die Lektüre der Bibel, eine Anleitung zum richtigen Verständnis der Schrift, vor allem eine Aufstellung der richtigen Auslegungsprinzipien. Geht man aber von einem derartigen Begriffe aus, so ist es klar, daß eine ganze Reihe von Hilfswissenschaften — Sprachlehre, Hermeneutik, Litteraturgeschichte, allgemeine Geschichte, Archäologie, Geographie, biblische Theologie u. a. m. — darunter subsumiert werden können, da sie sämtlich nützliche, zum Teil unentbehrliche Vorbedingungen einer richtigen und fruchtbringenden Auffassung der Schrift sind. Allmählich wurde es aber Sitte, in die „Einleitung" neben der Behandlung der hermeneutischen Prinzipienfragen nur solche Untersuchungen aufzunehmen, die sich auf die Entstehung des Kanons und der einzelnen Schriften, sowie auf die Überlieferung des Textes bezogen. Nichtsdestoweniger blieb man bei der althergebrachten Definition des Begriffes „Einleitung" stehen. So bestimmte z. B. Carpzov die Aufgabe der Isagoge dahin, daß sie ea praecise exponat, quorum cognitio aditum ad sacrarum tabularum lectionem et viam sternit. Ähnlich lautet die Definition noch bei de Wette, dessen Formulierung indessen auf charakteristische Weise andeutet, wie wenig ihn eigentlich die gewöhnliche Begriffsbestimmung befriedigte: unter dem Namen Einleitung in die Bibel hat man es der Bibelforschung zuträglich gefunden, gewisse, zur richtigen Ansicht und Behandlung der Bibel notwendige Vorkenntnisse als ein Ganzes zusammenzustellen, welches zwar eines wahren wissenschaftlichen Prinzipes und notwendigen Zusammenhanges entbehrt, jedoch durch die Beziehung auf die Geschichte und geschichtlichen Verhältnisse der biblischen Bücher ziemlich genau von anderen zur Schriftforschung gehörigen Disziplinen unterschieden wird. Wissenschaftlich betrachtet ist aber diese Definition, die nur eine zufällige Entwickelung in eine Formel umsetzt, so unvollkommen, daß man sich auf die Länge nicht damit begnügen konnte. Allerdings hat in neuester Zeit König, der im Gegensatz zu der überwiegenden Mehrzahl der modernen Isagogiker bei der alten Definition stehen geblieben ist — die Einleitung ist nach ihm „die Darstellung der Gegenstände, deren Kenntnis auf die fruchtbringende Lektüre der Bibel vorbereitet" — die gegen jene rein willkürliche Begrenzung des „Einleitungs"stoffes geltend gemachten Vorwürfe dadurch zu entkräften gesucht, daß er aus dem Begriffe der auf die Lektüre vorbereitenden Gegenstände selbst deducieren will, daß ihrer nicht mehr und nicht weniger als diese vier sein können: Geschichte des Textes, Entstehungsgeschichte der einzelnen Schriften, Berichterstattung über Sammlung und Abgrenzung des Kanons und Hinweis auf die Hilfsmittel und die Geschichte der Gesamtauffassung der Schrift. Aber selbst wenn diese Deduktion überzeugender wäre, als es der Fall ist, so ist und bleibt es unbefriedigend, wenn bei vier wissenschaftlichen Disziplin eine praktische Zweckmäßigkeit an die Stelle eines inneren zusammenhaltenden und abgrenzenden Prinzips treten soll.

Unter denen, die den Mangel der alten Definition empfunden und nach einer besseren Fundamentierung gesucht haben, ist in erster Linie H. Hupfeld zu nennen. In seiner kleinen, trotz der sonderbar unfertigen Form, höchst gehaltvollen und lehrreichen Schrift

über Begriff und Methode der biblischen Einleitung fordert er statt des schiefen und an die frühere Verwirrung erinnernden Namens „Einleitung“ im Anschluß an Rich. Simon die Benennung „Geschichte der heiligen Schriften Alten und Neuen Testamentes“ oder „der biblischen Litteratur“. Das zusammenhaltende wissenschaftliche Prinzip sucht er 5 darin, daß diese Disziplin die Frage zu beantworten habe: was waren die unter dem Namen der Bibel vereinigten Schriften ursprünglich, und wie sind sie geworden, was sie jetzt sind? d. h. welchen Umfang und ursprünglichen Charakter haben sie, und welche Schicksale und Veränderungen haben sie erfahren, bis sie ihre heutige Gestalt, Verbindung, Geltung und Wirksamkeit erlangt haben? Diese Begriffsbestimmung, die übrigens schon 10 vor dem Erscheinen der Schrift Hupfelds von Credner und Reuß praktisch durchgeführt war — von letzterem sogar unter Benutzung des Namens „Geschichte der heiligen Schriften Neuen Testaments“ — hat in neuerer Zeit mit Recht allgemeine Anerkennung gefunden, wenn auch viele es nicht für nötig gefunden haben, den eingebürgerten kurzen und praktischen Namen „Einleitung“ aufzugeben, wogegen sich gewiß auch nichts einwenden läßt, 15 da die Mängel der älteren Darstellungen, die Hupfeld aus der Schiefheit des Namens ableiten wollte, längst durch die ganze Richtung der modernen Bibelwissenschaft beseitigt worden sind.

Andererseits läßt es sich aber nicht verkennen, daß die von Hupfeld geltend gemachte Auffassung ein Moment enthält, dessen einseitige Betonung der Einleitungswissenschaft 20 leicht ihren Charakter einer spezifisch theologischen Wissenschaft rauben kann. Legt man nämlich das Hauptgewicht auf die litterargeschichtliche Entwickelung des alttestamentlichen Schrifttums, so liegt es nahe, die alttestamentlichen Schriften unter dem Gesichtspunkt der allgemeinen israelitischen Litteratur zu betrachten und damit die Grenzen, die diese Schriften von den sonstigen israelitischen und jüdischen Litteraturwerken trennen, zu verwischen. 25 Damit verläßt man aber das rein theologische Gebiet um eine Spezialgebiet der allgemeinen Litteraturgeschichte zu betreten. Diese Konsequenzen hat z. B. Reuß gezogen, der in seinem glänzenden und geistvollen Werke nicht nur die alttestamentlichen Schriften und die Apokryphen, sondern auch Bücher wie den Brief des Aristeas und die Schriften Philos behandelt, was in einem Buche mit dem Titel „Geschichte der Heiligen Schriften 30 Alten Testaments“ allerdings einen etwas sonderbaren Eindruck macht. Dem gegenüber muß betont werden, daß die alttest. Einleitungswissenschaft nur im eigentlichen Dienste der Theologie bleibt, wenn sie sich auf die Schriften beschränkt, die die Juden in Palästina als Kanon betrachtet, und die Kirche von ihnen als heilige Schrift übernommen hat, wozu nur mehr sekundär die Bücher kommen, denen die alten Christen nach dem Vorgange der 35 hellenistischen Juden einen besonderen Wert beigelegt haben. Die übrigen Schriften der Juden haben ein hohes Interesse als Ausdruck für das Geistesleben, das den Hintergrund der Geschichte Christi und der ältesten Kirche bildet, Gegenstand der theologischen Schriftwissenschaft sind sie aber nicht. Beschränkt sich aber die alttestamentliche Einleitung auf jene Schriften, so ist ihr theologischer Charakter damit auch vollständig gesichert, und alle 40 weiteren Bestrebungen in dieser Richtung überflüssig. So ist es ganz unberechtigt, wenn man die Aufgabe der alttestamentlichen Einleitung dahin bestimmt hat, daß sie nicht nur den Ursprung und die Beschaffenheit der Schriften untersuchen, sondern auch ihre Echtheit und die Berechtigung der Kirche, sie als Kanon der vorchristlichen Offenbarung zu benutzen, beweisen soll (Keil). Damit wird nicht nur die Freiheit der Untersuchung gehemmt, 45 sondern auch die Bedeutung der alttestamentlichen Schriften auf verhängnisvolle Weise von ihrer Echtheit, d. h. in den meisten Fällen von den traditionellen Angaben über ihre Verfasser abhängig gemacht. Weniger gewaltsam, aber nicht weniger überflüssig wollte Riehm der Einleitung den Rang einer theologischen Disziplin dadurch vindizieren, daß er sie als „eine litteraturgeschichtliche Charakteristik der Bibel als der Beurkundung der gött- 50 lichen Offenbarung“ bestimmte und dementsprechend jedem einzelnen Abschnitte seiner Einleitung ein Kapitel über die Behandlung der betreffenden Schriften als Offenbarungsurkunde hinzufügte. Solche Maßnahmen sind durchaus unnötig. Der Rang einer theologischen Wissenschaft ist der Einleitung dadurch gesichert, daß sie sich bemüht, die Wahrheit in betreff der Entstehung und der Schicksale der biblischen Schriften zu erforschen. 55 Das Verhältnis zwischen der Kirche und der Schrift ist eine historische Größe von so fundamentaler Bedeutung, daß die Kirche und die Theologie das lebhafteste Interesse für die Untersuchungen über den Ursprung und die Schicksale des Kanons und seine Bestandteile empfinden müssen. Die Ergebnisse dieser Untersuchungen zusammenzufassen und zu verwerten ist nicht Aufgabe der Einleitung, sondern anderer theologischer Disziplinen. Was 60 Reuß halb tadelnd von der bisherigen Einleitungswissenschaft gesagt hat, sie sei nicht das

Haus selber, sondern erst der statistische Bericht über die Vorarbeiten in der Bauhütte und Werkstatt, ist in der That die wirkliche Aufgabe dieser Disziplin, wenn sie nicht ihre eigenen Grenzen überschreiten will.

Aus dem Gesagten folgt die Gliederung dieser Wissenschaft bis zu einem gewissen Grade von selbst. In der Anordnung des Stoffes und in seiner Behandlung herrscht 5 dagegen und darf eine ziemlich große Freiheit herrschen. Doch dürften sich auch hier aus den oben besprochenen Prinzipien gewisse Richtlinien als empfehlenswert ergeben. Daß man am besten die Entstehung der Schriften und dann erst ihre Überlieferung (die Textgeschichte) behandelt, braucht kaum näher bewiesen zu werden. Zweifelhafter könnte es erscheinen, ob man am zweckmäßigsten zuerst die einzelnen Schriften oder ihre Sammlung als Kanon 10 zum Gegenstand der Behandlung mache. Für die erste Darstellungsweise hat man geltend gemacht, daß die einzelnen Schriften erst vorhanden sein müssen, ehe sie zu der Sammlung der heiligen Schrift vereinigt werden können. Legt man aber dem Kanon eine fundamentale Bedeutung bei, so kann man wohl mit größerem Rechte sagen: erst müssen wir wissen, um welche Schriften es sich handelt, ehe wir diese Schriften selbst unter- 15 suchen können. Von ungleich größerer Bedeutung ist die methodologische Frage nach der besten Form für die Untersuchung der einzelnen biblischen Schriften (die sogenannte spezielle Einleitung). Es liegt nämlich nahe, diesem Abschnitte der Einleitung die Form einer chronologisch geordneten Darstellung des alttestamentlichen Schrifttums zu geben, wie es z. B. in den Schriften von Wildeboer und Kautzsch geschehen ist. So einleuchtend in- 20 dessen die Vorteile dieser Behandlungsart sind, so gewichtige Bedenken sprechen jedoch dagegen. Hält man nämlich an dem theologischen Charakter der Disziplin fest, indem man die Behandlung ausschließlich auf das beschränkt, was in dem alttestamentlichen Kanon aufgenommen worden ist, so erhält eine solche chronologisch geordnete, litteraturgeschichtliche Darstellung einen lückenhaften Charakter, weil nur ein geringer Teil der gesamten israe- 25 litischen Litteratur in den Kanon Aufnahme gefunden hat, und die aufgenommenen Schriften nicht von Anfang in der Absicht geschrieben wurden, später zu einer Einheit zusammengefaßt zu werden. Durch eine einfachere Gruppierung gewinnt man deswegen den Vorteil, keine Erwartungen zu erwecken, die doch nicht erfüllt werden können. Dazu kommen die praktischen Schwierigkeiten, die eine solche Darstellung mit sich führt. Über 30 der Entstehung mehrerer alttestamentlicher Schriften ruht ein Dunkel, das bis jetzt noch nicht gehoben worden ist, und vielleicht nie vollständig gehoben werden wird. Die chronologisch ordnende Methode muß indessen solche Schriften irgendwo einreihen und verleiht damit einer unter mehreren Möglichkeiten ein Übergewicht, wodurch die besonders für die Lernenden so überaus wichtige Unterscheidung zwischen dem Sicheren und dem 35 Problematischen stark verwischt wird. Außerdem haben mehrere, besonders der geschichtlichen Bücher, eine sehr komplizierte Entstehungsgeschichte gehabt; sie weisen auf Vorgänger zurück, deren Existenz feststeht, von denen wir aber viel zu wenig wissen, um sie in einer Litteraturgeschichte auftreten lassen zu können, und verraten noch dazu fortlaufende Bearbeitungen und Erweiterungen durch unsichtbare Hände, deren Wirkungen wir spüren 40 ohne sie selbst ergreifen zu können. Infolgedessen muß die historische Darstellung, falls sie einigermaßen eingehend sein will, unaufhörlich durch kritische Untersuchungen unterbrochen werden, während eine einfache Behandlung der einzelnen Schriften weit leichter eine vorsichtig zurückschreitende Untersuchung erlaubt. Mit Recht haben deswegen die meisten auf eine litterargeschichtliche Darstellungsform verzichtet. Dagegen empfiehlt es 45 sich sehr, die traditionelle Reihenfolge der Schriften des Kanons insofern aufzugeben, als man das Gleichartige zusammenstellt, um es sich gegenseitig beleuchten zu lassen, also Geschichtsbücher für sich, Propheten für sich u. s. w. Die hier genannten drei Abschnitte, Kanon, einzelne Bücher, Textgeschichte, gehören notwendig zur Einleitung. Dagegen ist es fraglich, ob auch eine Darstellung der Auslegungsgeschichte in die Isagoge aufzunehmen 50 sei. Zur Geschichte der Bibel im engeren Sinne gehört sie nicht, da sie auf die Gestaltung der Schriften keinen Einfluß geübt hat. Deshalb wird eine solche Übersicht, die an und für sich außerordentlich lehrreich ist, wohl am besten in der Hermeneutik und nicht in der Einleitung behandelt werden.

2. Die Geschichte der alttestamentlichen Einleitungswissenschaft zeigt in beinahe all 55 ihren Phasen denselben eigentümlichen Charakterzug, daß die Kirche, die am liebsten im ruhigen und dankbaren Genusse der ihr geschenkten Schriften verweilen möchte, fortwährend durch Beeinflussungen und Angriffe von außen her gezwungen wird, die Probleme zur Behandlung aufzunehmen und die hergebrachten Anschauungen zu modifizieren oder ganz aufzugeben. Die störenden Einflüsse kamen in den ältesten Zeiten meistens von jüdischer 60

Seite, später von der Philologie und Philosophie, zum Teil auch von Seiten der Katholiken, die das protestantische Schriftprinzip von dieser Seite her zu widerlegen suchten. Von dieser Entwickelung, deren Anfangs- und vorläufiger Endpunkt gewaltig kontrastieren, kann hier nur ein flüchtiger Umriß gezeichnet werden, und zwar sollen hauptsächlich nur das Werden dieser Wissenschaft und ihre bedeutungsvollen Wendepunkte hervorgehoben werden, während von einer erschöpfenden Charakterisierung der vielen, wesentlich gleichartigen Erscheinungen abgesehen werden muß.

Als ersten Anfang der alttestamentlichen Isagoge kann man, neben den gelegentlichen Angaben über den Kanon im Buche Sirach, bei Josephus und in den talmudischen Schriften, die durch die Kontroversen mit den Juden hervorgerufenen Mitteilungen einzelner Kirchenväter über das Verhältnis zwischen dem palästinensischen und dem von den Christen übernommenen Kanon betrachten, wozu noch die durch dieselben Faktoren veranlaßten, großartigen textkritischen Arbeiten des Origenes kamen. Die wertvollsten Belehrungen auf diesem Gebiete brachte Hieronymus, der bei den Juden in die Schule gegangen war, und dem deshalb das alte Testament in seinem Grundtexte zugänglich war. Die Schriften dagegen, die sich ausdrücklich als „Einleitungen" bezeichnen, beschäftigten sich, wie schon bemerkt, hauptsächlich mit den biblischen Auslegungsprinzipien. Dies gilt auch von Cassiodors **Institutiones divinarum litterarum**, die nur ganz kurz (Buch I Kapitel 12—15) die Geschichte des Kanons und des Textes berühren. Dagegen treffen wir in der um 550 ausgearbeiteten Schrift **Instituta regularia divinae legis** des Quästors sacri Palatii Junilius Africanus ein auf Studienzwecke berechnetes Kompendium, das u. a. auch die Aufgaben einer biblischen Einleitung zu lösen sucht. Junilius war ein Schüler des Metropoliten Paulus von Nisibis, dessen Auffassung der Bibel eine treue Wiedergabe der biblischen Arbeiten Theodors von Mopsuestia war, so daß also seine Isagoge zu den Früchten der hervorragenden antiochenischen Exegetenschule zu rechnen ist. In diesem Kompendium werden die biblischen Bücher nach ihrem Inhalte in vier Gruppen (**historia, prophetia, proverbia** und **simplex doctrina**), nach dem verschiedenen Grade ihrer Autorität in drei Gruppen (**libri perfectae, mediae et nullius auctoritatis**) eingeteilt; ferner Regeln über die Auffindung der Verfasser aufgestellt, und der Unterschied zwischen den Büchern mit metrischer Form (Psalmen, Hiob, Koheleth und Abschnitten der prophetischen Schriften) und den Prosaschriften hervorgehoben. So dürftig diese Angaben auch sind, so verdienen sie doch als Anfang einer von der Tradition unabhängigen, nicht durch Angriffe von außen her erzwungenen Kritik der Bibel Aufmerksamkeit. Neben diesem Werke ist noch an die, alle zeitgenössischen Produkte an Geist weit überragende Schrift **de doctrina christiana** des Augustinus zu erinnern, weil darin bei der Beantwortung der Frage, wie die christliche Lehre in der Schrift zu finden ist, auch der Umfang des Kanons, die sprachliche Ausrüstung der Ausleger, die Benutzung der Übersetzungen u. a. behandelt werden.

Der mittelalterlichen Kirche fehlte es vollständig an Interesse und Verständnis für die isagogischen Fragen. Man begnügte sich mit dem, was Augustinus, Cassiodorius und Junilius geleistet hatten, ohne Ahnung von der Fülle von Problemen, die auf diesem Gebiete zu lösen sind. Noch der italienische Dominikaner Santes Pagninus († 1541), der doch insofern unter dem Einfluß der neuen Zeit steht, als er das Alte Testament aus dem Grundtexte übersetzt hat (s. den Artikel Bibelübersetzungen, lateinische lit. c. Bd III S. 51, 16), hält sich in seiner Isagoge treu an Augustinus. Regeres Leben herrschte nur bei den mittelalterlichen Juden, die es indessen zu keiner Darstellung der alttestamentlichen Wissenschaft gebracht haben. Dagegen betritt Ibn Ezra gelegentlich das Gebiet der speziellen Einleitung mit seinen freilich verschleierten Versuchen, die Abfassungszeit einzelner Bücher nach inneren Gründen zu bestimmen, während die Thätigkeit der Massorethen für die Geschichte des alttestamentlichen Textes von außerordentlicher Bedeutung wurde.

Durch den Humanismus wurden die Christen mit den jüdischen Arbeiten bekannt gemacht, was bald zu einer reichen Befruchtung der isagogischen Studien führen mußte. Die Beschäftigung mit dem hebräischen Grundtexte in Verbindung mit den alten Aussagen der Kirchenväter über den Umfang des Kanons ließ die Lösung des in der Geschichte des Kanons liegenden Problems unumgänglich erscheinen. Zugleich erweiterte sich allmählich das Interesse für die hebräische Sprache zu einer umfassenden orientalischen Philologie, die in den verschiedenen alttestamentlichen Bibelübersetzungen ein sehr ergiebiges Arbeitsfeld hatte, das wiederum auf die textkritischen Studien befruchtend einwirken mußte. Die ersten Versuche, diese Studien für die alttestamentliche Einleitung fruchtbringend zu machen,

trifft man bei den Katholiken, namentlich bei dem jüdischen Proselyten Sixtus Senensis († 1599), der in seiner Bibliotheca sancta den kirchlichen Kanon des Alten Testamentes mit dem von den Juden abgegrenzten durch eine Unterscheidung zwischen proto- und deuterokanonischen Schriften in Verbindung zu bringen suchte, ein Ausweg, zu dem auch spätere Katholiken gegriffen haben, obschon er mit den unzweideutigen Feststellungen der römischen Kirche unvereinbar ist. Das sonst sehr bedeutende Werk des Sixtus Senensis, das sich ein großes Ansehen erwarb, bewegt sich schon vielfach auf dem Gebiete der speziellen Einleitung, indem er bei den einzelnen Schriften argumentum, tempus und autor behandelt, ein Verzeichnis der biblischen Schriftstellen giebt und die bis dahin aufgestellten Ketzereien in betreff der Echtheit und des Wertes der Schriften zu widerlegen suchte. Die Reformatoren selbst haben die Einleitungswissenschaft nicht behandelt. Doch enthalten die exegetischen Werke Calvins viele Materialien für die spezielle Einleitung während Luther in seiner Bibelübersetzung zu der Frage nach dem Umfange des Kanons Stellung nahm, und in seinen bekannten Äußerungen über den geringen Wert einzelner kanonischer Schriften der wissenschaftlichen Behandlung der Kanon-Frage ein schwerwiegendes Problem vorlegte. Wichtig war noch die kleine Schrift von Carlstadt, De canonicis scripturis 1520, in der er die Überlegenheit des echt jüdischen Kanons geltend machte und die Kanonicität einer biblischen Schrift rein geschichtlich von ihrer Zugehörigkeit zum Kanon, und nicht von der Frage nach ihrem Verfasser abhängig sein ließ. Die auf die Reformationszeit folgende Periode hielt nicht, was jene reiche Zeit versprach. Das namentlich unter den Reformierten überhand nehmende starre Inspirationsprinzip mußte notwendig die zeitgeschichtliche Behandlung der einzelnen Schriften zu einer bedenklichen, oder wenigstens zu einer bedeutungslosen Sache machen. Ein charakteristischer Vertreter dieser Richtung ist der Holländer A. Rivetus († 1643), der in seiner Isagoge die Bibel als die Schrift definiert, quae a Deo tanquam speciali autore procedit, non tantum ad scribendum impellente, aut sententias offerente, sed etiam ordinem et verba suggerente. Folgerichtig beschäftigt er sich in seinem Buche gar nicht mit der speziellen Einleitung, sondern nur mit dem dogmatischen Begriffe der Schrift, mit dem Kanon, den Sprachen der Bibel, den Übersetzungen und den Prinzipien der Auslegung. Dagegen umfaßt innerhalb der lutherischen Kirche die von M. Walther († 1662) verfaßte Einleitung, die auf einer älteren Schrift des dänischen Bischofs Petrus Palladius († 1560) fußte, nicht nur den Kanon, sondern auch die einzelnen biblischen Bücher. Das Verhältnis zur Überlieferung ist aber hier dasselbe wie bei den strengen reformierten Theologen.

Aus dieser dogmatischen Ruhe wurden die Theologen durch die beginnende biblische Kritik aufgescheucht. Die jugendliche Kritik setzte am Alten Testamente und zwar zunächst an einem untergeordneten Punkte, der Textkritik, ein. Der reformierte Theolog Cappellus unterwarf den hebräischen Text einer methodischen Prüfung, deren Resultat war, daß der überlieferte Grundtext durchaus nicht als unfehlbar betrachtet werden kann. Ihm folgten im konfessionell polemischen Interesse zwei Katholiken, Morinus und etwas später der Oratorianer R. Simon († 1712). Des letzteren Histoire critique du V. T. wurde epochemachend für die alttestamentliche Einleitungswissenschaft nicht nur, weil der hebräische Text hier unter Benützung aller vorhandenen Hilfsmittel untersucht wird, sondern vor allem, weil unter den Bestrebungen des Verfassers, den sekundären Charakter des vorliegenden Textes nachzuweisen, die Textkritik in eine litterarhistorische oder „höhere“ Kritik übergeht. So behauptet Simon im ersten der drei Bücher, woraus das Werk besteht, daß der Pentateuch nicht durchaus ein Werk Mosis sein könne, und daß die übrigen geschichtlichen Bücher einer allmählichen Überarbeitung unterworfen gewesen seien. Innerhalb der Theologie bezeichnet dies Werk deshalb den Ausgangspunkt der Kritik des Pentateuchs und des Alten Testamentes überhaupt. Dagegen hatten schon früher zwei Philosophen das Alte Testament zum Gegenstande einer eingehenden und kühnen Kritik gemacht. Hobbes in seinem Leviathan (1651) stellte die Forderung auf, die Verfasser und die Abfassungszeiten der alttestamentlichen Schriften durch innere Kriterien ausfindig zu machen und gelangte auf diesem Wege zu mehreren, den traditionellen Angaben schnurstracks entgegenlaufenden Resultaten. Und Spinoza trug in seinem Tractatus theologico-politicus (1670) kraft einer merkwürdigen Intuition eine Reihe von Gedanken und Anschauungen über die alttestamentlichen Schriften und ihre Überlieferung vor, deren Richtigkeit die moderne Kritik in den meisten Fällen unterschrieben hat. Das Buch R. Simons fand, wie man erwarten konnte, zunächst lebhaften Widerspruch. Am entschiedensten zeigte sich der Widerstand bei den Katholiken, die sich nur einen Augenblick durch die konfessionelle

Polemik des Buches hatten blenden lassen, und bald entdeckten, daß hier Geister heraufbeschworen waren, die ihnen selbst gefährlich werden konnten. Das Buch wurde deshalb konfisziert, und bezeichnenderweise nur dadurch gerettet, daß eine neue Ausgabe in einem protestantischen Lande (Rotterdam 1685) erschien. Überhaupt trat der Protestantismus 5 bei dieser Gelegenheit in Übereinstimmung mit seinem wahren Wesen auf, indem protestantische Theologen nicht nur den Streit aufnahmen und mit geistigen Waffen führten, sondern auch in einzelnen ihrer Vertreter bereit waren, das Wahre in den Behauptungen Simons anzuerkennen. Besonders gilt dies von dem Amsterdamer Professor Clericus, der die polemischen Tendenzen Simons erfolgreich bekämpfte, aber auch seine Ergebnisse 10 auf protestantischen Boden verpflanzte. Sonst verhielten sich natürlich die meisten Protestanten streng ablehnend gegen eine derartige biblische Kritik und hatten in dieser Beziehung später das Glück, in Carpzov († 1767) einen Vertreter zu finden, dessen Gelehrsamkeit ihn befähigte den traditionellen Ansichten eine solche Fundamentierung zu geben, daß die Gegner gezwungen wurden, darauf Rücksicht zu nehmen.

15 In der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts wurden der biblischen Kritik von dem siegreich vordringenden Rationalismus alle Thüren geöffnet, besonders nachdem Semler für sie eingetreten war. Allerdings nahm die kritische Betrachtung des Alten Testaments jetzt eine höchst unsympathische Gestalt an. Man wollte die alttestamentlichen Schriften rein geschichtlich auffassen, war aber gleichzeitig absolut außer stande, sich in die alten 20 Zeiten zurückzuversetzen und sie in ihrer Kraft und Schönheit zu verstehen. Von dem, was der flache Rationalismus als echte Religion anerkannte, fand man nur wenig im Alten Testamente und dagegen allerhand, das man als thörichte Barbarei oder abgefeimten Betrug betrachten zu müssen glaubte. Gegen diese Verkennung wußte der sparsam vertretene Supranaturalismus, der mit den Gegnern viel zu geistesverwandt war, nichts wirksames 25 aufzustellen. Dann kam die Hilfe von einer anderen Seite, als Herder begann, das Alte Testament unter dem Gesichtspunkte einer Volkspoesie mit all der naiven Schönheit einer solchen aufzufassen. Diese ästhetische Betrachtung, deren heilsame Bedeutung für die damalige Zeit nicht hoch genug angeschlagen werden kann — vergleicht doch Goethe (in den Noten und Abhandlungen zum west-östlichen Divan) den Eindruck, den er von Herder 30 und Eichhorn in dieser Beziehung empfing, mit einem reinen orientalischen Sonnenaufgang — zeitigte für die Einleitungswissenschaft eine vielbewunderte Frucht in Eichhorns alttestamentlicher Einleitung, die eine Zeit lang alle andern Arbeiten verdunkelte, darunter auch die unvollendet gebliebene Einleitung seines Lehrers Michaelis. Von besonderem Werte ist bei Eichhorn die Behandlung des allgemeinen Teiles, während die Auffassung 35 der einzelnen Schriften, die er unter dem Gesichtspunkte einer hebräischen Nationallitteratur betrachtet, jetzt keine besondere Bedeutung mehr hat. Überhaupt konnte die damalige Kritik — abgesehen von der von Astruc entdeckten Quellenverschiedenheit im Pentateuch — nur wenige Resultate von bleibendem Werte aufweisen. An die Stelle unsicheren Tastens und geistreicher Einfälle setzte erst de Wette eine sichere und fruchtbare Methode, 40 indem er in seinen Beiträgen zur alttest. Einleitung an dem Beispiele der Chronik nachwies, wie die Litterarkritik mit der Geschichte in Verbindung gebracht werden müsse, um zu sicheren Resultaten zu gelangen. Eine teilweise Durchführung fanden diese Ideen bei H. Ewald, der zwar keine Einleitung geschrieben, aber einen großen Teil des exegetischen Stoffes in seiner Geschichte Israels und in seinen Kommentaren behandelt hat. 45 Da er indessen die meisten seiner Resultate mehr durch geniale Intuition als durch strenge Methode gefunden hat, haben die Neueren häufig zu de Wette zurückgreifen müssen, um sicher fortschreiten zu können. In diesen Untersuchungen drängte sich immer mehr die Pentateuchfrage in den Vordergrund, nachdem ungefähr gleichzeitig George, Vatke und (in Vorlesungen) Reuß die Hypothese aufgestellt hatten, daß ein bedeutender Teil des Gesetzes 50 zeitlich hinter die eigentlich prophetische Zeit zu stellen sei. Dieser Umschwung der Pentateuchkritik, über dessen Einzelheiten auf den Art. Pentateuch verwiesen werden muß, führte nämlich zu einer tiefeingreifenden Verschiebung in der Auffassung mehrerer anderer alttestamentlicher Schriften. Die auf diesem Wege gewonnene Gesamtanschauung, die zum großen Teile schon in Vatkes Biblischer Theologie vorgezeichnet liegt, hat besonders durch 55 Wellhausens Schriften eine außerordentliche Verbreitung gefunden. Ihr monumentales Denkmal in der eigentlichen Einleitungswissenschaft ist die zweite Ausgabe von Kuenens Historisch kritisch Onderzoek, ein Werk, in dem in der That alles erreicht ist, was durch eine unbestechliche, von einem wenig phantasievollen, aber ernsten und tiefen Geiste getragene Kritik erreicht werden kann. Sein formelles Gegenstück ist die geistreiche, durch 60 die feinste Kunst der Darstellung ausgezeichnete „Geschichte der heiligen Schriften Alten

Testaments" von Reuß, in welcher der Verfasser erst nach dem Verlaufe von beinahe einem halben Jahrhundert seinen Anteil an der neuen Wendung der Kritik geltend machte.

Neben diesen Vertretern einer durch keine Rücksichten gebundenen, zu immer neuen und radikal umbildenden Resultaten fortschreitenden Kritik treffen wir eine Reihe von isagogischen Werken, die sich das Ziel gesteckt haben, die Richtigkeit der traditionellen Angaben in betreff der Entstehung der alttestamentlichen Schriften zu verteidigen. Der hervorragendste Vertreter dieser Richtung ist Hengstenberg, der mit Ausnahme der späten Abfassung des Buches Koheleth kein einziges Resultat der sogenannten „negativen" Kritik zugeben wollte. So ungenügend seine und seiner Nachfolger Hävernicks und Keils Beweisführung auch vielfach ist, und so sehr man ein Verständnis für die gegnerischen Gedanken und Ziele bei ihnen vermißt, so darf doch nicht übersehen werden, daß eine solche energische Antikritik ein nicht zu unterschätzendes Glied der Entwickelung der Wissenschaft ist, und ebensowenig, daß namentlich Hengstenberg in seinem Kampfe mit der zu seiner Zeit herrschenden Kritik mehrere Auffassungen geltend machte, deren volle oder teilweise Richtigkeit von der neuesten Kritik offen anerkannt worden ist.

Zwischen diesen Extremen bewegen sich, bald dem einen, bald dem andern näher, die übrigen neuesten Einleitungswerke, von denen mehrere einen sehr hohen Wert besitzen. Insofern sie den Unterschied zwischen dem überzeugend Bewiesenen und dem noch Problematischen scharf betonen, was namentlich in der trefflichen Einleitung von Driver der Fall ist, empfehlen sie sich ganz besonders als Lehrbücher. Daneben haben sie meistens auch die Bedeutung, daß sie bestrebt sind, die als sicher anerkannten Ergebnisse der Kritik mit dem kirchlichen Offenbarungsglauben in lebendige Verbindung zu bringen. Die volle Lösung dieser Aufgabe kann aber, wie oben bemerkt wurde, nicht auf dem Gebiete der Einleitungswissenschaft selbst, sondern erst in den Disziplinen, die die Resultate der Einleitung verwerten, stattfinden. **F. Buhl.**

Einleitung in das Neue Testament. I. Geschichte der Disziplin. — Unter dem Titel einer „Einleitung in die göttlichen Schriften des Neuen Bundes" hat zuerst J. D. Michaelis (1750, 4. Aufl. 1789) so ziemlich dieselben Gegenstände und Forschungen zusammengefaßt, welche bis heute unter dem gleichen oder einem ähnlich lautenden Titel vorgetragen werden. Zugleich hat er anderes auszuscheiden wenigstens versucht, was früher entweder ausschließlich oder in Verbindung mit dem Stoff der neueren Einleitungswissenschaft unter demselben Namen dargestellt worden war. Wie die Sachen, welche Michaelis vortrug, seit langem Gegenstand gelehrter Forschung gewesen waren, so war auch der von ihm gewählte Name alt. Da derselbe nicht einen bestimmten Gegenstand wissenschaftlicher Forschung, sondern nur einen Zweck der Darstellung ausdrückt, so ist es begreiflich, daß man im Lauf der Zeiten sehr verschiedenes darunter verstanden hat. Schon Cassiodorius um 550 konnte den Mönchen von Vivarium eine ganze Reihe von Schriftstellern als introductores scripturae divinae empfehlen (instit. div. lit. c. 16): den Donatisten Tichonius oder Tyconius (de septem regulis ad investigandum et inveniendam intellegentiam scripturarum, Max. Bibl. Patr. Lugd. 1677, VI, 49—67; beste Ausg. von Burkitt, Texts and Studies III, 1, Cambridge 1894), den Augustinus (de doctr. christ. besonders l. III), den Griechen Adrianus (*εἰσαγωγὴ εἰς τὰς θείας γραφάς* ed. Goeßling 1887), den Eucherius von Lugdunum (formulae spiritalis intellegentiae und instruct. ad Salonium: lib. I de quaest. diff. V. et N. Ti, lib. II Hebr. nom. interpr. etc. ed. Wotke 1894) und den Afrikaner Junilius, welcher kurz vor Abfassung von Cassiodors Kompendium auf Grund von Vorträgen des Syrers Paul von Nisibis in Konstantiopel seine Instituta regularia divinae legis ausgearbeitet hatte (vgl. Th. Kihn, Theodor v. Mops. und Junilius als Exegeten, 1880; Text im Anhang S. 465—528). Cassiodor hätte mit gleichem Recht des Origenes *περὶ ἀρχῶν* (lib. IV, 1—27), vielleicht auch des Eusebius Cäs. *καθόλου στοιχειώδης εἰσαγωγή*, von welcher desselben *ἐκλογαὶ προφητικαί* nur einen Teil bilden (vgl. Lightfoot im Dict. of chr. biogr. II, 339), und die *κλείς* des Melito von Sardes nennen können. Durch Aufstellung hermeneutischer Regeln, welche nach dem Ausdruck des Tichonius dem Bibelforscher als claves et luminaria dienen sollten, gelegentlich auch durch Erklärung einzelner dunkler Redeweisen und besonders schwieriger Stellen wollten diese Werke zum Studium der Bibel anleiten. Das Bedürfnis, über den Ursprung, die geschichtlichen Veranlassungen, die nächsten Zwecke, die bisherige Geschichte der biblischen, insbesondere auch der neutestamentlichen Bücher sich und andere zu unterrichten, wurde nur wenig empfunden und fand, soweit es sich regte, unter anderen Namen und Formen seine Befriedigung.

Der Gegensatz sowohl gegen apokryphe Bücher unter apostolischem Namen als auch gegen häretische Parteien, besonders gegen die marcionitische mit ihrem abweichenden Kanon und gegen die montanistische, welche den Eintritt einer neuen über Christus und die Apostel hinausführenden Offenbarung behauptete und sofort auch die geschriebenen Weissagungen 5 ihrer Propheten als Urkunden dieser neuen Offenbarung gebrauchte, steigerte zwar in der katholischen Kirche am Ausgang des 2. und im Anfang des 3. Jahrhunderts das Bewußtsein von dem Wert derjenigen Schriften, welche sie aus apostolischer Zeit überkommen zu haben versicherte; aber mit dieser Versicherung war die Sache auch wesentlich abgethan. Jene fragmentarisch erhaltene Abhandlung von den zur kirchlichen Verlesung zuzulassenden 10 Büchern, welche wir den muratorischen Kanon nennen, veranschaulicht die Sachlage. Was man aus den neutestamentlichen Büchern selbst über ihren Ursprung und ihre nächste Bestimmung erfahren kann, wird nur zum geringsten Teil ausgehoben; es interessiert nicht sehr, da alles, was ein Paulus oder Johannes einzelnen Gemeinden aus bestimmten Veranlassungen geschrieben haben, doch von Haus aus auf die ganze Kirche, der es jetzt zur 15 Erbauung und Lehre dient, berechnet gewesen sein soll. Was man sonst noch an Nachrichten über die Entstehung einzelner Bücher besaß, war wenig und zum Teil in Schriften von höchst zweifelhafter Glaubwürdigkeit enthalten. Eine legendarische Nachricht über die Entstehung des 4. Evangeliums benutzt der muratorische Fragmentist nicht, um die Eigenart dieses Evangeliums zu erklären, sondern um die Behauptung der dogmatischen Gleich- 20 giltigkeit der Verschiedenheiten zwischen den einzelnen Evangelien zu begründen. In Bezug auf die Privatbriefe des Paulus, welche im Gottesdienst nicht weniger als die Gemeindebriefe gelesen werden, und in Bezug auf unechte Briefe des Paulus, welche davon ausgeschlossen sind, wird die kirchliche Übung durch Behauptungen gerechtfertigt. Wo das Urteil und die Praxis der Kirche noch schwankte, wie in Bezug auf eine Schrift des Petrus 25 und den Hirten des Hermas, wird in dem einen Fall nur der Dissensus konstatiert, im andern Fall ein Mittelweg vorgeschlagen. Zu historischen Nachforschungen gaben auch die Angriffe, welche das NT der Kirche während des 2. Jahrhunderts erfuhr, wenig Anregung. Marcion urteilte sehr scharf über die kirchlichen Evangelien und den kirchlichen Text der Briefe des Paulus; er hat aber die überlieferten Ansichten über die Verfasser, die Entstehungs- 30 zeit und die Bestimmung der neutestamentlichen Bücher keineswegs bestritten, sondern nur in ganz untergeordneten Punkten wie in Bezug auf die Titelüberschrift des Epheserbriefes der Tradition widersprochen. Auch der Widerspruch der sogenannten Aloger gegen die johanneischen Schriften (s. Bd I, 386), welchem in bezug auf die Apokalypse der Römer Cajus beipflichtete, beruhte nicht auf einer abweichenden Tradition, sondern durchaus auf dem 35 Urteil, daß diese Schriften ihres Inhalts wegen nicht wert seien, in der Kirche zu sein, und daher auch nicht von dem Apostel Johannes, sondern von einem bösen Ketzer aus der zeitlichen und örtlichen Umgebung des Johannes herrührten. Daher bleibt es auch zweifelhaft, ob Melitus Schrift über die Apokalypse und Hippolyts Apologie des Evangeliums und der Apokalypse des Johannes, sowie desselben Capita adversus Caium historische 40 Beweise für den johanneischen Ursprung der angefochtenen Bücher enthielten. Die erhaltenen Reste der letzteren Schrift bieten nichts dieser Art. Eher schon mag man die Anfänge historischer Kritik in dem Versuch des Dionysius von Alexandrien finden, unter formeller Anerkennung der kanonischen Würde der Apokalypse ihre Abfassung durch den Apostel Johannes zu bestreiten. Einen wirsamen Anstoß zu kritischen Erwägungen hatten 45 schon vorher die Differenzen zwischen den verschiedenen Landeskirchen in Bezug auf den Umfang des NTs gegeben, welche zuerst Origenes zum Gegenstand einer zusammenhängenden Reflexion machte. Man konnte sich nicht mehr bei dem Erbe der lokalen Tradition beruhigen, seitdem man im regeren Verkehr mit anderen Kirchen erfahren hatte, daß z. B. der Hebräerbrief, welchen die Alexandriner als paulinisch überliefert bekommen hatten, 50 in anderen orthodoxen Kirchen wenig bekannt und in den meisten nicht als paulinisch und kanonisch anerkannt war, oder daß der Hirte des Hermas in manchen Kirchen sein früheres Ansehen eingebüßt hatte, während er es in anderen noch behauptete. Das Bedürfnis zu komparativer Kritik der kirchlichen Überlieferung und die aus Anlaß solcher Erwägungen entstandene Begriffsbildung vererbte sich von Origenes auf den paläftinensischen 55 Zweig seiner Schule. Eusebius benutzt seine Studien in der altkirchlichen Litteratur zu einer umfassenden Sammlung der älteren Zeugnisse für und gegen das Ansehen der nicht unbestrittenen Bestandteile des NTs und erwarb sich durch deren Mitteilung in der Kirchengeschichte ein Verdienst um die Geschichte des Kanons, wenngleich seine Absicht, gewisse Wünsche in Bezug auf Abgrenzung des Kanons verwirklichen zu helfen, die Objektivität 60 seiner Mitteilungen vielfach getrübt hat. Außerdem bewahrte er durch Mitteilung in ver-

schiedenen Werken (Hist. eccl., Demonstr. evang., Theoph., Quaestt. ev.) so ziemlich alles, was an älterer Überlieferung über den Ursprung auch der allgemein anerkannten Bücher vorhanden war. In seine Fußtapfen trat Hieronymus, ohne, abgesehen von wenigen Reflexionen über die Differenzen zwischen morgen- und abendländischem Kanon und den Mitteilungen über das Hebräerevangelium wesentlich neues hinzuzufügen. Die dogmatischen 5 Kämpfe des 4. und der nächstfolgenden Jahrhunderte dämpften den ohnehin schwachen Trieb nach geschichtlichem Verständnis und Kenntnis der Geschichte des NT. Auch die vergleichsweise ernsthaften Bemühungen der antiochenischen Schule änderten daran nichts. Wenn Chrysostomus über Unbekanntschaft der Gemeinde mit der Apostelgeschichte klagte (Hom. 1 in Acta Montfaucon IX, p. 1), so zeigen uns die Einleitungen Theodors und Theo- 10 dorets zum Epheserbrief, wie wenig dieses nächstliegende Mittel historischer Belehrung über die Ursprungsverhältnisse der apostolischen Schriften selbst in den litterarisch thätigen Kreisen benutzt wurde. Von da an pflanzte man bei Griechen und Lateinern nur notdürftig fort, was frühere Zeiten gefunden hatten, und zwar hauptsächlich in dreierlei Form: 1. in Vorreden zu Kommentaren und Catenen, 2. in den hiermit meist sehr ähnlichen 15 *ὑποθέσεις*, argumenta, praefationes etc. zu den einzelnen Schriften oder größeren Gruppen derselben in Bibelhandschriften, 3. in *συνόψεις* d. h. zusammenfassenden Übersichten über Anordnung, Inhalt und Entstehung der biblischen Bücher. Über diejenigen unter dem Namen des Chrysostomus und des Athanasius vgl. Zahn, Gesch. des neutestamentlichen Kanons II, 226—230; 302—318; E. Klostermann, Analekta zur Septuaginta, 20 1895, S. 77—112; Robinson, Euthaliana, 1895, p. 106—120. Außerdem sind hier die isagogischen Arbeiten des Euthalius in Ehren zu nennen, über welche Robinson a. a. O. Licht zu verbreiten angefangen hat vgl. ThLB 1895 Nr. 50. 51.

Ueber diese unfruchtbaren Anfänge eines geschichtlichen Wissens um die neutestamentlichen Schriften ist das griechische Mittelalter so wenig hinausgekommen, wie das lateinische 25 über Hieronymus. Unmittelbar bewirkte auch weder das Wiederaufleben der klassischen Studien noch die Reformation eine Änderung. Die Werke der Katholiken Santes Pagninus (Isag. ad ss. litt. lib. I und Isag. ad myst. s. s. sensus ll. XVIII. Lugd. 1536) und Sixtus von Siena (Biblioth. sancta. Ven. 1566), die der Clavis des M. Flacius (Basil. 1567) angehängten Traktate, die Isagoge s. introductio generalis 30 ad s. s. V. et N. Ti (Lugd. Bat. 1627) des A. Rivetus enthielten neben mancherlei Erörterungen über Theorie und Geschichte der Auslegung, über Originalsprache und Versionen, über kanonische und apokryphe Bücher, vor allem auch dogmatische Auseinandersetzungen über die Inspiration, über das Verhältnis von Schrift und Tradition und dergleichen mehr, was daneben auch in besonderen meist polemischen Werken und in Gesamt- 35 darstellungen des theologischen Systems zur Sprache kam. Zur Herausbildung einer geschichtlichen Wissenschaft vom NT gaben die textkritischen Studien den ersten wirksamen Anstoß. Wie dieselben zuerst auf dem Gebiete des ATs durch L. Cappellus und J. Morinus bedeutende Förderung erfuhren, so hat auch R. Simon, auf den Arbeiten jener fußend, seine Kritische Geschichte des Alten Testamentes schon mehrere Jahre vorher ge- 40 schrieben, ehe er durch die Herausgabe der viel umfangreicheren, Histoire critique du N. Testament (Rotterdam 1689—1693; vol. I hist. cr. du texte, vol. II hist. cr. des versions; vol. III hist. cr. des principaux commentateurs) der Begründer der neutestamentl. Einleitungswissenschaft wurde. Unter der Kritik, nach welcher er seine Geschichte benennt, versteht Simon nichts anderes, als die auf Herstellung des ursprüng- 45 lichen T e x t e s gerichtete Arbeit (Hist. crit. du texte, préf.); und eine aus den Urkunden geschöpfte Geschichte wollte er geben im Gegensatz sowohl zu der Berufung der Protestanten auf ihren esprit particulier d. i. das Zeugnis des hl. Geistes, als auch zur scholastischen Behandlung, welche bei mangelhafter Kenntnis des Altertums dem Christentum als einer auf Thatsachen gegründeten Religion und den biblischen Büchern als den 50 Urkunden von jenen Thatsachen nicht habe gerecht werden können. Aber zum Zwecke der Herstellung des neutest. Textes sollte die Geschichte desselben nicht nur soweit verfolgt werden, als sie in Hss. und alten Versionen vorliegt, sondern bis zu seinem Ursprung, bis zur Entstehung der einzelnen Bücher. Die Fragen nach der Abfassungszeit, nach den Personen und Zwecken der Verfasser, nach der ursprünglichen Sprache (Matthäus und 55 Hebräerbrief), nach dem Verhältnis der kanonischen Bücher zu ihren apokryphen und häretischen Doppelgängern werden daher ausführlich beantwortet. Freilich brachte es der deutlich ausgesprochene Zweck Simons, welchen Lücke (Vorrede zu Schleiermachers Vorlesungen über Einleitung, WW Bd 3, p. III) und Baur (Theol. Jahrbb. 1850, S. 493 f.) sonderbar verkannt haben, mit sich, daß vieles weggelassen wurde, was in eine Entstehungs- 60

geschichte des NTs hineingehört, weil es „im Text nichts ändert" (Hist. du texte p. 158) oder weil es „mehr einem Schriftausleger als einer kritischen Geschichte des Textes obliegt" (p. 171); andererseits führte der Gegensatz gegen die starre Inspirationslehre der Protestanten, gegen die Halbheit der Socinianer und Arminianer und gegen den blinden 5 Eifer der Jansenisten mancherlei Abschweifungen herbei; und auch ohne so deutliche Veranlassung wird eine ausführliche Apologie der neutestamentlichen Schriftsteller rücksichtlich ihrer Benützung des ATs (c. 20—22, p. 231—271), eine lange Abhandlung über Inspiration (c. 23—25, p. 272—303) und eine treffliche über Stil und Sprache des NT (c. 26—28, p. 303—335) gegeben. Aber ein unter bestimmtem Gesichtspunkt ent- 10 worfener, mit bedeutenden selbsterworbenen Mitteln und großem wissenschaftlichen Ernst durchgeführter Versuch, die gegenwärtige Gestalt des NTs aus seinem Ursprung und seiner bisherigen Geschichte zu begreifen, war gemacht. Vgl. E. Reuß, in RE. XIV[3], 257—263.

J. D. Michaelis hatte Grund, sich in der Vorrede von 1750 gegen den Schein zu verwahren, als ob er nur einen Auszug aus Simon gebe. Nur für die Textkritik war 15 inzwischen durch Mill und Bengel, auch durch Wetstein, dessen Ausgabe den Prolegomenen (1730) freilich noch nicht gefolgt war, bedeutendes geschehen. Im übrigen fußte Michaelis' Werk in seiner anfänglichen Gestalt ganz auf Simon. Originell war auch nicht die Verwendung des alten Namens der Einleitung. Schon Gottl. Carpzov hatte die Untersuchungen über die einzelnen Bücher des AT als Introductio ad libros can. bibl. 20 V. Ti erscheinen lassen (I. Bd 1714, mit neuem Titelblatt zugleich mit II. Bd 1721), während er daneben nach dem Vorgang des L. Cappellus (1650) und anderer unter dem Titel Critica sacra V. Ti (1728) die das ganze AT betreffenden isagogischen Materien behandelte. Neuerdings hatte auch G. Hofmann des J. G. Pritius seit 1704 schon dreimal aufgelegte Introductio in lectionem N. Ti zeitgemäß umgestaltet, indem er dem 25 ursprünglich ganz überwiegend auf den historischen und chronologischen Inhalt des NTs bezogenen Werk eine ausführliche Rechtfertigung des Kanons gegen die effrenata audacia Deistarum et Antiscripturariorum einverleibte (1737, nochmals 1764). Durch diesen Gegensatz gegen „die starken Geister" ließ sich auch Michaelis bestimmen, dem Beweis für die Inspiration mehr Platz einzuräumen, als es der Eingang der Vorrede vermuten ließ: 30 „Wer die Schriften, die wir das NT nennen, leicht und gründlich verstehen will, der braucht noch außerdem, was in den gewöhnlichen Schrifterklärungen gesagt wird oder auch vermöge ihres Endzweckes gesagt werden kann, einige allgemeine Nachrichten von der Geschichte und den Absichten dieses göttlichen Buches". Der wissenschaftliche Rückschritt hinter Simon ist hier unverkennbar. Aber der große Erfolg, welchen Michaelis mit seinem 35 anfänglich schlecht geordneten und aus buchhändlerischen Gründen sehr lückenhaften Buche gewann, beruhte auch gar nicht auf der angemessenen Befriedigung des genannten Bedürfnisses, sondern auf der vorsichtigen, dem Zeitgeschmack zusagenden, manche Sorge vorläufig beschwichtigenden Art, womit er die Göttlichkeit der solange für göttlich gehaltenen Schriften wahrscheinlich zu machen suchte. Wahrscheinlich ist die Inspiration „der meisten 40 BB. des NT nicht allein oder hauptsächlich deswegen, weil die alte Kirche sie dafür ausgab, sondern weil sie von Aposteln geschrieben sind" (S. 287), und weil es glaubhaft ist, daß die Apostel, welchen für ihre mündliche Verkündigung wörtliche Inspiration verheißen war, bei Abfassung ihrer viel wichtigeren Schriften keines geringeren Beistandes des heil. Geistes gewürdigt worden seien (S. 17). Dazu kommt in Bezug auf alle BB., welche 45 Weissagungen enthalten (1 Ti, 2 Th, Apk), ein aus der Erfüllung zu gewinnender Beweis (S. 309 ff.). Nur die Schriften der Apostelschüler, an denen aber auch keine Glaubensartikel hängen, müssen sich mit dem Zeugnis der alten Kirche begnügen (S. 331). An Umfang wie an gelehrtem Gehalt nahm das Werk bis zur 4. Auflage (1788) gewaltig zu; der Standpunkt blieb der eines sehr rationalen Supranaturalismus. Die Polemik 50 gegen die „Widersacher der Lehre Christi", welche später nur noch „Zweifler" heißen, wurde milder; die Inspiration der historischen Bücher fallen zu lassen, erschien vorteilhaft (4. Aufl. S. 78 f.); und auf die Inspiration der nichtapostolischen BB., zu welchen jetzt auch der Hebräerbrief zu gehören scheint, wurde, wenngleich in „untersuchendem und zweifelndem Ton", verzichtet (S. 93). Während Michaelis früher einen guten Teil der altprotestan- 55 tischen Argumente für die Inspiration stillschweigend unterdrückt hatte, erklärte er jetzt offen, daß „ein innerlich gefühltes Zeugnis des hl. Geistes", welches er in seinem Leben nie gefühlt habe, die Sache ebensowenig entscheiden könne, als das Zeugnis der Kirche (S. 81). Die Bewegungen, welche inzwischen J. S. Semler, teilweise im Anschluß an Simon, dessen Gesch. des Textes und der Versionen, übersetzt von Cramer (1776—1789), 60 er mit Vorrede und Anmerkungen ausstattete, und von anderer Seite die Wolffenbütteler

Fragmente hervorgerufen hatten, waren nicht spurlos an Michaelis vorübergegangen. Aber es war nicht nur der anders gebildete Geschmack, welcher ihn und andere trotz gleichen Abfalles von der Orthodoxie und gleichen Gegensatzes gegen den Naturalismus abhielt, auf Semlers stets formlos und unfertig in bandwurmartig sich fortpflanzenden Schriften vorgetragene Ideen einzugehen. Das Abschreckende lag auch nicht hauptsächlich in der 5 Abenteuerlichkeit mancher Hypothesen des Neueres, sondern in dem durchaus neuen Ausgangspunkt der von Semler angestrebten Kritik. Das Charakteristische derselben, was für Semler selbst das Wichtigste war, war die Unterscheidung des Wortes Gottes, welches die „zu innerer geistlicher Ausbesserung dienenden" Lehren enthält, und der hl. Schrift, in welcher jenes nur sporadisch sich findet (Abh. von freier Unterſ. des Canon I, 21 ff., 48, 10 131, besonders aber das Dedikationsschreiben). Einen geschichtlichen Beweis dafür, daß etwas Gottes Wort oder inspiriert sei, giebt es nicht (a. a. O. I, 28). „Der einzige Beweis, der einem aufrichtigen Leser ein ganzes Genüge thut, ist die innere Ueberzeugung durch Wahrheiten, welche in dieser hl. Schrift (aber nicht in allen Teilen und einzelnen Büchern) angetroffen werden; welches man sonst, kurz zu reden, mit einer biblischen, etwas 15 undeutlichen Redensart das Zeugnis des hl. Geistes in dem Gemüte des Lesers genannt hat" (II, 39). Freilich ist dieser Beweis an sich kein gemeingiltiger, da dem einen etwas noch förderlich sein kann, worüber der andere hinaus ist. Aber es giebt Schriften, von denen ihres rein äußerlichen Inhaltes wegen nicht abzusehen ist, wie sie jemals den Zweck des Wortes Gottes haben erfüllen können; und es giebt andere, in Bezug worauf man 20 das allgemeine Zugeständnis von der Schädlichkeit und Irrigkeit ihres Inhaltes fordern und daher schon jetzt die Beseitigung aus dem Kanon beantragen darf (Vorrede zu der „christlichen freien Unterſ. über die sog. Offenbarung Jo aus der nachgelassenen Hs. eines fränk. Geistl." 1769 und alles, was Semler über die Apk gesagt hat). Dasselbe Recht, das die alte Kirche gebrauchte, indem sie für den öffentlichen kirchlichen Gebrauch einen 25 Kanon, d. h. ein Verzeichnis von Vorlesebüchern aufstellte, welches sodann die Reformatoren durch ihre Ablehnung der Apokryphen des AT und Luther durch seine abschätzigen Urteile über mehrere BB. des NT für sich beanspruchten, ist der Kirche unveräußerlich; und es ist Pflicht der Theologen, durch ihre Kritik der altkirchlichen scriptura s. entsprechende Maßregeln, z. B. die Ersetzung des AT durch einen kurzen Auszug aus dem- 30 selben herbeizuführen, „wenn anders es uns Protestanten ein Ernst ist, die christliche Religion auch in Absicht ihrer äußerlichen Ausbreitung immer mehr zu erleichtern und zu befördern" (Abh. v. fr. Unterſ. III, 30; vgl. II, 14 und die Briefe der Zweifler II, 521 ff.). Wenn man die litterarische Kritik auf dem Gebiete des NT mit Semler beginnen läßt, sollte man nicht vergessen, daß alle kritische Arbeit Semlers von dem ange- 35 gebenen praktischen Zweck und von jenem dogmatischen Ausgangspunkt beherrscht war. Die gelehrten Mittel des unermüdlichen Mannes waren und blieben dürftig schon wegen der unbeschreiblichen Zersplitterung seiner Arbeitskraft und lassen sich nicht entfernt vergleichen mit denjenigen der deutschen, geschweige denn der französischen, englischen und niederländischen Theologen des 17. Jahrhunderts. Man kann auch nicht sagen, daß 40 Semler auf die Entwicklung der neutestamentlichen Einleitung sofort einen erheblichen Einfluß geübt habe. Sie bewegte sich in der durch Michaelis vorgezeichneten Bahn wenigstens in Deutschland fort. Während der Engländer Horne noch 1818 in seiner A und NT umfassenden Einleitung neben ausführlichen Abhandlungen über Offenbarung, Schrift, Inspiration (Bd 1) den ganzen Bd 3 der biblischen Geographie und sonstigen 45 Antiquitäten widmete, blieben diese Gegenstände ausgeschlossen von den deutschen Werken von Hänlein (1794), J. E. Chr. Schmidt (1804), Eichhorn (Bd 1—3, 1804—1814, 2. Aufl. 1820; Bd 4—5 1827), Hug (1808 2 Bde 1808, 4. Aufl. 1847), Berthold (1812), De Wette (1826). Wenn Schmidt, dem Vorgang von L. Bauer auf dem alttestamentlichen Gebiete (1794) folgend, seiner Einleitung das seitdem sehr verbreitete Attribut „historisch 50 kritisch" gab und dies noch durch den Nebentitel „Kritische Gesch. der neutest. Schriften" erläuterte, so wollte er möglichst ausdrücklich die von Michaelis auch in den späteren Auflagen noch festgehaltenen dogmatischen und apologetischen Erörterungen fernhalten. Ein fernerer Unterschied der genannten Werke von Michaelis bestand darin, daß das bei Simon obwaltende Verhältnis von Textkritik und kritischer Untersuchung des Ursprunges der BB., 55 welches bis dahin in unverhälnismäßiger Ausführlichkeit der textkritischen Belehrungen nachgewirkt hatte, einigermaßen umgekehrt wurde. Nächst Eichhorn, der durch seine Urevangeliumshypothese die noch immer nicht geschlossene Reihe umfassender Versuche, das Verwandtschaftsverhältnis der drei ersten Evangelien zu erklären, eröffnete, verdient aus dieser Zeit besonders Hug hervorgehoben zu werden, der in einer bis heute unübertroffenen 60

Weise selbstständige Forschungen auf den meisten einschlagenden Gebieten und ein lebendiges Wissen auch um diejenigen Dinge, die er von anderen gelernt hatte, durch geschmackvolle Darstellung zu einem wenigstens scheinbaren Ganzen zu verbinden verstand. Andererseits zeigt dieses Werk besonders deutlich, wie sehr es der einmal eingebürgerten Disziplin
5 an einheitlicher Gestaltung fehlte. Es zerfällt in zwei völlig gesonderte Teile: in die auf Textkritik hinauslaufende Geschichte des NT als eines Ganzen (Kanon, Hss., Versionen) und die Untersuchung der Verhältnisse, unter welchen die einzelnen BB. entstanden sind. Daß die Einleitung einer Umgestaltung bedürfe, hatte Schleiermacher schon 1811 erklärt (Kurze Darstell. des theol. Stud. § 144, S. WW I, 60) und während der ihm nächst-
10 stehende Isagogiker De Wette ausdrücklich anerkannte, daß die übliche Zusammenstellung von Vorkenntnissen zu einer richtigen Ansicht und Behandlung der Bibel als bibl. Einleitung eines wahren wissenschaftlichen Prinzips und notwendigen Zusammenhanges entbehre (Einl. in das AT § 1, 1817), versuchte Schleiermacher wenigstens in mündlichem Vortrag (WW 8. Bd, 1845) eine angemessene Begrenzung und Anordnung des Stoffes, indem er
15 vom Namen der Einleitung und von der Vergleichung mit den Prolegomenen zu anderen Schriften des Altertums ausging (S. 8). Nach Ausscheidung von allerlei, was entweder schon in anderen anerkannten Disziplinen seinen gesicherten Ort hat, oder als Resultat des Studiums des NT von der Einleitung in dasselbe ausgeschlossen bleiben muß, ergiebt sich als deren eigentümliche Aufgabe, den gegenwärtigen Leser auf den Standpunkt der ersten
20 Leser zu versetzen. Da aber das NT als eine Sammlung verschiedener Schriften vorliegt, so gilt es zunächst durch eine Geschichte dieser Sammlung und ihres Textes den Standpunkt der ersten Besitzer der Sammlung zu erreichen. Neben diesen allgemeinen Teil tritt als ein zweiter die Untersuchung des Ursprunges der einzelnen BB.; denn um diese so zu verstehen, wie ihre Verfasser sie verstanden wissen wollten, muß man sich diejenige
25 Bekanntschaft mit den geschichtlichen Verhältnissen, unter welchen sie geschrieben wurden, mit den Personen ihrer Verfasser u. s. w. erwerben, deren Besitz den ersten Lesern das Verständnis möglich machte. An diesen speziellen Teil empfiehlt es sich aber auch die Untersuchung der geistigen Atmosphäre und des Vorstellungskreises, woraus das NT hervorgegangen ist, anzuschließen; denn es verhält sich damit verschieden in Bezug auf die
30 einzelnen Gruppen der BB. (S. 15, 16 f. 31). Sieht man von diesem letzten durch Schleiermacher nur angedeuteten Teil ab, so gibt er eine Geschichte des NT, welche sich jedoch, vom unmittelbar Gegebenen ausgehend, rückwärts bis zum Ursprung bewegt und in der Anordnung des speziellen Teils hauptsächlich durch Zweckmäßigkeitsgründe bestimmt ist. Mehr aus der Natur der Sache ergaben sich die Anträge auf geschichtliche Behand-
35 lung, welche A. Credner, H. Hupfeld und E. Reuß stellten. Zwar Credner wiederholte scheinbar nur den von Schmidt im Nebentitel ausgedrückten Gedanken, indem er unter Beibehaltung der herkömmlichen Namens die Einleitung als die Geschichte des NT definierte (Einl., 1836, I, S. 2). Aber indem er an die Stelle der einzelnen Schriften, deren Geschichte Schmidt schreiben wollte, das einheitliche NT setzte, begründete er die
40 Möglichkeit, auch sehr Fernliegendes in die geschichtliche Darstellung hereinzuziehen und so einzuteilen: 1. Geschichte der Einl. in das NT, 2. Gesch. der Entstehung der neutest. Schriften, 3. Gesch. der Sammlung oder des Kanons, 4. Gesch. der Ausbreitung oder der Übersetzungen, 5. Gesch. der Erhaltung oder des Textes, 6. Gesch. des Verständnisses oder der Auslegung. Zu zusammenhängender Ausführung gelangte durch Credner selbst nur
45 der 1. u. 2. Teil; für den 3. Teil lieferte er wertvolle Vorarbeiten (Beiträge zur Einl. 2 Bde 1832. 1838; Zur Gesch. des Kanons 1847). Erst nach seinem Tode erschien seine „Gesch. des neutest. Kanon" herausgeg. von G. Volckmar, 1860. Aber gerade an dem, was Credner selbst noch in fertiger Ausarbeitung geboten hat, an der vergleichenden Untersuchung der einzelnen BB. und der dieselbe betreffenden Überlieferung, worin er im wesent-
50 lichen der Reihenfolge des Kanons nachging, wurde das Recht auf den Namen einer Entstehungsgeschichte dieser BB. nicht deutlich. Für ein geschichtliches Verständnis litterarischer Erscheinungen scheint es wesentlich zu sein, daß die Darstellung dem geschichtlichen Werden und der zeitlichen Abfolge der auf einem gemeinsamen Boden entstandenen litterarischen Produktion nachgehe, wenn anders eine zusammenhängende Entwickelung die betreffende
55 Litteraturgruppe durchzieht oder mit anderen Worten eine geschichtliche Darstellung ihrer Entstehung möglich ist. Daher schuf Reuß etwas neues, als er (1842) im wesentlichen nach dem Schema Credners eine wirkliche „Geschichte der hl. Schriften Neuen Testaments" (1842, 6. Aufl. 1887) von ihrer Vorgeschichte in der litteraturlosen Anfangszeit der Kirche bis zur Behandlung derselben in der Theologie der Gegenwart schrieb. Die Kunde vom
60 Erscheinen dieses Werkes bestimmte endlich auch Hupfeld, seine schon früher kurz angedeutete

kritische Stellung zur herkömmlichen Behandlung der Sache in der Abhandlung „Über Begriff und Methode der sog. bibl. Einl." (1844) ausführlich zu begründen und mit besonderer Beziehung auf das AT die Forderung zu wiederholen, daß die sog. Einleitung fortan als Geschichte der hl. Schriften A und NTs oder der biblischen Litteratur behandelt und unter diesem Gesichtspunkt bis zur Gegenwart herabgeführt werde. Diese Forderung fand vielseitige Zustimmung, wie Reuß' anziehend geschriebenes Buch bedeutende Verbreitung. Während Guericke seine „historisch kritische Einleitung in das NT" (1843) zu einer „Gesamtgeschichte des NTs" (1854) umarbeitete, schloß sich eine anonyme Abhandlung „Über Begriff und Methode der sog. bibl. und insbesondere der alttestament. Einl." (Protest. u. Kirche 1854, Bd 28, S. 133—190) mit neuen triftigen Gründen dem Protest gegen den herkömmlichen Namen der Disziplin an (S. 138), stimmte der Aufstellung des geschichtlichen Prinzips durchaus zu und zeigte, wie „die Geschichte des alttestament. Schrifttums" (S. 143) viel entschiedener, als es das Schema Hupfelds verriet, von diesem Prinzip aus zu gestalten sei (S. 146 ff.), forderte aber auch andererseits, daß der durch Hupfeld von der geschichtlichen Betrachtung ausgeschlossene göttliche Charakter der Schriften in dieselbe hineingezogen werde. An diesen Vorgänger erinnert R. Graus „Entwicklungsgeschichte des neutest. Schrifttums" (1871), freilich mehr äußerlich durch den Titel; denn der Darstellung selbst ist die der wirklichen Entwicklungsgeschichte dieser Litteratur nicht entsprechende Einteilung in eine episch-kerygmatische, eine lyrisch-epistolische und eine dramatisch-prophetische Klasse zu Grunde gelegt. Andererseits fehlte es nicht an Widerspruch gegen die Forderung geschichtlicher Behandlung. Um zu schweigen von den wenig faßbaren Bemerkungen Rudelbachs (ZlThK, 1848, S. 49 ff.) und von der Versicherung Lückes, die auf jedem anderen Gebiete menschlichen Wissens als die einfache Umkehr des selbstverständlich Richtigen gelten würde, daß die Kritik der h. Bücher der wesentliche, eigentlich wissenschaftliche Zweck ihrer Geschichte sei (Vorrede zu Schleiermachers Vorll. über Einl. 1846, p. XII), so entwickelte F. Baur (Theol. Jahrbb. 1850, 4. H.; 1851, 1.—3. H.) aus dem Umstand, daß die bibl. Einleitung thatsächlich mit den kanonischen Schriften des A. und NTs sich befasse (1850, S. 466, 478), die Definition der Einl. als „der Wissenschaft, welche den Ursprung und den ursprünglichen Charakter der kanonischen Schriften untersuchen solle" (S. 468), oder kürzer im Anschluß an Lücke als der „Kritik des Kanons" (S. 474, 475, 483). Sie habe die Fragen zu beantworten, „welche Schriften des Kanons kanonisch sind, mit welchem Recht jedes Buch des Kanons seine Stelle in demselben einnimmt, und ob sich alle jene Begriffe, die man mit dem Kanon zu verbinden gewohnt ist, auch geschichtlich rechtfertigen lassen" (S. 466 f.). Es wird hier die Kritik in einen so bestimmten Gegensatz nicht sowohl zum geschichtlichen Faktum des Kanons als vielmehr zu den damit verbundenen ungeschichtlichen Vorstellungen, zum kirchlichen Dogma von der heil. Schrift gestellt, und es wird der mit diesen Schriften herkömmlich verbundene dogmatische Begriff so geradehin als das Objekt der zur Wissenschaft der Kritik erhobenen Einleitung bezeichnet (1851 S. 314), daß diese Disziplin wieder völlig aus dem Gebiet der historischen Wissenschaften herauszufallen scheint. Die Anwendung historischer Mittel zur Erreichung ihres Zweckes entkleidet sie ebensowenig ihres dogmatischen Charakters, als die Anwendung ebensolcher Mittel in den älteren Darstellungen, welche ausgesprochenermaßen auf die Verteidigung der Göttlichkeit der kanonischen Schriften gerichtet waren. Nur in sehr weiter Ferne eröffnet uns Baur die Aussicht, daß die Kritik nach Reinigung oder Zerstörung des Dogmas den wirklichen Ursprung des Kanons und seiner Bestandteile, sei es auch nur den ideellen, nicht den äußerlich geschichtlichen, herausstellen werde (1850 S. 481 f.). Im Anschluß an diese „durchschlagende Betrachtungsweise" Baurs definierte Holtzmann (ThStK 1860, S. 412) die Einleitung als „diejenige Disziplin, welche die dogmatischen Begriffe, die wir als evangelische Theologen von den sog. kanonischen Schriften des A und NTs haben, zu vermitteln und ins rechte Verhältnis zu setzen hat mit den derzeitigen sicheren Resultaten der historischen Kritik, welcher jene Schriften als litterarische Erscheinungen jedenfalls unterworfen sind." Während es hiernach scheint, als habe es die Einleitung gar nicht mit der Ausübung der historischen Kritik und der Herstellung sicherer Resultate solcher Kritik zu thun, sondern nur die als sicher angenommenen Resultate derselben einer anderen nicht näher bezeichneten Disziplin zu entlehnen und für die Dogmatik zu verwerten, so erfährt man gleich darauf, daß die Einleitung in ihrem speziellen Teile jedes einzelne Buch für sich zu betrachten und die betreffenden Resultate der historischen Kritik besonnen abzuwägen habe (S. 413), was ja ohne erneute Anwendung derselben Kritik nicht geschehen kann. Infolge des Widerspruches von Hupfeld (StK, 1861, S. 3—28) wollte Holtzmann vollends „alle und jede dog-

matische Besprechung aus der Disziplin ausgeschlossen" wissen (Die synopt. Evv. 1863 Vorrede p. IX). Nur daran wurde festgehalten, daß der aus der Dogmatik entlehnte Begriff des Kanonischen das die Einleitung als besondere Disziplin vorläufig aufrechterhaltende Prinzip sei.

5 Mehr als diese methodologischen Fragen haben die materiellen Erörterungen über den Ursprung der meisten Schriften des NTs während der letzten Jahrzehnte Interesse und Kraft in Anspruch genommen. Zunächst war es die seit Lessing und Herder, Griesbach, Storr und Eichhorn nicht wieder von der Tagesordnung verschwundene Evangelienfrage, an deren gründlichere Erledigung D. Strauß' Leben Jesu (1835) in aufregender Weise 10 mahnte. Eine Geschichte der seitdem hierüber gepflogenen Verhandlungen, deren Ergebnis zu sein scheint, daß jeder als ausgemacht annimmt, was ihm gutdünkt, liegt jenseits der Grenzen dieses Artikels. Es sei nur bemerkt, daß die meisten seitherigen Lösungsversuche in weiterer Ausführung und mannigfaltiger Kombination früher ausgesprochener Ideen bestanden, und daß zwar regelmäßig an die altkirchlichen Überlieferungen über den Ursprung 15 der Evangelien angeknüpft wurde, daß aber niemand dem Gesamtbestand dieser Überlieferungen sei es durch Anerkennung ihrer Wahrheit, sei es durch befriedigende Erklärung ihrer Irrtümer gerecht geworden ist. Großartiger jedenfalls als alles, was in dieser Richtung geschehen ist, und noch immer in mancher Beziehung bestimmend für die gegenwärtige Sachlage ist der Versuch Baurs gewesen, die gesamte Geschichte des apostolischen und nach- 20 apostolischen Zeitalters und seiner Litteratur unabhängig von aller gelehrten und kirchlichen Tradition auf Grund der vier von ihm als echt anerkannten paulinischen Briefe (Ga, 1 und 2 Ko, Rö) und der Apokalypse als eines Werks des Apostels Johannes neu zu konstruieren. Nachdem Baur in seiner Abhandlung über „die Christuspartei in Korinth" (Tüb. Zeitschr. für Theol. 1831) seine Auffassung vom Gegensatz des Paulus und der 25 Urapostel als einem fundamentalen, die kirchliche Entwickelung auf langehin beherrschenden dargelegt hatte, ging er mit der Schrift über „die sog. Pastoralbriefe des Paulus" (1835), worin er an Schleiermachers Kritik des ersten Timotheusbriefes (1807) anknüpfte, zur ausführlichen Kritik der einzelnen BB. über; und noch ehe er diese und andere Einzeluntersuchungen in seinem „Paulus" (1845; 2. Aufl. 2 Bde 1866. 67) zusammenfaßte, 30 begann er seine Methode auch auf die Evangelien anzuwenden (Theol. Jahrbb. 1844, zusammengefaßt in den „Krit. Untersuchungen über die kanon. Evv." 1847). Während Baur und seine bald zahlreichen Schüler, welche teils einzelne Punkte monographisch bearbeiteten, teils wie Schwegler dem Meister voraneilend sich an Gesamtdarstellungen auch der nachapostolischen Zeit wagten, der Meinung waren, daß hiermit die von der Sache 35 längst, nunmehr aber auch von der Zeit gebieterisch geforderte wahrhaft historische und wirklich kritische Betrachtung des NTs eingetreten sei, urteilten andere, daß, abgesehen von den Fehlgriffen im einzelnen, ein nicht in den Quellen selbst vorliegender, sondern hauptsächlich aus Hegels Philosophie stammender Schematismus die geschichtliche Betrachtung, und statt der kirchlichen eine ihr entgegengesetzte dogmatische Überzeugung die Kritik der 40 neuen Tübinger Schule beherrschte. Um bei dem typischen Haupt der Schule stehen zu bleiben, so kann man die Kritik Baurs insofern in auszeichnendem Sinne eine geschichtliche nennen, als Baur, weit entfernt von kleinlich gelehrter Behandlung einzelner Probleme, die Schriften des NTs stets im Lichte seiner Gesamtauffassung der kirchlichen Urzeit betrachtete, von da aus ihren Zweck zu erkennen und aus ihrem Zweck ihren Wert oder 45 Unwert als geschichtlicher Quellen zu bestimmen suchte. Hat Baur ohne Frage in diesem Suchen nach der Idee oder Tendenz einer Schrift vielfach das Ziel verfehlt und auch kleinliche Argumentationen nicht unterdrückt, so ist doch zu beklagen, daß die Kritik nach ihm, besonders auch auf dem Gebiet der Evangelienforschung, vielfach wieder zu einem sehr äußerlichen, Worte zählenden, Silben stechenden Handwerk herabgesunken ist. Anderer- 50 seits fehlte Baur selbst sehr Wesentliches, um die historische Kritik des NTs auf die richtige Bahn zu bringen. Erstens scheint er die Furcht vor einem fehlerhaften Zirkelbeweise kaum gekannt zu haben, welche jeden stetig begleiten muß, der gleichzeitig nach der Geschichte die Urkunden und nach den Urkunden die Geschichte kritisch behandeln will. Er hat es unterlassen, Grundsätze zu entwickeln und anzuwenden, welche die litterarische Kritik 55 auf eigene Füße zu stellen geeignet wären. Die Versicherung, daß jene vier Briefe des Paulus „keinen vernünftigen Zweifel an ihrer Echtheit zulassen" (Pastoralbr. S. 79), sollte dafür sorgen, daß es nie an einer Operationsbasis von allenfalls ausreichender Breite fehle. Aber kritisch begründet war dieses Vorurteil nicht. Bald genug meinte B. Bauer (Kritik der paulin. Briefe, 3 Teile 1850—52; Christus und die Cäsaren, der Ursprung 60 des Christentums aus dem römischen Griechentum 1877) beweisen zu können, daß sämtliche

paulinische Briefe in den Jahren 130—170, und daß auch jene vier Briefe „unter dem Einfluß der Gnosis und zwar der ausgebildeten Gnosis des 2. Jahrhunderts" geschrieben seien. Es mag als eine gerechte Ironie der Geschichte gelten, daß die über den Standpunkt der Baurschen Schule hinausgehende, alles in Frage stellende und verneinende Kritik, welche sich während der letzten zwei Jahrzehnte in Holland entwickelt hat, zuerst gerade 5 beim Galaterbrief einsetzte (Pierson, De Bergrede etc. 1878 S. 99ff.), welcher für Baur wie für Marcion der archimedische Punkt für eine neue Konstruktion der Anfangsgeschichte des Christentums gewesen war, und daß auch der Erste, welcher in deutscher Sprache zur Skepsis der Holländer sich bekannt hat, dies in einer Untersuchung des Galaterbriefes that (R. Steck, 1888; vgl. ZkWL 1889 S. 451—466 „Die Briefe 10 des Paulus seit fünfzig Jahren im Feuer der Kritik"). — Zweitens hat Baur zwar im Verlauf seines arbeitsamen Lebens eine große Belesenheit in der altkirchlichen Litteratur erworben soweit sie damals bekannt war; aber die Grundlinien seiner Ansicht hatte er vorher gezogen. Eine zusammenhängende Vorstellung von der Entstehung des neutestamentl. Kanons hat er, wie oft auch die Veranlassung dazu vorlag, nicht kund- 15 gegeben; und Behauptungen wie die, daß für die von ihm verworfenen paul. Briefe aus der Zeit vor Irenäus, Tertullian und Clemens eine nennenswerte Bezeugung nicht vorhanden sei (Paulus II, 420, 2. Aufl.), als ob nie ein Marcion gelebt hätte, beweisen, daß Baur diese Seite der Sache nie ernstlich erwogen hat. Es darf nicht vergessen werden, daß die patristischen Studien erst nach der Mitte unseres Jahrhunderts den neuen 20 Aufschwung genommen haben, in welchem sie zur Zeit noch begriffen sind, und daß eine Fülle neuer Entdeckungen seither nicht nur das Interesse für die altkirchliche Litteratur belebt, sondern auch der Geschichte des NTs in der Kirche viel neues Licht zugeführt hat. Es sei nur erinnert an die durch die Entdeckung einer abgekürzten syrischen Recension angeregte Erforschung der Ignatiusbriefe; an die Veröffentlichung eines sehr alten syrischen 25 Evangelientextes durch W. Cureton (1858), und eines ebenbürtigen Seitenstückes zu diesem, des sinaitischen Syrers (1894), an die Entdeckung des griechischen Codex Sinaiticus mit dem Hirten des Hermas und dem Barnabasbrief als Bestandteilen des NTs (1862), an die Forschungen über Tatians Diatessaron, welche durch Mösingers lateinische Übersetzung von Ephraims Kommentar über dasselbe (1876) zum ersten Mal eine urkundliche Grund- 30 lage erhielten, die seither durch eine stattliche Reihe anschließender Entdeckungen verstärkt worden ist; an das Bekanntwerden eines bedeutenden Fragments des Petrusevangeliums (1892) und die mannigfaltigste Bereicherung, welche unser Besitzstand an apokryphen Apostelgeschichten, (zuletzt die Paulusakten), Apokalypsen, Apostelbriefen („dritter Korintherbrief") in den letzten Jahren erfahren hat. Aber auch diejenigen Materialien zu einer Geschichte 35 des neutestamentlichen Kanons, welche schon vor der heute noch nicht abgeschlossenen Epoche der Entdeckungen vorlagen, und die älteren Bearbeitungen derselben sind fast ohne Einfluß auf die kritischen Arbeiten Baurs und seiner Schüler geblieben. Energisch hierauf hingewiesen hat schon H. Thiersch, Versuch zur Herstellung des histor. Standpunkts für die Kritik der neutestamentl. Schriften 1845. Die unvollendet gebliebenen Arbeiten Cred- 40 ners (s. oben) bewegten sich hauptsächlich in dieser Richtung. Von den neueren Versuchen, dem Mangel abzuhelfen, seien außer den allgemeinen Einleitungswerken genannt: Westcott, A general surrey of the history of the Canon, 1855, 6. Aufl. 1889; Reuß, Hist. du canon des écritures s. dans l'église 1863; Hilgenfeld, Der Kanon und die Kritik des NT 1863; Zahn, Gesch. des neutestl. Kanons 2 Bde 1888—92 (es fehlt noch der 45 abschließende 3. Bd); Loisy, Hist. du canon du N. Test. 1891. — Ein drittes Grundgebrechen der seit Baurs Auftreten in Deutschland als wissenschaftlich geltenden und weit über die Grenzen der Tübinger Schule hinaus herrschenden Methode der am NT geübten Kritik beruht darauf, daß die Theologie im zweiten Viertel unseres Jahrhunderts unter dem Zeichen einer allwissenden Philosophie stand, was sich in souveräner Verachtung der 50 auf die Außendinge der im NT beurkundeten Geschichte, auf das Judentum Palästinas, auf die Kulturverhältnisse im römischen Reich, auf Chronologie und Geographie gerichteten älteren und gleichzeitigen Forschungen äußerte. Es ist in dieser Beziehung hauptsächlich auch dadurch, daß man an die gediegenen Arbeiten der Gelehrten des 17. und der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts wieder anknüpfte, besser geworden. Aber scharfe Urteile 55 über die theologische Kritik in Deutschland, wie sie Ramsay (The Church in the Roman Empire, ed. 2, 1893 p. VIII und anderwärts) gefällt hat, scheinen noch nicht genügend gewirkt zu haben. Dazu kommt ein wohl mehr in der Art unserer gelehrten Vorbildung, als in persönlicher Naturanlage begründeter Mangel, für welchen wiederum Baur typisch ist. Es fehlte ihm viertens der für die Auffassung komplizierter Verhältnisse und ihrer Erzeug- 60

nisse erforderliche Sinn für die konkrete Mannigfaltigkeit des Lebens und für die Bedeutung der Individuen. Wenn er es mit Recht tadelte, daß die frühere Behandlung des Römerbriefes die geschichtliche Veranlassung und die speziellen Verhältnisse der römischen Gemeinde nicht gehörig berücksichtigt habe; und wenn er es stark betonte, daß hier wie 5 überall „der gebieterische Drang der Umstände" es gewesen sei, der den Apostel zu seiner schriftstellerischen Thätigkeit herausforderte (Paulus I, 346, 348 ff.), so soll es doch andererseits die Absicht des Apostels gewesen sein, in diesem Brief „den jüdischen Partikularismus so prinzipiell und radikal zu widerlegen, daß er völlig entwurzelt vor dem Bewußtsein der Zeit liegt" (S. 380). Paulus ist also trotz aller gegenteiligen Versicherungen nicht der 10 Missionar, der Stifter und Pfleger bestimmter Gemeinden, der im Interesse dieses seines Berufes gelegentlich auch zu anderen Gemeinden außerhalb seines Kreises sich in Beziehung setzt, sondern er ist der religionsphilosophische Schriftsteller, welcher sich an das Zeitbewußtsein wendet und in jeder folgenden Abhandlung immer vollständiger sein System enthüllt. Daher werden auch diejenigen Teile seiner echten wie seiner unechten Briefe, 15 welche die geschichtlichen Verhältnisse ihrer Entstehung erkennen lassen, noch weniger, als die lehrhaften Erörterungen in denselben, einer sorgfältigen Auslegung wert gehalten. Damit ist das fünfte Grundgebrechen der von Baur bei uns zur Herrschaft gebrachten Kritik schon berührt. Ist die Forderung selbstverständlich, daß man verstehen müsse, was man beurteilt, oder daß die durchgeführte Exegese der Schriften die Grundlage ihrer Kritik sei, 20 so fällt der Umstand ins Gewicht, daß Baur nichts weniger als Exeget war, und daß auch seine Schule, selbst wenn man ihre Grenzen recht weit steckt, auf diesem Gebiete nichts bedeutendes geleistet hat. Auf dieser Erwägung beruht es, daß J. Chr. K. von Hofmann seine groß angelegte Untersuchung der neutestamentlichen Schrift, welche bis zur Entstehungsgeschichte des Kanons fortgeführt werden und zur Grundlage einer Lehre von 25 der hl. Schrift dienen sollte, mit einer langen Reihe von Kommentaren zu den einzelnen Bücher begonnen hat (Das NT zusammenhängend untersucht, Bd I—II, 3, 1862—66; 2. Aufl. 1869—77; III—VIII, 1868—78; Bd IX, die sogen. spezielle Einleitung enthaltend, nach Manuskripten und Vorlesungen herausgegeben von Volck 1881). Den gegenwärtigen Stand der Disziplin veranschaulichen die zur Zeit gangbaren Lehrbücher: Fr. Bleek, 30 nach dessen Vorles. herausgeg. von J. Bleek 1862, von der 3. Aufl. 1875 an bearbeitet von W. Mangold; 4. Aufl. 1884; A. Hilgenfeld, Hist. krit. Einl. 1875; H. J. Holtzmann, 3. Aufl. 1892; B. Weiß, 3. Aufl. 1897; A. Jülicher, 1. und 2. Aufl. 1894; F. Kaulen, Einl. in d. h. Schr. A. und NT, 3. Aufl. 1890—93; G. G. Salmon, A historical introduction to the Study of the Books of the N. Test. 1885; 7 ed. 35 1894; F. Godet, Introduction au N. Test. I (Les épitres de St. Paul) 1893, II hat 1894 begonnen lieferungsweise zu erscheinen. Als neueste Versuche schließen sich an Th. Zahn, Einleit., 2 Bde 1897. 1898; katholischerseits Einleitungen von Trenkle 1897, von Schäfer 1898.

II. Über Begriff und Aufgabe einer einzelnen theologischen Disziplin zu handeln, 40 ohne gleichzeitig einen Grundriß des Ganzen unserer Wissenschaft geben zu können, ist mißlich, aber in diesem Falle geboten. Die Bücher, deren Gesamtheit wir das NT nennen, erfordern zum Behuf ihres adäquaten Verständnisses als Erzeugnisse einer geschichtlichen Bewegung und zum Zweck ihrer sicheren Verwertung als Geschichtsquellen eine wissenschaftliche Untersuchung ihres Ursprunges, d. h. der Zeit, in welcher, der Umstände und 45 Veranlassungen, unter welchen, der Zwecke, zu welchen, der persönlichen Verhältnisse der Schriftsteller, von welchen sie geschrieben wurden. Die Darstellung solcher Untersuchung und ihrer Ergebnisse ist Litteraturgeschichte, und die auf solche Darstellung abzielende Forschung ist eine litterarhistorische. Die Forderung, daß diese Forschung eine kritische sei, ist so selbstverständlich, daß man sich scheuen sollte, sie eigens auszusprechen, wo es sich 50 um wissenschaftliche Thätigkeit handelt. Denn eine Forschung in Bezug auf Überliefertes, seien es nun Thatsachen oder Schriften oder Denkmäler, welche auch das Falsche oder Verdächtige hinnähme, weil es überliefert ist, oder weil die Überlieferung es mit dem Schein des Heiligen bekleidet hat, wäre das Gegenteil von Forschung. Noch unangemessener aber ist es, diese litterarhistorische Forschung selber Kritik und solche Kritik eine Wissenschaft zu 55 nennen. Kritik ist zunächst die Kunst, Echtes von Unechtem zu unterscheiden. Wissenschaft ist sie nur insofern, als man auch der Theorie von jener Kunst denselben Namen geben und sie neben die Theorie der Auslegungskunst, die Hermeneutik, als eine der beiden zur richtigen Behandlung der Bibel anleitenden Kunstlehren stellen kann. Dagegen ist es ein, allerdings alter und nicht bloß von Theologen geübter, Mißbrauch der griechischen Sprache, 60 welche uns diesen Terminus wie so viele andere geliefert hat, wenn man auch die Aus-

übung der Kunst, die Anwendung der kritischen Regeln und Fähigkeiten auf einzelne Objekte, welche bei unseren Alten manchmal richtiger crisis genannt wurde, Kritik nennt. Und es ist ein weiterer für die Behandlung der Sachen keineswegs gleichgiltiger Fehlgriff, wenn man diese sogenannte Kritik zu einer besonderen Wissenschaft macht. Die wirkliche Kritik ist nur eine der Fähigkeiten und Fertigkeiten, unter deren stetiger und gleichzeitiger 5 Anwendung die geschichtliche Forschung und auch die geschichtliche Darstellung, soweit sie sich wissenschaftlich rechtfertigen will, zustandekommt. Selbst wenn es möglich wäre, in Forschung und Darstellung das Geschäft der Kritik von dem der Auffindung und Herstellung des Wirklichen zu sondern und jenes vor diesem zum Abschluß zu bringen — während doch in Wirklichkeit ebenso oft die Entdeckung des Wirklichen die Erkenntnis von 10 der Unhaltbarkeit des früher Angenommenen herbeiführt, als umgekehrt —, würde die Kritik noch keine Wissenschaft sein, weil sie in ihrer Isolierung noch kein Wissen vermittelt. Ein solches giebt in Bezug auf litterarische Erzeugnisse einer vergangenen Zeit nur die bis zu Ende durchgeführte litterarhistorische Forschung (und Darstellung), zu deren Realisierung sehr verschiedenartige Fähigkeiten und Fertigkeiten, darunter auch die Kritik, beizutragen 15 haben. Ist nun eine geschichtliche Erforschung des Ursprunges der neutestamentl. Schriften und eine entsprechende Darstellung ihrer Entstehungsgeschichte eine wissenschaftliche Aufgabe, so ist auch ihr theologischer Charakter nicht undeutlich. Allerdings können wir nichts dagegen einwenden, wenn ein Darsteller der griechischen Litteraturgeschichte auch die christliche Litteratur mit Einschluß der neutestamentl. in seine Darstellung hineinziehe, so wenig 20 wir es dem Welthistoriker verwehren können, daß er von Jesus und Paulus, von der Entstehung des Episkopats und von der Reformation rede, während wir trotzdem behaupten, daß die Kirchengeschichte eine theologische Disziplin sei, welche nur von dem, dessen wissenschaftlicher Beruf ihn auf die zusammenhängende Erkenntnis des Christentums in seiner geschichtlichen Entwickelung anweist, sachgemäß wird behandelt werden. Der Dar- 25 steller der griechischen Nationallitteratur wird gerne zugestehen, daß auf dem Boden der christlichen Gemeinde eine Litteratur erwachsen ist, deren treibende Faktoren nicht in der gleichen Nationalität der Schriftsteller, auch nicht in der gemeinsamen Atmosphäre des mit hellenischer Bildung überzogenen orbis Romanus, sondern in der Religion und dem hierauf gegründeten Gemeinleben der Christen liegen. Daß diese christliche Litteratur in 30 ihrem Anfang nur eine griechische ist, oder doch nur Griechisches von ihr erhalten ist, ist ein hierfür gleichgiltiger Umstand, mit dessen nachherigem Wegfall die Sonderexistenz der christlichen Litteratur nicht aufhört, sondern nur umsomehr in die Augen springt. Nicht die Sprache, nicht die Kunstgattung, nicht die Periode der allgemeinen Welt- und Kulturgeschichte, sondern die Religion grenzt diese Litteratur während mehrerer Jahrhunderte von 35 aller gleichzeitigen wie von der vorangegangenen Litteratur ab. Die Geschichte dieser christlichen Litteratur ist, soweit sie sich überhaupt in der Zeit herabführen läßt, die litterarische Seite der Kirchengeschichte. Sie hat vollen Teil an dem theologischen Charakter dieser anerkannten Disziplin und läßt sich von ihr mindestens ebenso gut als ein besonderer Zweig absondern wie die Dogmengeschichte. Ein erster Abschnitt aber dieser christlichen 40 Litteraturgeschichte ist die Geschichte der neutestamentl. Litteratur, und zwar derjenige Abschnitt, dessen Zugehörigkeit zur Theologie am meisten einleuchtet, während die christliche d. h. von Christen hervorgebrachte Litteratur in ihrem späteren Verlauf immer weniger scharf von der sonstigen Litteratur sich abhebt und darum auch immer geringere Bedeutung für die Geschichte des Christentums hat. Beruht das Christentum auf der ge- 45 schichtlichen Thatsache einer durch Christus vermittelten und von den Aposteln in maßgebender Weise gedeuteten Offenbarung, so ist es auch keine untergeordnete Aufgabe der christlichen Theologie, daß sie sich über den Ursprung der litterarischen Zeugnisse, auf Grund deren allein für jene Thatsache der Anspruch ihrer Geschichtlichkeit erhoben werden kann, und über das Verhältnis derselben zu den geschichtlichen Thatsachen, als deren Urkunden 50 sie sich darbieten, geschichtliche Rechenschaft gebe. Das sind aber die im NT zusammengefaßten Schriften. Schon ihr im Vergleich zu aller sonstigen christlichen Litteratur überwiegender Quellenwert für die Ursprungsgeschichte des Christentums ist ein ausreichender Zweckmäßigkeitsgrund dafür, daß die Darstellung der Entstehung dieser Schriften oder die neutestamentl. Litteraturgeschichte von der Geschichte der sonstigen altkirchlichen Litteratur 55 abgesondert behandelt werde. Diese Absonderung ist ebensowenig eine schlechthin notwendige, wie die Absonderung der Geschichte Jesu und der Apostel von den nachfolgenden Perioden der Kirchengeschichte. Aber es ist ein Irrtum, wenn behauptet worden ist, die sog. Einleitung oder genauer die neutestamentl. Litteraturgeschichte müsse, um sich in dieser Abgrenzung zu behaupten, aus der Dogmatik den Begriff des Kanons und alle damit 60

verbundenen richtigen oder unrichtigen Vorstellungen herübernehmen. Denn nicht was die Dogmatik, welche über den äußeren Umfang des Kanons, über die Zugehörigkeit dieser oder jener Schrift zum NT aus eigenen Mitteln gar nichts zu lehren hat, über den Kanon lehrt, sondern die jedem aufweisbare geschichtliche Thatsache, daß diese Schriften seit dem 5., im wesentlichen schon seit dem 2. Jahrhundert als eine Sammlung existieren und seither in dieser Vereinigung der Kirche als die einzig legitimen Urkunden der durch Christus erfolgten Offenbarung gegolten haben, veranlaßt den historischen Theologen, sie als eine wichtigste Gruppe der christlichen Litteratur zum Gegenstand gesonderter Betrachtung zu machen. Sollte sich bei dieser Untersuchung herausstellen, daß im NT Schriften enthalten sind, welche ihrer Entstehungszeit und ihrem Gesamtcharakter nach von den übrigen ferne abliegen, oder daß außerhalb des Kanons Schriften erhalten sind, welche nach Zeit und Art mit gewissen Teilen des NT näher zusammengehören, als diese mit den übrigen Schriften des NTs, so würde das die Aufgabe erschweren, aber nicht beweisen, daß sie unrichtig gestellt sei. Es würde ein von Justin abhängiges Johannesevangelium, ein von Tacitus' Agricola oder von Valentins Gnosis abhängiger Philipperbrief u. s. w. nicht geschichtlich dargestellt werden können, ohne daß zugleich auf die Geschichte dieser ihrer angeblichen litterarischen Voraussetzungen eingegangen würde. Aber dieser Übelstand würde jede historisch-kritische Untersuchung ebenso sehr drücken, auch wenn sie nicht dazu fortschreiten will, positive Geschichte zu werden; denn auch sie müßte, wenn sie nicht mit unerweislichen Behauptungen sich begnügen will, die außerhalb des NTs liegenden Schriften und geschichtlichen Thatsachen, deren Nachbildungen und Nachwirkungen innerhalb des NTs liegen sollen, gründlich und zusammenhängend zu behandeln haben. In dem Maße, als der angenommene Fall sich als unumstößliche Wirklichkeit herausstellen würde, und demnach außerbiblische Schriften in die Darstellung der neutestamentlichen Litteraturgeschichte hereinzuziehen wären, müßte auch die Frage sich aufdrängen, ob es noch angemessen sei, die erste Periode der christlichen Litteraturgeschichte a potiori als Entstehungsgeschichte der neutestamentl. Schriften zu bezeichnen. Aber es steht nicht zu erwarten, daß diese Frage eine brennende werde, und daß die Entstehungsgeschichte der neutestamentl. Schriften sich jemals wesentlich anders mit der Entstehung außerbiblischer Schriften werde zu befassen haben, als sie jetzt schon genötigt ist, z. B. den Ursprung des Hebräerevangeliums und sein Verhältnis zum Matthäusevangelium zu untersuchen, um den Ursprung des letzteren gründlich darzustellen. Auch die etwaige Wiederentdeckung von Schriften, welche nach dem Zeugnis der neutestamentlichen Schriften selbst deren Voraussetzung bilden, wie die älteren evangelischen Schriften, von welchen wir Lc 1, 1f. hören, oder die den kanonischen Korintherbriefen vorangehende Korrespondenz zwischen Paulus und der korinthischen Gemeinde (1 Ko 5, 9; 7, 1), würde nicht zu einer Veränderung der Aufgabestellung veranlassen. So wenig daran zu denken wäre, daß die Kirche solche Schriften nachträglich ihrer Bibel einverleiben würde, so selbstverständlich wäre, daß der Isagogiker sie mit der gleichen Gründlichkeit zu untersuchen hätte, wie die Bestandteile des Kanons, um die Entstehung der letzteren zu begreifen. Er muß sich auch jetzt schon mit jenen verlorenen Schriften beschäftigen und würde in dem richtigen Betrieb seines Geschäftes durch Wiederauffindung derselben nicht gestört, sondern gefördert werden. Auch die Unfertigkeit der vorbereitenden Untersuchungen kann weder gegen die hier vertretene Bestimmung der Aufgabe geltend gemacht werden, noch die Unterschiebung einer Wissenschaft, die keine ist, an Stelle der wirklichen Aufgabe begründen. Übrigens würden jene Untersuchungen sich nicht in ihrem gegenwärtigen, zum Teil allerdings noch beklagenswerten Zustande befinden, wenn die, welche sich daran beteiligen, stets das Ganze der Aufgabe, die Entstehung der neutestamentl. Schriften geschichtlich zu begreifen, im Auge behielten, und wenn nicht so manche teils überhaupt ungeeignete, teils im Gebrauch der gehörigen Mittel ungeübte Kräfte an den kritischen Arbeiten auf neutestamentl. Gebiet litterarisch sich beteiligten und, uneingedenk der Regel experimentum fiat in corpore vili, uns mit Einfällen über die ehrwürdigen Denkmäler des anfänglichen Christentums oder mit wertlosen Zustimmungen zu den Einfällen anderer überschwemmten, welche sie gelegentlich nach einigen Jahren selbst widerrufen, ohne, daß irgendwelche neu zu Tage getretene Thatsachen den Wechsel der Meinung rechtfertigten.

Neben die Entstehungsgeschichte der neutestamentl. Schriften tritt als ein Zweites die Geschichte ihrer Vereinigung zu der Sammlung, in welcher sie uns vorliegen, die Entstehungsgeschichte des neutestamentl. Kanons. Es gilt die kirchengeschichtlichen Vorgänge und Entwicklungen, welche die erste Bildung dieser Sammlung herbeiführten, die Ungleichmäßigkeiten und Schwankungen, welche ihr Bestand während mehrerer Jahrhunderte zeigt,

und die Ausgleichungen, welche zuletzt zu einem allseitig anerkannten Abschluß geführt haben, zu erforschen und darzustellen. Diese Aufgabe tritt selbstständig neben die vorher beschriebene. Dort handelt es sich um eine litterarische Produktion, welche ganz überwiegend dem Augenblick dienen will, hier um eine sammelnde und sichtende Thätigkeit in Bezug auf litterarische Produkte der Vergangenheit, mit der Absicht, sie und ihre Wirkung für die Zukunft zu erhalten. Dort sind die entscheidenden Faktoren der geschichtlichen Bewegung die schriftstellernden Individuen, wie mächtig auch der Gemeingeist gewesen sein mag, von dem sie getragen waren; hier sind es die kirchlichen Gemeinschaften, wie stark auch der Einfluß tonangebender Männer auf sie gewesen sein mag. Aber auch zeitlich grenzen sich die beiden geschichtlichen Aufgaben wahrscheinlich gegen einander ab; denn schwerlich sind bemerkenswerte Anfänge zu einer größeren Sammlung gemacht worden, ehe auch die jüngsten der nachher aufgenommenen Schriften vorhanden waren. Andererseits berühren sich beide Aufgaben sehr nahe. Es könnte sich auch anderes herausstellen, als was vorhin als wahrscheinlich bezeichnet wurde. Es könnte sein, daß die eine oder die andere Schrift schon mit Rücksicht auf eine im Entstehen begriffene Sammlung gleichartiger Schriften entstanden wäre. Es könnte auch sein, daß einzelne BB. erst bei Gelegenheit ihrer Vereinigung mit der Sammlung ihre gegenwärtige Gestalt erhalten hätten. Es liegt ferner am Tage, daß die Geschichte des Kanons der auf die einzelnen BB. gerichteten Forschung sehr bestimmte Grenzen steckt, innerhalb deren sie mit der Bestimmung der Abfassungszeit sich zu halten hat. Die altkirchlichen Zeugnisse über die einzelnen Schriften, ohne deren Abwägung auch das Urteil über den Ursprung derselben sich nicht feststellen läßt, können größtenteils nur im Zusammenhang der Geschichte des Kanons richtig gewürdigt werden. Endlich scheint die Entstehungsgeschichte der einzelnen BB., welche erst als Bestandteile der Sammlung ihre größte Wirkung geübt haben, in nichts einen richtigeren Abschluß zu finden, als in der Darstellung ihrer Vereinigung zum Kanon. Wegen dieser innigen Wechselbeziehung der beiden geschichtlichen Aufgaben, zu welchen das NT als eine litterarische Erscheinung auffordert, läge es nahe, sie unter einem gemeinsamen Namen als Geschichte der neutestamentlichen Litteratur zusammenzufassen (vgl. Hupfeld a. a. O. S. 2. 36). Wenn Credner statt dessen „Geschichte des NTs" sagte, so verdient dies allerdings den Vorzug vor der pluralischen Bezeichnung „Gesch. der neutest. Schriften" bei Reuß, da letztere die Vereinigung der einzelnen Bücher zum Ganzen der Sammlung nicht ausdrückt, während doch Reuß wie Credner unter diesem Titel alles das mitbefaßte, was diese BB. erst als Bestandteile der Sammlung, als einheitliches NT erlebt haben. Aber sowohl der von Reuß gewählte und von Hupfeld neben seinem eigenen geduldete Name, als auch der Crednersche scheinen einer sehr unnatürlichen Verbindung von allerlei Wissenswürdigem mit dem, was wirklich zur Geschichte der neutestamentlichen Litteratur gehört, Vorschub geleistet zu haben. Oder sollte es nur eine Nachwirkung der früheren prinziplosen Behandlung der neutestamentlichen Einleitung gewesen sein, wenn die drei Reformatoren der Einleitungswissenschaft die Geschichte nicht nur des Textes und der Übersetzungen, sondern auch der theologischen Behandlung des NTs an die Bearbeitung der beiden geschichtlichen Aufgaben anschlossen, welche sich uns ergeben haben? Mit dem gleichen Recht würde der Darsteller der griechischen und der römischen Litteratur auf die ganze Geschichte der klassischen Philologie zu seiner Aufgabe zu rechnen haben. Verstehen wir ohne weitere Abrede unter der Geschichte einer geschichtlichen Erscheinung ihre Entwicklungsgeschichte und nicht die Gesamtheit der von ihr ausgegangenen Wirkungen und der ihren objektiven Gehalt gar nicht berührenden Behandlungen und Beurteilungen, die ihr widerfahren sind, so ist auch die Geschichte des NTs damit abgeschlossen, daß die Sammlung seiner gegenwärtigen Bestandteile zu endgiltigem Abschluß gekommen ist. Zu dieser Geschichte gehören weder die Schicksale, welche der Text dieser Sammlung erlitten hat, noch die Übersetzungen der Sammlung. Stellt man die Geschichte der letzteren wie Credner und Reuß unter den Gesichtspunkt der Verbreitung des NTs, so gehört sie in die Geschichte der Mission (vgl. Protest. u. Kirche, 1854, S. 162). Andererseits gehört sie in das, was man früher Critica sacra nannte, und hat ebenso wie die Geschichte des Originaltextes oder die Kunde von den griechischen Hss. dem Textkritiker die erforderliche Kenntnis seiner Quellen darzubieten. Insoweit als die Versionen für die Herstellung des ursprünglichen Textes von Bedeutung sind, wird von ihnen ebenso wie von den griechischen Hss. am zweckmäßigsten in einer Anleitung zur Ausübung der Textkritik, wie sie Scrivener gegeben hat, oder in Prolegomenen zu einer Ausgabe des NTs gehandelt werden. Zu einem selbstständigen Stück der Geschichte der neutestamentl. Litteratur eignet sich beides ebensowenig, als die gesonderte und vollständige Darstellung

der durch Hss. und Versionen vermittelten Überlieferung der Klassiker einen besonderen Abschnitt der griechischen und römischen Litteraturgeschichte bildet. Allerdings ist die ältere Textgeschichte und die Geschichte der alten Versionen von größter Bedeutung für die Geschichte des Kanons; denn nicht einzelne BB. des NTs sind gewöhnlich abgeschrieben und übersetzt worden, sondern die Sammlung oder doch größere Teile von Sammlungen der neutestamentlichen Schriften; und wir besitzen Hss. und Versionen ganz oder bruchstückweise aus Zeiten, für welche der Bestand des neutestamentl. Kanons noch erst festzustellen ist. Wären wir nur sicherer, als es bis jetzt der Fall ist, über die syrischen und lateinischen Versionen unterrichtet, so würde auch die Geschichte des neutestamentlichen Kanons daraus noch größeren Gewinn ziehen, als bisher möglich war. Wichtige Quellen für dieselbe sind auch Hss. wie die sinaitische durch ihren Inhalt und viele jüngere durch die Anordnung der Sammlung. Aber nicht alle Forschung, welche zur Lösung einer wissenschaftlichen Aufgabe beizutragen hat, wird dadurch, daß man ihre Resultate dazu verwendet, ein Bestandteil der betreffenden Wissenschaft. Selbstverständlich ist mit alle dem nichts dagegen gesagt, daß im akademischen Unterricht und in Lehrbüchern, welche ähnliche Zwecke, wie dieser, verfolgen, mit der Entstehungsgeschichte des NTs allerlei nützliche Mitteilungen über die Versionen, die Hss., die Geschichte des Textes und der Textkritik u. dgl. verknüpft werden. Zur Bezeichnung einer solchen nicht sowohl aus der Natur der Sachen, als aus dem praktischen Bedürfnis der Belehrung erwachsenen Darstellung verschiedenartiger Stoffe empfiehlt sich immer wieder der herkömmliche Name der Einleitung, und zwar gerade darum, weil er inhaltlos und unwissenschaftlich ist. **Th. Zahn.**

Einsetzungsworte s. Bd I S. 32, 57 u. S. 69, 11.

Einsiedeln (Maria-Einsiedeln), Benediktinerstift in der Schweiz. — Eine den zu erhebenden Ansprüchen entsprechende Geschichte von E. fehlt. Das urkundliche Material enthalten P. Gall Morels Regesten der Benediktinerabtei E., in v. Mohrs Regesten der schweizer. Archive, Bd I; dagegen ist der von ihm im Geschichtsfreund, Bd I, als alte Geschichtsquelle edierte Liber Heremi mit Ausnahme des alten wirklich von 1290 bis 1330 in Einsiedeln aufgezeichneten „Liber vitae“ nichts als eine Kompilation Tschudis aus dem 16. Jahrhundert (vgl. G. von Wyß: Ueber die Antiquitates monasterii Einsidlensis und den Liber Heremi des Ägidius Tschudi; im Jahrbuch für schweizerische Geschichte, Band X, 1885). Neueste Arbeiten zur Geschichte des Stiftes boten zwei gelehrte, dem Stifte angehörende Historiker, P. Gabriel Meier, Bibliothekar, besonders 1896 im Beiheft XVII zum Centralblatt für Bibliothekswesen: Heinrich von Ligerz, Bibliothekar von Einsiedeln im 14. Jahrhundert, und der Stiftsarchivar P. Odilo Ringholz, von dem nach der Abhandlung in den Studien und Mitteilungen aus dem Benediktiner- und dem Cistercienserorden, Band VII: Des Benediktinerstiftes Einsiedeln Thätigkeit für die Reform deutscher Klöster vor dem Abt Wilhelm von Hirsau, und der 1888 erschienenen Geschichte des Fürstlichen Benediktinerstiftes U. L. Fr. zu Einsiedeln unter Abt Johannes I. von Schwanden (1298—1327) ganz vorzüglich zu nennen ist: Wallfahrtsgeschichte Unserer Lieben Frau von Einsiedeln, ein Beitrag zur Kulturgeschichte (1896).

Die ersten schwachen Anfänge klösterlichen Lebens an der Stätte des Klosters Einsiedeln gehen in das 9. Jahrhundert hinauf und knüpfen sich an die Legende vom heiligen Meginrad oder Meinrad, dessen Lebensbeschreibung jedoch erst dem 11. Jahrhundert angehört. Meinrad soll aus dem Sülichgau, also aus der Neckargegend bei Rottenburg oder Hechingen, stammen und in Reichenau von Erlebold unterrichtet und als Mönch aufgenommen worden sein. Nach einer Zelle am oberen Zürichsee — vielleicht Bollingen bei Rapperswil — versetzt, soll er, statt dort Schule zu halten, dem Drange nach einem einsamen Leben nachgebend, sich zuerst auf die Höhe des den See südlich überragenden Berges Etzel, hernach noch weiter in eine wilde rauhe Gebirgsgegend in das Walddickicht zurückgezogen haben. In anmutiger Weise erzählt die kirchliche Sage, wie er da zwei Raben gezähmt und aufgezogen habe, welche dann, als Räuber 861 im 26. Jahre des Lebens in der Wildnis — der 21. Januar ist der Tag des Heiligen — den Einsiedler erschlugen, den Mördern nach Zürich nachflogen und da deren gerichtliche Bestrafung durch ihre deutliche Verzeigung ermöglichten.

Erst im 10. Jahrhundert entstand in diesem unwirtlichen Hochthale im Quellgebiete der Sihl ein Kloster. Von Straßburg her sollen in dessen erster Hälfte durch Benno und hierauf durch Eberhard, Geistliche angesehener Abstammung, die ersten Versuche gemacht worden sein, bei der verlassenen Zelle des im Andenken der Heiligkeit stehenden Einsiedlers Meinrad Mönche zu sammeln und eine eigentliche klösterliche Einrichtung zu begründen. Allein erst 947 beginnt die urkundliche Geschichte, indem Otto I. der Meginrateszelle und deren Vor-

steher Eberhard Immunität und die freie Wahl des Abtes zuerteilt; Otto I. und Otto II. haben dann auch das Kloster alsbald reich beschenkt, und zwar mit Besitzungen in größerer Entfernung, im Vorarlberg (vorzüglich St. Gerold im Walserthale) und Breisgau, woneben besonders am Zürichsee die Güter für E. sich vermehrten. Eine Schenkung Heinrichs II. gab den Anstoß zu den heftigen und langwierigen Reibungen mit den freien Bauern von Schwyz über die Benützung der Weiden bis an die Mythen hinauf in den hintersten Teilen des Sihl- und Alpthales. Die Vogtei war in den Händen der bis in das 13. Jahrhundert nach diesem ihrem Amte als Vögte sich bezeichnenden Grafen von Rapperswil; seit der Zeit König Rudolfs dagegen, unter welchem der Abt auch zuerst als Reichsfürst bezeichnet wird, war die Kastvogtei bei dem österreichischen Hause. Das hatte zur Folge, daß E. in die Zwistigkeiten der Schwyzer und der erwachsenden Eidgenossenschaft gegenüber den Habsburgern hineingezogen wurde: den heftigsten Angriff, welchen das Kloster erlitt, den Überfall im Zwischenreich von 1314, hat einer der als Gefangene nach Schwyz Geschleppten, der Schulmeister Rudolf von Radegg, in der Capella Heremitarum in lateinischen Versen selbst besungen. Der Sempacher Krieg löste hernach völlig die Beziehungen E.s und seines zunächst im Sihlthale liegenden Gebietes, der Waldstatt, gegenüber Österreich, und das Kloster stand vom Ende des 14. Jahrhunderts an unter dem Schirme und im Landrechte des Landes Schwyz. E. hat im Mittelalter die wissenschaftliche Höhe und die Kulturwichtigkeit St. Gallens nie erreicht; unter den adeligen Äbten — benachbarte Dynasten bekleideten die Hofämter bei dem Fürsten an hohen Tagen — war eine Verweltlichung in den letzten Jahrhunderten eingetreten. Das Kloster war in vollem Verfalle, als Zwingli als Leutpriester das Predigtamt an dessen Kirche 1516 bis zu seinem Amtsantritte in Zürich versah. Als eine letzte wirklich hervorragende Persönlichkeit hatte demselben kurz vorher noch der Dekan Albert von Bonstetten angehört, zu seiner Zeit als der gelehrteste und litterarisch thätigste Eidgenosse hoch angesehen, der freilich in seinen letzten Jahren sich von den humanistischen Verbindungen losgesagt und ganz in die klösterliche Zurückgezogenheit begeben hatte, so daß sogar sein nach 1501 fallendes Todesjahr ganz unbekannt ist (vgl. Albrecht von Bonstetten: Ein Beitrag zur Geschichte des Humanismus in der Schweiz, von Alb. Büchi, 1889 — derselbe edierte 1893 in Bd. XIII der „Quellen zur Schweizer Geschichte": „Albrecht von Bonstetten: Briefe und ausgewählte Schriften").

Die Einwirkungen der zürcherischen Reformation hatten auch E. entvölkert — auf dem uralten klösterlichen Besitztum, der Insel Ufenau, konnte damals der verfolgte Hutten seine letzte Zufluchsstätte finden —; allein unter dem ersten bürgerlichen Abte, dem 1544 bis 1569 regierenden Joachim Eichhorn aus dem St. Gallenschen Wil, begann die Wiederaufrichtung des Klosters in jeder Hinsicht. Abgeordneter der schweizerischen Geistlichkeit an das Konzil von Trient 1562, ist Abt Joachim eine der bedeutendsten Erscheinungen der beginnenden Gegenreformation. Das 17. Jahrh. sah auch in E. unter Abt Placidus Reymann eine jener großartigen Drucklegungen des Archivmateriales, in den Documenta Archivii Einsidlensis, wie sie dem wiedererwachenden wissenschaftlichen Geiste der Benediktiner entsprach, und schon 1612 hatte, beauftragt durch den für wissenschaftliche Studien sich interessierenden Abt Augustin I. Hofmann, der Bibliothekar P. Christof Hartmann in seinen Annales Heremi eine zusammenhängende Geschichte gegeben. Von wiederholten Feuersbrünsten abgerechnet, blieb E. ohne stärkere Veränderungen bis 1798, wo durch das Eindringen der Franzosen und die Begründung der helvetischen Republik das Kloster für einige Zeit völlig verödete. Die Kirche wurde geplündert, die heilige Kapelle geschleift und das Marienbild, eine Holzstatue ungewissen Ursprunges — 1350 erscheint das Gnadenbild urkundlich zuerst —, zwar nach offiziellen Berichten nach Paris gebracht, während die Mönche das echte Wallfahrtsbild — es kam auf seiner Fluchtreise bis nach Triest — gerettet hatten. Ebenso war mit der helvetischen Staatsumwälzung die bisherige unter der Hoheit des Kantons Schwyz ausgeübte Herrschaft des „Fürsten", des Abtes, über die Waldstatt dahingefallen. Der 1808 erwählte Abt des seit Ende 1801 allmählich wieder hergestellten Stiftes, der kluge und gemäßigte Konrad IV. Tanner, wies 1818 die Erhebung zum Bischof der vier Waldstätte ab. Umsomehr bemühten sich derselbe und seine Nachfolger, insbesondere der 1874 verstorbene Dr. Heinrich Schmid, dem der Nachfolger Basilius Oberholzer (gestorben 1895) sich eifrig anschloß, um die Hebung des Klosters selbst; vorzüglich wurde die Stiftsschule wesentlich erweitert. E. hatte das Glück, in dem 1872 verstorbenen Rektor des klösterlichen Pensionates, P. Gallus Morel, aus Wil, Kanton St. Gallen, einen der hervorragendsten und vortrefflichsten Vertreter des Mönchtumes in der neueren Zeit, eine als Dichter und als Gelehrter gleich tüchtige Kraft zu besitzen (vgl.

P. Benno Kühne: P. Gall. Morel, Ein Mönchsleben aus dem 19. Jahrhundert, 1875). Als das Stift 1861 sein Millenarium beging, zählte es nahezu hundert Einwohner; aber außerdem ist von Abt Heinrich auch eine Filiale Neu St. Meinrad in Nordamerika begründet worden. Andere Konventualen weilen auf den klösterlichen Besitzungen, z. B. 5 dem Schlosse Pfäffikon am Zürichsee, in der Propstei St. Gerold im Vorarlberg, oder als Pfarrer oder als Besorger von Frauenklöstern, wie besonders des schon 1130 durch die Gründer, die Freiherren von Regensberg, an E. übergegebenen Klosters Fahr an der Limmat bei Zürich.

Am bekanntesten ist E. durch die aus der Schweiz, den angrenzenden Teilen Deutsch- 10 lands, auch Frankreichs und Österreichs ausgeübte Wallfahrt. Die schon mit dem 15. Jahrhundert beginnenden populär geschriebenen Wallfahrtsbüchlein bilden eine eigentliche Litteratur. Eine Berechnung aus der Zeit des Millenariums beziffert die Zahl auf über 150000 Pilger in der Sommerszeit — im Jahre 1895 die Maximalzahl von 210000 —, während welcher der 14. September als der Tag der Engelweihe der Hauptfesttag ist, unter 15 legendarischer Anknüpfung an die Kirchweihe von 948 (das oben genannte Werk von Ringholz enthält S. 311—361 einen Exkurs über die Engelweihe, speziell S. 312—325 eine historisch-diplomatische Erörterung über die in den Jafféschen Regesta pontificum Romanorum, 2. Aufl., unter Nr. 3708 als Fälschung verzeichnete sogenannte „Engelweihbulle" Papst Leos VIII. vom 11. November 964). Das ursprünglich, gleich dem Kinde, 20 fleischfarbig gemalte, aber durch den Rauch der stets brennenden Lichter und Lampen geschwärzte Marienbild, das Ziel der Andacht, steht in einer ein eigenes kleines Gebäude für sich ausmachenden Kapelle in der Klosterkirche, welche mit dem ganzen großen Gebäudekomplex im 18. Jahrhundert erbaut worden ist. Unterhalb des Klosters dehnt sich in der rauhen von düsteren Waldbergen überragten kleinen Fläche (909 Meter Meeres- 25 höhe) der Flecken Einsiedeln aus, welcher bis 1798 vom Kloster abhängig war, wie denn diese Ansiedlung nur diesem ihren Ursprung verdankt. Die circa 4000 Einwohner des Fleckens, der zum großen Teile aus Gasthäusern besteht, leben ganz überwiegend von der Wallfahrt, die sich seit 1877 und 1891, wo die Linien zum Zürichsee und nach dem Vierwaldstättersee hin eröffnet wurden, fast ausschließlich der Eisenbahnen bedient, und auch 30 das große litterarische Institut der Gebrüder Benziger, welches in Amerika Filialen hat, eines der bedeutendsten und ausgebreitetsten Buchhändlergeschäfte, arbeitet zumeist in dieser Richtung.

Meyer von Knonau.

Einsiedler s. Mönchtum.

Einsiedlerorden s. d. Art. Augustiner Bd II S. 255, 11; Camaldulenser 35 Bd III S. 683, 16; Cölestiner Bd IV S. 204, 11; Damiani Bd IV S. 432, 36; Gualbertus; Hieronymiten; Karmeliter, Karthäuser; Serviten; Väter des Todes; Wilhelmiten.

Eisenacher Konferenz s. Konferenz evang. kirchl.

Eisenmenger, Johann Andreas, gest. 1704. — Quellen: J. J. Schudt, 40 Jüdische Merckwürdigkeiten I S. 426—438, III S. 1—8, IV 1 S. 286 f.; Grätz, Geschichte der Juden, X[2] S. 305 ff.; E. Rödiger, Ersch u. Gruber, s. v.; Siegfried, Allgem. deutsche Biographie, s. v.

Aus der alten pfälzischen Familie der Isenmanner stammend, ist Johann Andreas Eisenmenger als Sohn des kurfürstl. Einnehmers Joh. David Eisenmenger 1654 zu Mann- 45 heim geboren. Auf dem Collegium Sapientiae zu Heidelberg zog er durch seine hebräischen Kenntnisse die Aufmerksamkeit des Kurfürsten Karl Ludwig auf sich, der ihn auf seine Kosten nach England und Holland reisen ließ. Der Übertritt dreier Christen zum Judentum, den er 1681 in Amsterdam erlebte, und die Beobachtung jüdischer Schmähung der Person Jesu scheinen ihm den Gedanken nahegelegt zu haben, alles dem Judentum 50 Nachteilige, dessen er habhaft werden konnte, zu sammeln und den Christen zur abschreckenden Belehrung, den Juden zur Beschämung darzubieten. Nach 19jährigen Studien erst in Heidelberg, seit 1693 in Frankfurt a. M., nicht ohne die Mitwirkung von Juden, welche nicht ahnten, zu welchem Zwecke man ihre Hilfe suchte, war er im Jahre 1700 in der Lage, das fertige Werk drucken lassen zu können. Er gab ihm den Titel: „Entdecktes 55 Judentum oder gründlicher und wahrhafter Bericht, welchergestalt die verstockten Juden die hochheilige Dreieinigkeit, Gott Vater, Sohn, heil. Geist, erschröcklicher Weise lästern

und verunehren, die heil. Mutter Christi verschmähen, das Neue Testament, die Evangelisten und Aposteln, die christliche Religion spöttisch durchziehen und die ganze Christenheit aufs äußerste verachten und verfluchen; dabei noch viele andere den Christen bishero entweder gar nicht oder nur zum Teil bekannt gewesene Dinge und große Irrtümer der jüdischen Religion und Theologie, wie auch viele lächerliche und kurzweilige Fabeln und ungereimte Sachen an den Tag kommen." Kurfürst Johann Wilhelm, der die Herausgabe billigte, ernannte Eisenmenger zum Professor der orientalischen Sprachen in Heidelberg, die kaiserliche Regierung ließ aber auf Betrieb der Juden die Auflage mit Beschlag belegen, weil von dem Verkaufe Unruhen zu erwarten seien. Daß in Wien gerade im gleichen Jahre ein Volksauflauf gegen die Juden stattgehabt hatte, kam dabei den Juden zu Hilfe. Es gelang auch Eisenmenger nicht, eine Aufhebung der Beschlagnahme zu erwirken. Er hätte das Werk im Auslande, etwa in Holland, nochmals drucken lassen können. Aber als die Juden ihm 12000 fl. für die Auflage (2000 Exemplare) boten, verlangte er 30000 fl. Während solcher Verhandlungen starb er in Heidelberg im Jahre 1704. Seine Erben wandten sich an Friedrich I. von Preußen, der auf jüdische Lästerungen des Christentums aufmerksam gemacht worden war und 1703 ein darauf bezügliches Edikt erlassen hatte. Aber auch dieser bemühte sich 1705 und 1708 bei den Kaisern Leopold und Josef vergeblich um Freigebung des Buches. Ein neuer Auflauf gegen die Juden Wiens im Jahre 1706 hatte wohl die Bedenken der Regierung verstärkt. Außer dem Gelde der Juden übte auch ein katholischer Orden eine gegensätzliche Wirkung aus. Da entschloß sich Friedrich I. 1711 das Werk, vorgeblich in Königsberg außerhalb des „Reichs", in Wirklichkeit in Berlin drucken und ausgehen zu lassen. Den Erben Eisenmengers schenkte er einen Teil der Auflage. Daß er sich für die Ausgaben an den Juden schadlos gehalten hat, womit er selbst in seinem Schreiben an Kaiser Josef droht, ist nicht zu erweisen. Erst nahezu 40 Jahre später durfte auch die Frankfurter Auflage ausgehen. Außer diesem Werk hat Eisenmenger noch mit Joh. Leusden zusammen 1694 eine unpunktierte Ausgabe des hebräischen Alten Testamentes herausgegeben. Sein Lexicum Orientale Harmonicum blieb ungedruckt.

Das Hauptwerk Eisenmengers, sein „Entdecktes Judentum", hat die von ihm wohl beabsichtigten guten Wirkungen nicht haben können, weil es sowenig eine Darstellung des Judentums war, als eine kritiklose Sammlung alles Häßlichen und Abergläubischen aus der christlichen Litteratur aller Richtungen und Zeiten für eine Charakteristik des Christentums gelten könnte. Die von E. aufgeführten Citate sind zwar nicht erfunden; aber gar manches ist falsch übersetzt oder so tendenziös beleuchtet, daß selbst solches, was etwa im Talmud als abschreckendes Beispiel gemeint ist, als Beweis für die schlechte Moral des Judentums erscheint. Daß sich Schmähungen der christlichen Religion, sittlich verwerfliche Dinge und Abergläubisches in der jüdischen Litteratur finden, bleibt dabei eine Thatsache. In den letzten Jahrzehnten haben Unwissende, wie Aug. Rohling u. a., E.s Buch für agitatorische Zwecke ausgenützt. Einen Neudruck der für diese Zwecke besonders geeigneten Teile veranstaltete F. X. Schieferl 1893 zu Dresden. Daß auch theologische Publikationen der letzten Jahre es noch als Quelle citieren, gereicht unserer Zeit nicht zur Ehre. Beiträge zur Kritik Eisenmengers giebt Franz Delitzsch in seiner Schrift „Rohlings Talmudjude" 7. Aufl. 1881. **G. Dalman.**

Ekkehard von Aura (Uraugiensis), gest. nach 1125. — Chronicon ed. G. Waitz MG SS VI; übersetzt von Pflüger: Geschichtschreiber der deutschen Vorzeit 12. Jahrhundert Bd 3. — Vgl. Gust. Buchholz, Ekkehard von Aura, Untersuchungen zur deutschen Reichsgeschichte unter Heinrich IV. und Heinrich V. Teil I (1888); Wattenbach, Deutschlands Geschichtsquellen II[6] 189 ff.; Gundlach, Heldenlieder der deutschen Kaiserzeit II (1896), 138 ff.

Ekkehard, welcher zuerst Mönch des Bamberger Klosters Michelsberg gewesen zu sein scheint, wurde von Bischof Otto von Bamberg, dem späteren Apostel der Pommern, als Abt des nach der Hirschauer Regel eingerichteten Klosters Aura unweit Kissingen im J. 1113 eingesetzt; aus seinem Vorleben wissen wir noch, daß er im Kloster Corvei sich aufgehalten, 1101 Jerusalem als Pilger besucht und der Lateransynode vom April 1102 beigewohnt hat, auf welcher Papst Paschalis II. Kaiser Heinrich IV. bannte; auch hat er die nicht ungefährliche Reise des Bischofs Otto von Bamberg zum Papste im Jahre 1106 mitgemacht und an dem Konzil zu Guastalla teilgenommen. Sein Kloster scheint er im Jahre 1116 verlassen und das Laterankonzil im März besucht zu haben. Gestorben ist er am 20. Februar nach 1125.

Ekkehard hat eine Weltchronik geschrieben, welche er nachher noch viermal umgearbeitet hat. Das ursprüngliche Werk (A), welches bis 1099 reichte, beruht zum guten Teile auf einer in Würzburg entstandenen Weltchronik, doch hat Ekkehard daneben vielfach auf andere Chronisten und Schriftsteller (u. a. Einhard, Widukind, Liutprand, Richer), auf mündliche Überlieferung und auf eigene Kenntnisse zurückgegriffen; jene Würzburger Chronik war im wesentlichen gut kaiserlich gesinnt und enthielt namentlich gute fränkische und baierische Nachrichten.

Als Ekkehard von Jerusalem zurückgekehrt war, genügte ihm sein Werk nicht, namentlich nicht der Schluß, welcher die Geschichte des ersten Kreuzzuges nur kurz darstellte. Außer der Umarbeitung führte er sein Werk nun weiter bis 1106 (B) und behandelte die Geschichte der letzten Jahre sehr ausführlich. „Früher kaiserlich gesinnt, war er jetzt der siegreichen päpstlichen Partei ganz ergeben und setzte große Hoffnungen auf Heinrich V.", während er gegen den alten Kaiser recht gehässig ist.

Eine bald darauf noch im J. 1106 entstandene dritte Bearbeitung (D) ist für Heinrich V. bestimmt und darum noch panegyrischer als B gehalten; den vielfachen Einschaltungen liegt die Chronik des Sigebert von Gembloux (MG SS VI) zu Grunde, welche Ekkehard mittlerweile kennen gelernt hatte.

Die 4. Bearbeitung (C) ist auf Veranlassung Heinrichs V. bald nach dessen Kaiserkrönung entstanden und bis 1114 fortgeführt.

Die 5. Bearbeitung (E), welche bis 1125 reicht und mit einem harten Urteil über Heinrich V. schließt, ist in 5 Bücher geteilt (1. von der Schöpfung bis zur Erbauung Roms, 2. bis zur Geburt Christi, 3. bis auf Karl d. Gr., 4. bis auf Heinrich V., 5. die Regierung Heinrichs V.). Dieses Werk, welches einen kolossalen Stoff in guter Auswahl und Anordnung bietet, nicht etwa bloß eine geistlose Kompilation ist, ist wohl die vollendetste Weltgeschichte, welche im Mittelalter geschaffen ist, wenngleich Ottos von Freising Werk sie an innerlicher Durchdringung und philosophischer Durcharbeitung übertrifft. Wenn auch die Haltung, die Ekkehard gegen Heinrich V. einnimmt, keine unparteiische ist, so ist ihm direkte Verletzung der Wahrheit doch nicht nachzuweisen; die vielfachen Schwankungen in seiner Auffassung sind nach Wattenbachs Urteil ein Beweis dafür, „wie schwer es in der damaligen so außerordentlich verwirrten Lage der Dinge werden mußte, eine entschiedene Ansicht zu gewinnen und dieselbe festzuhalten". Seine historische Kritik besteht darin, daß er, um eine alte Überlieferung nicht zu verwerfen, stets mit ihr die widersprechende zu vereinigen sucht. **Wilh. Altmann.**

Ekkehard von St. Gallen s. St. Gallen.

Ekstase s. Verzückung.

Ektenie, Bezeichnung für ein litaneiartiges Bittgebet der orientalischen Kirche.

Elagabal s. Heliogabal.

Elam. — Litteratur: Friedrich Delitzsch, Wo lag das Paradies? 1879 S. 320ff.; A. Billerbeck, Susa. Eine Studie zur alten Geschichte Westasiens, 1893; **Marcel Dieulafoy,** L'acropole de Suse, Paris 1893; Fr. Hommel, Die altisrael. Ueberlieferung in inschriftlicher Beleuchtung, München 1897 S. 38f. u. ö. Die Artikel „Elam" in Schenkels Bibellexikon (Dillmann), Riehms Handwörterbuch des biblischen Altertums² (Schrader); **Paul Zeller,** Biblisches Handwörterbuch² (Friedrich Delitzsch); **Encyclopädia Britannica (A. H. Sayce).** Im Erscheinen begriffen ist eine Arbeit Billerbeck's („Das Sandschak Suleimania und dessen Nachbargebiete zur babylonischen und assyrischen Zeit"), welche die Kriege mit den Lallu, in Zamua, in Illi und in dem susischen Grenzlande behandelt, nebst einer vorzüglich gelungenen Karte des Terrains und der Kommunikationen.

Für die Geschichte Elams nach den babylonisch-assyrischen Quellen sind die Geschichtswerke von Fr. Hommel, C. P. Tiele, H. Winckler (letzteres von hoher Bedeutung für die Erkenntnis des Pragmatismus der babylonisch-elamitischen Geschichte) zu vergleichen.

Zur Geographie und Topographie: De Bode, Travels in **Luristan and Arabistan** (1841—45); Layard, A Description of the Province of Khúzistán im **Journal of the** Royal Geogr. Soc. XVI, 1ff. 1846; Vaux, Nineveh and Persepolis 1850; **Loftus, Travels** and Researches in Chaldaea and Susiana 1857; Geo. N. Curzon, Persia and **the persian** question 1892 (in Spezialitäten bereits überholt); H. A. Sawyer, The **Bakhtiari Mountains** and upper Elam im Geographical Journal IV, Heft 6 (Dez. 1894); J. de **Morgan, Mission** scientifique en Perse 1895/6, Kartenatlas mit besonderem Blatt Elam **(zuverlässig für alles,**

was M. selbst gesehen hat). Von Kartenwerken kommt in Betracht Kiepert, Nouvelle carte générale des Provinces Asiatiques de l'empire Ottoman (Berlin, Reimer); Prof. C. Haußknecht's Routen im Orient, redigiert von H. Kiepert (mit einem bei Reimer 1882 erschienenen Vorbericht über Haußknecht's Orientalische Reisen); die sehr zuverlässigen Routenkarten des persischen Telegraphendirektors Houtum-Schindler (1879); hingegen sind die wegen der zahlreichen Ortsnamen wichtigen neuen russischen Generalstabskarten (Karta Persii s pograničnymi častjami Aztjatskoy Turcii i Afghanistana, Tiflis 1886 ff.) bezüglich der Terraindarstellung mit Vorsicht zu benutzen. — Reisebeschreibungen nach den Gegenden Elams geben Layard, Early Adventures in Persia, Susiana and Babylon 1894; Mme. Jane Dieulafoy, La Suse, la Chaldée et la Susiane 1887 und A Suse, Paris 1889.

Das elamitische Inschriftenmaterial, soweit es zu Tage gefördert, veröffentlicht Loftus in einem zu den oben genannten Travels gehörigen schwer zugänglichen Werke: Lithographic Facsimiles of Inscriptions in the Cuneiform Character (London?) 1852; die Funde der französischen Expedition (1881—86) sind reproduziert und beschrieben in dem oben genannten Prachtwerk von Marcel Dieulafoy. — An der Entzifferung der altsusischen (anzanischen) und neususischen Inschriften arbeiteten bisher Mordtmann, Ueber die Keilschrift 2. Gattung ZDMG 24, 1 ff.; Oppert, Les Inscriptions en langue susienne, Mémoires du I. Congr. Intern. des Orient. 1874, Paris 1876, S. 179 ff.; A. H. Sayce in Transactions of the Society of Biblical Arch. III, 465 ff. 1874 und The inscription(s) of Mal-Amir and the Language of the second Column of the Akhaemenian Inscriptions in Actes du VI. Congr. Intern. des Orient. 1883; Leide 1885, S. 637 ff.; F. H. Weißbach, Die Achämenideninschriften zweiter Art, Leipzig 1890; ders., Anzanische Inschriften und Vorarbeiten zu ihrer Entzifferung (XII. Bd der Abh. der phil. hist. Kl. der KSGW Nr. II); ders., Neue Beiträge zur Quelle der Susischen Inschriften (XIV. Bd der Abh. der phil. hist. Kl. der KSGW Nr. VII); Jensen, Elamitische Eigennamen, in der Wiener Ztschr. f. d. Kunde d. Morgenlandes 1892, S. 47. 209 ff.

Elam ist bei den Babyloniern und Assyrern (geschrieben mit Femininendung Elamtu) und bei den Hebräern (עֵילָם) die geographische Bezeichnung für die im Norden und Osten große Gebirgsdistrikte einschließende Ebene, welche östlich vom untern Tigrislauf und nördlich vom persischen Golf, der bekanntlich vor alters tief ins Land hineinreichte, sich erstreckt. Es ist dasselbe Land, das die alten Perser Uvága (nach Justi besser Uwša oder Huwša zu transskribieren) nannten (Behistuninschrift des Darius Zeile 41), Herodot *Κισσία*, die späteren Griechen *Σουσίς*, *Σουσιανή*; der ebenfalls unter den Griechen gebräuchliche Name Elymais bezeichnet nicht immer das ganze Elam, sondern zuweilen nur die an der Küste gelegenen Provinzen (zu den griechischen Namen Susianas s. Noeldeke, Nachrichten der kgl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen 1874, 8). Elamtu (ideogr. geschrieben Num-ma-ki) wird allgemein als „Hochland“ erklärt. Aber Jensens beiläufige Bemerkung, Zeitschrift f. Assyr. XI, 351, es bedeute ursprünglich Vorderseite, dann Ostseite, trifft das Richtige sprachlich und sachlich; Elam ist nicht eigentlich Hochland; hingegen ist die Bezeichnung Ostland vom babylonischen Standpunkt aus zutreffend. Die Kernstämme des nichtsemitischen Volkes von Elam saßen in den Gebirgen, während in der Ebene, deren Westgrenze nach Babylonien hin von alters her schwankend war, frühzeitig semitische Stämme angesiedelt waren, wie deutlich aus der Nomenklatur der Ortschaften ersichtlich ist.

Der Name Anzan auf altsusischen Backsteinen und in vielen altbabylonischen Inschriften des Gudea, Mutabil, Dungi u. a. (geschrieben Anšan, wie auch in einem babylonisch-elamitischen Syllabar) bezeichnet ursprünglich das Bergland von Kirmanschahan südostwärts samt Hinterland mit der gleichnamigen Hauptstadt; Anzan-Sušunka (vgl. Esr 4, 9 שׁוּשַׁנְכָיֵא „die Leute von Susa“) ist nach Billerbeck der einheimische Name für den (je nach Zeit und Umständen verschieden großen) dem susischen Großkönig gehörigen bez. lehnspflichtigen Teil dieses Landes.

Die Elamiter waren ein kühnes, kriegerisches Volk, als Bogenschützen insbesondere gefürchtet. Wiederholt haben sie die Kulturwelt Babyloniens mit Waffengewalt unter ihre Herrschaft gebeugt, und während der ganzen assyrischen Periode verstanden sie es, den assyrischen Königen die Freude an der Unterjochung Babyloniens gründlich zu verleiden als allzeit hilfsbereite Bundesgenossen der mächtigen, um Unabhängigkeit ringenden Chaldäer und Aramäerstämme in Südbabylonien. Daß daneben auch Handelsbeziehungen zwischen den Elamitern und Babyloniern gepflegt wurden, beweist die keilschriftliche Kontraktlitteratur. Der Typus der elamitischen Krieger auf den assyrischen Reliefdarstellungen zeugt von Kühnheit und hoher Begabung. Man vergleiche die Reliefs bei Marcel Dieulafoy l. c. Fig. 25, 31 (Bogenschützen), 32 (Speerträger und Wagenkämpfer); ebendas. Figur 29 und 30 sind die Bilder eines anzanischen Königs und anzanischer Harfenspieler vom Felsen Mal-Amir abgebildet. Auch die israelitischen Propheten

berichten von der kriegerischen Tüchtigkeit der Elamiter (Jes 22, 6; Jer 49, 35) und
noch der Talmud (Traktat Kiduschin 49 b nach Herrschensohn, שבע חכמות S. 183)
weiß zu erzählen, die Elamiter seien sehr stolze Leute gewesen.

Bereits die ältesten bisher bekannt gewordenen Tafeln babylonischer Geschichte zeigen uns
5 Elam als Babyloniens Erzfeind. Die uralten semitisch schreibenden Könige Alu-mušaršid von
Kiš, Dungi von Ur u. a. standen schon im Kampf mit elamitischen Scharen. Sargon I.
(um 3000), jener König unbekannter Herkunft, der im Euphrat ausgesetzt, von einem Priester
aufgefunden und durch der Göttin Istar Wohlgefallen Herrscher von Babylon wurde, erobert
Dur-ilu (d. h. Gottesmauer), eine Stadt, die später als Grenzfestung gegen Elam eine große
10 Rolle spielt, und zieht siegreich bis zum persischen Golf. Gudea erzählt, er habe die Stadt
Anschan erobert und geplündert. Auch der Kampf zwischen dem sonst unbekannten Fürsten
Mutabbil von Dur-ilu und den Männern von Anschan (s. Billerbeck l. c. S. 32 u. H.
Winckler, Untersuchungen zur altorient. Geschichte S. 116. 156) mag hoch in das dritte Jahrtausend
hinauf reichen. Um das Jahr 2285 wurde Babylonien, wie wir aus den Annalen
15 Asurbanipals wissen, durch den Elamiterfürsten Kudur-Nachundi furchtbar heimgesucht. Er
verwüstete das Land, „legte Hand an die Tempel des Landes Akkad" und schleppte das
Bild der Göttin Nana aus Erech nach Elam. Dreizehn Jahre später faßten elamitische
Scharen unter Führung Kudur-Mabuk's, der das westliche Elam (Emutbal) beherrschte, in
Südbabylonien festen Fuß. Kudur-Mabuk's Sohn Rim-Sin wurde König von Larsam,
20 damit Herr von Südbabylonien (s. Winckler, Geschichte S. 48), und unterwarf sich, wie
fast alle fremden Eroberer, bedingungslos der babylonischen Kultur. In den Zeiten dieser
elamitischen Kuduriten dürfte der biblisch überlieferte Zug des Elamiters Kedorlaomer zu suchen
sein (s. unt. S. 284, 28 zu Gen 24). Um 2250 gelang es dem großen Reformator Babyloniens
Hammurabi, die Elamiten zu verdrängen und Gesamtbabylonien zu einem Reiche zu vereinigen.
25 Rim-Sin wurde verjagt und Kudur-Mabuk von Emutbal besiegt. Die Befreiungskämpfe
gegen Elam wurden verherrlicht wie später in Griechenland die Einnahme
von Troja. Viele Bilder der Siegelcylinder erinnern an die Heldenkämpfe, die wahrscheinlich
auch den geschichtlichen Hintergrund des „Nimrod"-Epos (Gilgameš-Epos) bilden (die
von Paul Haupt veröffentlichten Keilschriftfragmente wurden übersetzt und erklärt von
30 Alfr. Jeremias, Izdubar-Nimrod, Leipzig, B. G. Teubner 1892). Der Nationalheld (der
biblische Nimrod, denn Nimrod heißt „Lichtträger"; der babylonische Held aber wird ausdrücklich
als Lucifer gepriesen und erscheint im Epos ebenfalls als großer Jäger) befreit
Erech von der Herrschaft des elamitischen Tyrannen Chumbaba. Auf der V. Tafel wird
geschildert, wie der Held in den heiligen Hain, „auf dessen wohlgepflegten Pfaden Chumbaba
35 zu wandeln pflegte stolzen Schrittes", eindringt und den Gewaltigen erschlägt. Jensen
versucht neuerdings bei Wildeboer, Buch Esther (Martis Handkommentar Lief. 6, S. 173 ff.)
nachzuweisen, daß die Chumbabalegende sich in der Hamangestalt des Buches Esther
wiederspiegelt.

Nach Hammurabis Befreiungskämpfen haben die Kämpfe zwischen Babylonien und
40 Elam wohl einige Zeit geruht. Aber viele anzanitische Familien saßen in Babylonien fest.
Gegen Ende des 12. Jahrhunderts wurde Babylonien von neuem ein Vasallenstaat Elams,
nachdem durch eine erneute elamitische Invasion die ebenfalls ursprünglich elamitische
Kassitendynastie gestürzt war. Eine früher mißverstandene Inschrift des um 1140 regierenden
babylonischen Königs Nebukadnezar I. (s. Winckler, Altorient. Forschungen VI, 534 ff.)
45 berichtet von einem Elamitersturm, der in die Zeit kurz vor der Regierung dieses Königs
fällt und von den erfolreichen Kämpfen, mit denen er, „der Sproß von Babylon (!)",
sein Vaterland von der Fremdherrschaft befreit hat. Besonders schlimm muß nach dieser
Inschrift ein elamitischer Königssohn, Namens Kudurnachundi in Babylon gewüstet haben.
Erst nach mehreren verunglückten Versuchen gelang es Nebukadnezar, der Elamiternot ein
50 Ende zu machen und die Zurückbringung der Merodachstatue aus Elam zu erzwingen.
Mehrere hymnenartige Inschriften berichten von dem Siege und von der Heimkehr des
Götterbildes (s. meinen Aufsatz über Marduk bei Roscher, Lexikon der Mythologie II,
2. Sp. 2346 und H. Winckler l. c.). Sehr nachhaltig scheint der Freiheitskampf nicht
gewirkt zu haben. Noch am Ende des 2. Jahrhunderts erscheint ein dem Namen nach
55 leider unbekannter „Elamit" auf dem Throne Babylons. Die Erhebung unter Nebukadnezar
bedeutet übrigens den letzten erfolgreichen Aufschwung Babyloniens zur Selbstständigkeit;
bis zur Ära des chaldäo-babylonischen Reiches blieb es nunmehr abwechselnd
in Abhängigkeit von Assyrien und Elam. In diese Zeit (12. u. 13. Jahrhundert) dürfte
übrigens die kleine Königsliste einzureihen sein, die F. H. Weißbach, Neue Untersuchungen
60 S. 732 ff. aus susischen Backsteinlegenden zusammengestellt hat, auf welchen ein König

Kutir-Nachundi (der zweite Teil des Namens ist Göttername), Sohn des Šutruk-Nachundi und andere Könige sich rühmen, den Tempel der Gottheit Kiririša wieder aufgebaut zu haben.

Inzwischen waren nämlich wiederholt die Assyrer auf den Schauplatz des Kampfes getreten. Sie hatten sich hin und wieder mit Erfolg in die babylonischen Wirren gemischt 5 und unter Tiglat Pileser I. (um 1100) Teile von Babylon erobert. Zugleich mit dem wachsenden Einfluß auf die babylonische Herrschaft mußten die assyrischen Könige das Erbe der Kämpfe mit Elam übernehmen. Der Hinweis C. P. Tiele's (Geschichte Babyloniens u. Assyriens S. 17) auf eine unveröffentlichte „synchronistische Geschichte" bezieht sich wohl auf das durch Pinches (Records of the Past, new ser. V, 106 ff. vgl. H. Winckler, 10 Altorient. Forschungen I, 115 ff.) bekannt gewordene Chronikfragment, aus dem wir u. a. Kunde bekommen von Fehden zwischen Hurbatila von Susa und Ašuruballit oder Belnirari von Assyrien (ca. 1350), und vom Einfall des Elamiterkönigs Kidinḫutrutaš (um 1250) in babylonisches Gebiet.

Von der Mitte des 10. bis in das letzte Viertel des 9. Jahrhunderts war sowohl 15 das nach tiefem Verfall neu erstarkte assyrische wie auch das susische Reich genügend mit der Abwehr arischer Einfälle beschäftigt. Der vierte Feldzug Samsi-Ramman II. (825 bis 812) zeigt uns zum erstenmale wieder Elamiter auf dem Kampfplatz. Chaldäische, aramäische und elamitische Scharen unterstützen babylonische Freiheitsgelüste. Die Schlacht am Flusse Daban scheint dem assyrischen König nur einen Pyrrhussieg eingetragen zu 20 haben. Hingegen wäre Rammannirari III. (812—782) für Elam gewiß verhängnisvoll geworden — er stellt den assyrischen Einfluß in Babylonien wieder her und war vielfach siegreich in Elams Gebieten —, wenn er nicht im entscheidenden Momente des Thrones verlustig gegangen wäre, wodurch Assyrien wieder in Verfall kam. Noch während der Regierung Tiglat Pileser III. (725—727), der zwei Jahre vor seinem Tode unter 25 dem Namen Phul sich zum König von Babylon ausrufen ließ, nachdem er von Anfang an das gänzlich ohnmächtig gewordene Staatswesen unter seinen Schutz gestellt hatte, — rüsteten sich elamitische Fürsten unter Führung des Königs Chumbanigaš (742—717) zu entscheidungsvollem Ringen gegen Assyrien, indem sie die alten Grenzfesten verstärkten und neue erbauten (s. Billerbeck l. c. S. 69 ff.). Der Dynastiewechsel in Assyrien (722 be- 30 stieg der Usurpator Sargon den Thron) gab dem aus der Geschichte Hiskias bekannten Merodachbaladan (722—709) Gelegenheit, unter elamitischem Schutze sich der Herrschaft über Babylonien wieder zu bemächtigen. Zwar rühmt sich Sargon eines Sieges über Elam bei der Festung Durilu, aber der Erfolg kann nicht bedeutend gewesen sein, die babylonische Chronik erzählt das Gegenteil, wozu auch stimmt, daß Merodachbaladan, der 35 Schützling Elams, die Herrschaft behauptete. Erst 10 Jahre später gelang es Sargon, Elam unter dem König Šutur-Nachundi zu züchtigen und seine Hilfe von Babylonien abzuschneiden. Den Abschluß seiner gewaltigen Eroberungszüge bildete die Unterjochung Babylons. „Merodach Baladan floh (nach 12 jähriger Regierung) nach Elam; Sargon setzte sich auf den Thron." So berichtet die babylonische Chronik. Der letzte Satz ist 40 hyperbolisch; Elams Macht blieb ungebrochen. Unter dem Nachfolger Sargons, dem auf babylonischen Gebiete mit gutem Grunde verhaßten Sanherib, gelang es Merodachbaladan noch einmal für einige Monate unter Beihilfe elamitischer und aramäischer Scharen die alte Herrschaft zurückzugewinnen. Sein Versuch, Juda durch eine Gesandtschaft an Hiskia zum Abfall von Assyrien zu verleiten (2 Kg 20), mag in diese Zeit fallen: durch Unruhen 45 in Palästina hoffte er selbst sich Sanherib vom Halse halten zu können. Aber Sanherib setzte klugerweise dort ein, wo sein Vorgänger aufgehört hatte. Sein erster Feldzug galt der Niederwerfung Merodachbaladans. Er besiegte ihn und seine elamitischen Verbündeten in der Nähe von Babylon bei der Stadt Kis. Merodachbaladan ist wohl nicht lange darnach in Elam gestorben. Seine Familie behauptete ihren Sitz in Bit-Jakin und be- 50 reitete unter elamitischer Deckung den Assyrerkönigen noch lange Schwierigkeiten, während ein Teil der Bevölkerung Bit-Jakins nach Elam selbst ausgewandert war und von den Küstenstädten aus fortwährend die babylonisch-assyrische Grenze bedrohte. Auf seinem 6. Feldzuge verwüstete Sanherib diese chaldäisch-elamitische Küstenprovinz, und zwar zog er mit eigens zu dem Zwecke erbauten Kriegsschiffen den Tigris hinab nach der elami- 55 tischen Küste. Der elamitische König Challusu (700—693 regierend, nachdem er seinen Bruder und Vorgänger gestürzt hatte) antwortete mit einem Raubzuge nach Nordbabylonien, den Sanherib freilich zurückschlug und seinerseits durch einen erneuten Kriegszug in elamitisches Gebiet bestrafte. Inzwischen war Challusu ermordet worden und der Träger eines altberühmten Namens, Kuburnachundi, war ihm gefolgt. Sanherib erzählt, er habe 60

35 Städte und zahllose Dörfer im elamitischen Grenzgebiete verwüstet. Kudurnachundi floh ins Gebirge und fiel bald darauf in einem Aufstand. Den durch Unwetter unterbrochenen Feldzug setzte Sanherib gegen seinen Bruder und Thronfolger Ummanmenanu (692—689), „einen Menschen ohne Verstand und Einsicht", fort. Es gelang ihm zwar, 5 die verbündeten Elamiter und Chaldäer am Tigris zu besiegen, aber erst nach zwei Jahren, als der elamitische König durch einen Schlaganfall die Sprache verloren hatte, gelang es ihm, die Verbündeten aus Babylon zu vertreiben und darauf seinen thörichten und nutzlosen Plan, Babylon zu verwüsten und Ninive durch Massendeportation zur Metropole des vereinigten Reiches zu machen, zur Ausführung zu bringen. Dem Ummanmenanu 10 folgen auf dem Throne Chumbachaldasu I. (699—681) und Chumbachaldasu II. (680 bis 675). Der letztere übte kurz vor seinem Tode Vergeltung für Sanheribs Raubzüge durch eine Verwüstung nordbabylonischer Distrikte, der besonders Sippar zum Opfer fiel. Bald darauf „starb er, ohne krank gewesen zu sein, in seinem Palast". Merkwürdigerweise machen sich jetzt auch freundschaftliche Beziehungen zwischen Assyrien und Babylonien 15 bemerklich. Schon Chambachaldasch hatte einem Sohne Merodachbaladans aus Bit-Jakin, dem Erzfeind der Assyrer, das erbetene Asyl verweigert. Sein Nachfolger Urtaki gab geraubte Götter und eroberte Grenzdistrikte zurück und erfuhr andererseits bei Gelegenheit schwerer Hungersnot direkte Hilfe durch Asarhaddon und dessen Sohn Asurbanipal. Gleichwohl gewinnen unter Urtakis Regierung die kriegerischen Gelüste von neuem die 20 Oberhand. Verbündet mit Aramäern und Chaldäern fiel er in Babylonien ein und schlug dreist im Angesicht von Babylon sein Feldlager auf. Asurbanipal vertrieb ihn nach einigem Zögern, Urtaki und sein Heerführer nahmen sich das Leben. In Susa reißt jetzt Teumman, ein jüngerer Bruder Urtakis, die Herrschaft mit blutiger Gewalt an sich, und als Asurbanipal sich weigerte, die siebzig Verwandten Urtakis, unter denen sich zwei erb- 25 berechtigte Söhne befanden, welche bei der Palastrevolution dem teuflischen Onkel entkommen waren, auszuliefern, bedrohte er Nordbabylonien von neuem. Asurbanipal zwang ihn durch die Erstürmung der Grenzfestung Durilu zur Rückkehr nach Susa und richtete am Euläus (Ulai) ein furchtbares Blutbad an. Teumman wurde aus einem Palmenwalde, in dem er sich versteckt hatte, geholt und enthauptet. Ein großes Relief (Britisches Museum, 30 abgebildet bei Marcel Dieulafoy, Fig. 35—38) stellt die Schlacht drastisch dar; Teumman ist an einer Stelle kniend dargestellt, von Pfeilen durchbohrt, an einer anderen Stelle schlägt ihm ein assyrischer Soldat den Kopf ab. Die Schlacht am Euläus hat die Herrlichkeit des alten susischen Reiches vernichtet. Urtakis ältesten Sohn Ummanigaš, der sich während des Krieges gegen Teumman im assyrischen Lager befunden hatte, 35 ließ Asurbanipal in der alten Königsstadt Mataktu als seinen Vasallen zum Könige krönen, während ein anderer Prinz, Tammaritu, Herrscher in der elamitschen Gebirgsprovinz Chidalu wurde. Sobald aber im Jahr 652 der Bruderkrieg in Assyrien begann, lohnte Ummanigaš dem Asurbanipal seine Hilfe mit Verrat. Als nämlich Samassumukin, der Statthalter von Babylon, die Völker Vorderasiens zum Vernich- 40 tungskampf gegen Assyrien aufrief, besann man sich in Elam der alten ererbten Feindschaft. Aber noch ehe die Hilfstruppen auf babylonischem Gebiete viel ausrichten konnten, wurde Ummanigaš von seinem Bruder Tammaritu ermordet. Als auch er dem assyrischen König „den Friedensgruß verweigerte" und Anstalten machte, Babylon zu unterstützen, befreite abermals eine rechtzeitig angestiftete Revolution Asurbanipal von 45 seiner Sorge; ein gewisser Indabigaš bestieg den Thron und Tammaritu mußte mit seiner ganzen 85 Köpfe starken Sippe Vergebung flehend nach Ninive flüchten. Auch künftighin versäumte Asurbanipal nicht, für innere Unruhen in Elam zu sorgen, und dadurch die freundschaftlichen Beziehungen zwischen Elam und Babylonien unschädlich zu machen. Auch Indabigaš kann sich nur einer kurzen Herrschaft erfreut haben. Als Asurbanipal 50 genötigt war, die Auslieferung des Nabu-bel-šumi, eines Enkels Merodachbaladans, der von Bit-Jakin nach Elam geflohen war, durch einen Kriegszug zu erzwingen, finden wir in Elam zwei Gegenkönige, Ummanaldaš in Mataktu und Umbachabua in Bubilu, um die Herrschaft streitend. Asurbanipal vertreibt beide — der eine flieht ins Gebirge, der andere „wie ein Fisch in tiefe Gewässer" — und setzt seinen mitgebrachten Schützling 55 Tammaritu abermals in Susa zum Vasallenkönig ein. Sein Heimzug durch Elam gleicht einem rücksichtslosen Raubzug. Wie es scheint, wurde Tammaritu dadurch gezwungen, das Land selber von seinem assyrischen Beschützer zu befreien. Asurbanipals Bericht, der über die Treulosigkeit Tammaritus sich beschwert, ist hier offenbar gefärbt (s. Winckler, Geschichte S. 285). Beim nächsten, dem 8. Feldzug Asurbanipals, der Elams Schicksal 60 besiegeln sollte, finden wir den vertriebenen Ummanaldaš wieder auf dem Throne,

in Mataktu residierend. Anlaß zum Krieg bot wiederum die Weigerung, den Chaldäer Nabu-bel-šumi auszuliefern. Sengend und plündernd zieht das assyrische Heer bis Susa, Ummanaldaš flieht ins Gebirge, Asurbanipal selbst zieht in die Paläste von Susa ein, beraubt alle Schatzkammern und Zeughäuser, zerstört und verwüstet die Tempel, schändet die heiligen Haine, macht die Gegend ringsum zur Wüste und Einöde, und schleppt Adel und Kriegsvolk, Pferde, Esel, Rinder, Schafe „zahlreicher als Heuschrecken" nach Assyrien. Daß ein Teil dieser Exilierten von Asurpanipal (identisch mit dem großen und majestätischen Asnaphar der Bibel) nebst andern Völkerschaften nach Samarien verpflanzt wurde, wissen wir aus dem Buche Esra (4, 9 f.). Im Triumph wurde damals übrigens die Nana-Statue, die vor 1535 Jahren verschleppt worden war (s. ob. S. 280, 17), nach Babylonien zurückgeführt. — Nach Asurbanipals Abzug kehrte Ummanaldaš vom Gebirge, seinem Zufluchtsorte, in das verwüstete Land zurück „und ließ sich wehklagend auf den Ruinenstätten nieder". Ein gewisser Pa'e, der schon früher als Gegenkönig die Herrschaft ihm streitig gemacht hatte, wurde zwar vertrieben und flüchtete nach Ninive, aber auch Ummanaldaš mußte notgedrungen fliehen; er fiel einer assyrischen Streifschaar in die Hände und wurde gefangen nach Assyrien gebracht. Damit war Elams Macht gebrochen, freilich zugleich ein Bollwerk gegen die von Osten sich heranwälzenden indogermanische Einwanderung erschüttert (Winckler, Geschichte S. 286). Drei elamitische Exkönige zogen den Triumpwagen des Königs Asurbanipal, als er nach vollbrachtem Sieg zum Tempel der Göttermutter Belit fuhr, zum Tempel Bit-Mašmaš, in dem einst sein Großvater Sanherib von zweien seiner Söhne ermordet wurde. Übrigens hat Asurbanipal trotz aller großsprecherischen Siegesberichte thatsächlich keinerlei Herrschaft in Elam ausgeübt.

Nicht viel mehr als ein Menschenalter später stürzte die Weltmacht Assyriens zusammen. Ninive wurde 607/6 zerstört. Die elamitischen Gebirgsvölker hatten sich nie unterworfen, und die Fürsten der elamitischen Ebene waren auch noch lange nicht ihrer Kraft beraubt. Nebukadnezar hat nie gegen Elam Krieg geführt. Ein historisches Zeugnis für die Geschichte Elams nach Ninivehs Fall sind die großartigen mit Inschriften versehenen Felsenreliefs im romantischen Gebirgsthale Mal-Amir (beschrieben bei Layard, A Description S. 75 ff.; mit teilweiser Wiedergabe der [ca. 403] Figuren bei Marcel Dieulafoy l. c.); die Hauptinschrift (deutlich reproduziert bei Weißbach, Neue Beiträge Tafel II) stammt von einem Fürsten aus dem Lande der Habardip (s. Billerbeck, l. c. S. 123 f.) Takhihikutur Die Habardip-Leute (so in den Achämenideninschriften genannt) waren einst Vasallen des susischen Reiches. Aber der größere Teil der susischen Ebene hat nach dem Sturze Assyriens gewiß unter medischer Herrschaft gestanden.

Einer der Habardip-Könige hat einen Teil seiner Herrschaft an den Achämeniden Teispes abtreten müssen. Einer der Teispiden aber war der große Cyrus, der in seinen babylonischen Inschriften seine Vorfahren als „Könige von Anschan" aufführt. Dieser gewaltige Gründer des persischen Reiches, der Vernichter Mediens und Babyloniens, wurde natürlich auch Herr des ganzen elamitischen Reiches. Ein Relief von Mechhed-Murgal stellt Cyrus (oder ist es ein jüngerer dieses Namens?) dar, s. M. Dieulafoy S. 49. Die Nachricht des Strabo (XV, 3. 2), nach der Susa von Cyrus zur Reichshauptstadt erhoben wurde, ist nicht glaubhaft (s. Billerbeck S. 128 f.), aber jedenfalls gewann die alte Königsstadt bald wieder hohe Bedeutung. Da 8, 2 nennt Susa mit Recht wieder die Hauptstadt Elams. Die Behistun-Inschrift des Darius Hystaspis (auf einer 450 m hohen Felswand, dem *Βαγίσταvον ὄρος* der Griechen in der Landschaft Tschamabadan, 1833 entdeckt von H. Rawlinson) berichtet von drei elamitischen Aufständen. Nach der Niederwerfung des zweiten Aufstandes baute Darius in Susa einen großen Palast (Aelian, de natura animalium I, 59; Plinius, Historia natur. VI, 27; Herodot nennt ihn 5, 53 „den Memnonischen") und stellte die alten Befestigungen wieder her (die topographischen Pläne prächtig wiedergegeben im II. Band von „L'acropole de Suse", vgl. auch Billerbeck l. c. S. 132 ff.). Xerxes I. und Artaxerxes I. Mnemon erweiterten die Palastbauten (s. die in Susa gefundene Inschrift S des Königs Artaxerxes II. Mnemon und Xenophon, Cyropaed. 8, 6, 22) und benutzte sie nicht nur als Residenz im Frühling (*ἀμφὶ τὰ ἔαρ τρεῖς μῆνας ἐν Σούσοις* Xenoph. Cyrop. VIII, 6, 22; Anab. III, 5, 15 spricht von *θερίζειν*), sondern erhob Susa thatsächlich zur Metropole Westasiens und damit zur Metropole der ganzen civilisierten Welt. Das Buch Esther giebt uns ein anschauliches Bild vom Treiben in Susa zu jener Zeit.

Alexander der Große stürzte das allmählich verkommene persische Weltreich. In Susa erbeutete er ungeheuere Schätze, von denen Plutarch und Diodor und Arrian Wunder zu

erzählen wissen. Die Anzaniten im Gebirge bewahrten ihre Unabhängigkeit und eroberten zeitweise fast die ganze susische Ebene zurück. In Susa selbst residierten nacheinander Seleucidenfürsten und Partherkönige, auch unter den Sassaniden stand Susa noch in Blüte. In der Römerzeit hausen elamitische Horden bis zum kaspischen Meere. Bis zum Sturz der
5 Sassanidenherrschaft durch die Araber blieb Susa eine ansehnliche Handelsstadt (s. Billerbeck S. 156 ff.).

Die elamitische Originalliteratur liegt noch fast vollständig unter den Trümmern und in den an Skulpturen und Inschriften reichen Gebirgsschluchten der Susiana verborgen. Die Expedition des Ehepaares **Dieulafoy** (1881—86) hat gezeigt, welch reiche Schätze
10 zur Kultur- und Weltgeschichte dort zu heben sind.

Seit November 1897 sind unter de Morgans Leitung erneute Ausgrabungen in der Susiana im Gange. Die französische Regierung hat für 50000 Frs. (!) vom Schah von Persien das Recht erkauft, in Susa und den umliegenden Provinzen allein zu graben; die Hälfte der Funde kommen unentgeltlich nach Frankreich, für die andere Hälfte hat
15 Frankreich das Vorkaufsrecht. Die Sprache der elamitischen Inschriften ist nicht wie früher angenommen wurde, semitisch, sondern agglutinierend. In den altelamitischen (anzanischen) Inschriften und Backsteinziegeln, ferner in den Felseninschriften von Mal-Amir und endlich in den Achämenideninschriften 2. Art (neususisch, die 1. Art ist persisch, die 3. babylonisch) liegen drei dialektisch verschiedene Epochen der elamitischen Sprache vor, deren Ent-
20 zifferung zum Teil noch in den Anfangsstadien begriffen ist (s. die Litteratur).

Im Alten Testament spiegelt sich die Geschichte Elams wahrheitsgetreu wieder. Die Völkertafel nennt (Gen 10, 22, vgl. 1 Chr 1, 17) Elam als ersten unter den Söhnen des Sem. Vielleicht ist die elamitische, frühzeitig von Semiten bevölkerte Ebene gemeint. Das am fernsten liegende semitische Land würde dann zuerst genannt sein. Fr. Hommel,
25 Altisrael. Überl. S. 294 meint, Elam und Assur stehe einfach für Babel und Assur; die Überlieferung deute auf eine Zeit, in der Babylonien von Elamiten beherrscht wurde — eine sehr ansprechende Vermutung.

Gen 14, 1 ff. nennt Kedorlaomer (כְּדָרְלָעֹמֶר, LXX *Χοδολλογαμάρ*, elamitisch würde Kudur-Lagamar, d. h. „Knecht der Gottheit Lagamar" genau entsprechen) unter den Be-
30 siegten Abrahams. In einem 1896 bekannt gewordenen keilschriftlichen Briefe des Hammurabi an Sinidinnam von Larsa wird zweimal ein Kudurnuhgamar genannt (kann Kudurluhgamar gelesen werden, da auch sonst n und l in altbabylonischen Inschriften wechseln) und einmal Tudhula (genau dem Gen 14 genannten Tid'al entsprechend), vgl. **Scheil, Recueil de travaux relatifs à la phil. et à l'archéol. ég. et assyr. XIX**, 4—8 und dazu
35 Lehmann in Zeitschrift für Assyr. XI, 344 und aus der früheren Litteratur Schrader-Pinches in SBA 1895, S. 961 ff. (vgl. 1887, 600 ff. und März 1894). Nimmt man hinzu, daß der erwähnte Brief von neuem die Identität von Amraphel mit Chammurabi (auch Ammurabi geschrieben) wahrscheinlich macht und daß auch Arioch von Ellasar durch einen keilschriftlichen Namen (**Eri-Aku**, andere Lesung für den oben erwähnten **Arad-Sin**
40 von Larsam) gedeckt wird, so muß als festgestellt gelten, daß die Gen 14 genannten vorderasiatischen Königsnamen auf sicherer historischer Überlieferung beruhen. Daß die Situation von Gen 14 nicht erfunden ist, sondern durchaus historischen Charakter aufweist (mit Einschluß der Melchisedek-Episode), konnte seit Auffindung der Korrespondenzen von Tell el Amarnah nicht mehr ernstlich in Zweifel gezogen worden. Vgl. hierzu Fr. Hommel,
45 Altisr. Überlieferungen 43 f. u. a. (S. 180 ff. wird ein Epos besprochen, dessen Text die aus der Perser- oder Seleucidenzeit stammende Abschrift eines Heldengedichts darstellt, in welchem die Gen. 14 genannten Könige eine Rolle spielen) und die sehr vorsichtige Kritik H. Zimmerns in der Theologischen Rundschau I, 319 ff.).

Wenn Jes 22, 6 Elamiten im Heere des Sanherib sieht, das gegen Jerusalem zieht,
50 so entspricht das der Thatsache, daß zu Sanheribs und Sargons Zeiten Scharen besiegter Elamiter in assyrischen Diensten standen.

In dem exilischen Stücke Jes 21, 2 ruft der Prophet Elam auf, mit Medien sich zu verbinden zur Vernichtung der Zwingherrschaft Babels. Auch dies entspricht der geschichtlichen Wirklichkeit. Freilich sagt Jer 25, 25 (vgl. Herodot I, 102) auch voraus,
55 daß auch Elam vom allgemeinen Gericht betroffen werden soll. Ez 32, 24 sieht seine Macht schon in die Unterwelt hinabgesunken. Jer 49, 34 ff. meint, daß „der Bogen Elams, ihre vornehmste Gewalt" (s. ob. S. 279, 51 ff.) zerbrochen werden soll, ohne die Macht zu nennen, von der die Eroberung ausgehen soll. Die chaldäo-babylonischen Herrscher ließen Elam in Frieden. Ein auf die Achämeniden-Eroberung (s. ob. S. 283, 36) zielendes **vati-**
60 **cinium post eventum** anzunehmen (Tiele, Geschichte 435), ist unbegründet.

Esr 4, 9 finden wir Elam unter den persischen Provinzen. Eines der danielischen Gesichte (8, 2) wird nach Susa am Ulai-Euläus verlegt, der Winterresidenz der Achämenidenkönige (vgl. auch Josephus, Antiq. X, 11, 7 und J. Dieulafoy, La Suse S. 659, wo das Grab Daniels abgebildet ist). Das Buch Esther aber erzählt eine Geschichte aus der Zeit, in welcher Susa bereits zur Königin des Morgenlandes erhoben war.

1 Mak 6, 1, wo von der goldreichen Stadt (!) Elymais in Persien die Rede ist, beruht (vielleicht schon im Original) auf einem Versehen. Der Cod. Alex. sagt: *ἐν Ἐλυμὲς ἐν τῇ Περσίδι*. Vielleicht ist Elymais als Provinz im engeren Sinne gemeint, vielleicht Persepolis; das letztere wird durch einen Vergleich mit 2 Mk 9, 2 nahegelegt (die hier erwähnte Thatsache bestätigt Polybius 31, 11).

Act 2, 9 sind unter *Ἐλαμῖται* die auf elamitischem Gebiete wohnenden Juden und Judengenossen zu verstehen. **Alfred Jeremias.**

Elat, Göttin s. Bd II S. 161, 26—38.

Elath und Ezeongeber. Burckhardts Reisen in Syrien, Palästina und der Gegend des Berges Sinai. Herausgegeben von W. Gesenius, Weimar 1823; Rüppell, Reisen in Nubien, Kordofan und dem Peträischen Arabien (Frankfurt 1829) S. 248 ff. 385 f. zu Tafel VI und VII; L. de Laborde, Voyage de l'Arabie Pétrée (Paris 1830), Text und Atlas; Ed. Robinson, Palästina und die südl. angrenzenden Länder (Halle 1841) I, 263 ff.; Doughty, Travels in Arabia Deserta (London 1888) I, 44 f. 51; Edw. Hull, Mount Seir, Sinai and Western Palestine (London 1889), 71 ff. 74 ff.; derselbe, Memoir on the Geology and Geography of Arabia Petraea, Palestine etc. (London 1889); H. Chichester Hart, Some Account of the Fauna and Flora of Sinai, Petra and Wâdy 'Arabah (London 1891); Reland, Palaestina ex monumentis veteribus illustrata (Traj. Batav. 1714); Ritter, Erdkunde XIV; Quatremère, Mémoire sur les Nabatéens in Journal asiatique 1835, I, 44—53; Guy le Strange, Palestine under the Moslems (London 1890); Buhl, Geschichte der Edomiter (Leipzig 1893); Gesenius, Thesaurus ling. hebr. et chald. I, 51; Wetzstein in Fr. Delitzschs Kommentar z. Hohen Lied und Koheleth (1875), S. 168; De Lagarde, Uebersicht über die im Aram., Arab. und Hebr. übliche Bildung der Nomina (Göttingen 1889), S. 157.

Elath oder Eloth ist im AT Name eines Ortes am Busen des Roten Meeres im Lande Edom 1 Kg 9, 26. Die alexandrinische Übersetzung bietet dafür entweder *Αιλαθ* oder *Αιλων* (Dt 2, 8), *Αιλωμ* (2 Kg 14, 22), *Αιλαμ* (2 Chr 8, 17). Ähnlich ist der Wechsel der Namensform bei Josephus, der Ant. VIII 6, 4 ed. Niese *Ἴλανις* (ed. Bekker *Αἰλανή*), IX. 12, 1 *Ἠλαθούς* (lat. ailath) schreibt, während die griechischen Schriftsteller *Ἀειλάν, Ἔλανα, Ἀΐλανα*, Plinius Aelana gebraucht. Der Unterschied erklärt sich daraus, daß neben der hebräischen Form אֵילַת oder אֵילוֹת auch die aramäische אִילָן, אִילָנָא (Da 4, 7 ff., vgl. hebr. אֵלוֹן) üblich war. Daraus ergiebt sich, daß der Ort seinen Namen von einem heiligen Baum oder heiligen Bäumen erhalten hat, in denen nach dem alttestamentlichen Sprachgebrauch Eichen oder Terebinthen zu vermuten sind. Bei den späteren Schriftstellern findet sich *Αἰλάς* und *Αἰλά* (so z. B. im Onomasticon des Eusebius). Vermutlich giebt der Gen 14, 6 vorkommende Ausdruck אֵיל פָּארָן die vollständige Form des Namens mit dem Sinne: heiliger Baum (oder kollektivisch: heilige Bäume) bei Paran; jedenfalls ist die dem Targum und Hieronymus folgende Übersetzung Luthers „Breite Pharan" unrichtig. Die Form אֵלָה findet sich nur Gen 36, 41 als Name eines edomitischen Bezirkes, dessen Mittelpunkt der Ort Elath war.

Die Lage des Ortes ist durch die Angaben 1 Kg 9, 26 klar bestimmt. Dem entspricht, was Eusebius im Onomasticon mitteilt, nämlich daß E. am Meer im Lande Edom liege (227, 40), drei Tagereisen östlich von Pharan entfernt (298, 64; vgl. 210, 75. 227, 40. 45). Auch den arabischen Schriftstellern war E. nicht unbekannt; aber die Unzugänglichkeit der Gegend brachte es mit sich, daß es erst 1822 Ed. Rüppell gelang, bis an diesen äußersten Zipfel des Roten Meeres im O. vorzubringen. Ihm folgten 1828 Graf L. de Laborde, 1838 Edw. Robinson u. a.; der English Palestine Exploration Fund entsandte 1884 eine Gesellschaft von mehreren Gelehrten und Forschern unter Führung von Professor Edw. Hull und Major Kitchener, um den sogenannten Wadi el-'Araba zwischen dem Toten Meer und dem Roten Meer nach allen Seiten hin genauer zu erforschen. Auf Grund dieser reichhaltigen Nachrichten gewinnen wir von der Gegend des alten E. folgendes Bild. Der östliche Zipfel des Roten Meeres endet nach NO. 6—7 km breit in schwach ausgeschweifter Linie gegen ein flaches, von Kies, Muscheln und dem Geröll der benachbarten Berge bedecktes Gestade. Während im W. und O. die

Berge steil emporsteigen — im O. Porphyrfelsen bis zu 1300 m, im Westen Porphyrberge, von Sandstein und Kreidekalk unterbrochen, bis zu 800 m — hebt sich nach NO. das Land etwa in gleicher Breite mit der Bucht auf eine Entfernung von 30 km bis zu 65 m; es ist der südliche Teil der tiefen Senke, die vom Toten Meere bis zum Roten Meere das Gebirge zerrissen hat und heute Wadi el-ʿAraba genannt wird. Die Wasser, die von den steilen Höhen in der Regenzeit hinunterstürzen, nehmen ihren Abfluß zum Meer in der Westseite des breiten Grabens. Eine große Menge davon sickert aber in den Sand ein und wird durch den Druck des Meeres und durch die von ihm ausgeworfene Sandbarre am Abfluß gehindert. Macht man eine Grube in den Boden, so füllt sich diese allmählich mit Wasser (vgl. 2 Kg 3, 16 f.). Was zuerst sich sammelt, ist salzig; schöpft man dieses aber aus, so fließt frisches, trinkbares Wasser nach. An einer Stelle, mehr im Westen der Bucht, ist der feuchte Boden infolge der Wasserverdunstung stark salzhaltig und daher fast ohne jeden Pflanzenwuchs. Die übrige Gegend ist ziemlich mit dem niedrigen Dornenstrauch Gharkad (Nitraria tridentata) bewachsen, so daß sie von fern gesehen in grünem Schimmer leuchtet. An einer Biegung der Bucht nach S., unweit der Ostseite, liegen ausgedehnte Schutthaufen, und etwas weiter südlich erhebt sich eine kleine viereckige Festung von hohen, dicken Mauern mit einem Turm an jeder Ecke, in die von NW. her ein großes Thor mit starken, eisenbeschlagenen Thüren führt. Diese Feste hat heute den Namen (Kalʿat el-) ʿAkabe, d. i. Burg des Abhangs oder Anstiegs. Der arabische Geograph Idrīsi (1154) spricht von der ʿAkabet Aila; man könnte daher die jetzt geläufige Benennung als Abkürzung dieses vollständigeren Namens auffassen und danach durch „Abhang von (nach) Aila" übersetzen. Allein Burckhardt (II, 1036) und Doughty (I, 44 f. 51) reden von einer syrischen und einer ägyptischen ʿAkabe; sie verstehen unter jener ein Kastell und einen steilen Abhang der syrischen Pilgerstraße nach Mekka südlich von Maʿān, unter dieser den Abhang des Gebirges der Sinaihalbinsel, über den die ägyptische Pilgerstraße von Kairo her zu dem östlichen Busen des Roten Meeres hinabführt, zu der Stelle des alten E. Beide ʿAkabe liegen eine Tagereise von einander entfernt. Diese Deutung des Namens ʿAkabe wird die richtige sein, da die kleine Festung auch erst zum Schutze der Mekkapilger erbaut ist. In der Nähe stehen noch einige kleine, mit Palmblättern gedeckte Häuser, die von den Arabern der Umgegend bewohnt werden. Die Zierde der NO.-Ecke der Bucht bildet ein ziemlich ansehnlicher Palmenwald, in dem sowohl die Dattelpalme (Phoenix dactylifera) als auch die afrikanische Dumpalme (Hyphaene Thebaica) vertreten sind. Dieser Umstand hat die Vermutung veranlaßt, daß der Name des alten Ortes, Elath oder Eloth, bereits auf die Palmen, nicht etwa auf Eichen oder Terebinthen, als Eigentümlichkeit dieser Stätte hinweist. Mit dem Sprachgebrauch des AT stimmt das nicht recht; jedoch kann man darauf sich berufen, daß im Aramäischen אִילָן überhaupt Baum bedeutet und die Namengebung vielleicht nach aramäischem Sprachgebrauch erfolgt ist. Hingegen soll nicht unerwähnt bleiben, daß auch jetzt noch andere Bäume, z. B. Akazien (Acacia tortilis), dort wachsen. Die Bebauung des Bodens bei der Festung ist sehr gering; doch gilt der Boden unweit der Bucht nicht als unfruchtbar, da er viel Lehm enthält. Die Temperatur ist durchweg hoch, im Sommer sehr heiß. Das Wasser des Busens ist sehr klar und sehr reich an Fischen, auch der Haifisch kommt vor. Der Strand ist mit Korallen bewachsen.

Die oben erwähnten Schutthaufen bezeichnen ohne Zweifel eine alte Ortslage, nämlich die von Aila oder E. Jedoch wird sich zeigen (s. u.) daß E. des Altertums und Aila des Mittelalters nicht ganz an derselben Stelle gelegen haben. Das AT kennt freilich zwei Orte in dieser Gegend, nämlich außer E. noch Ezeongeber oder Ezeongaber. Da aber von dem letzteren jede sichere Kunde im Mittelalter verschwunden ist, während Aila wohl bekannt war (s. unten), so werden die noch jetzt sichtbaren Schutthaufen gewiß mit Recht auf den Ort zurückgeführt, der am längsten bestanden hat. Es entsteht daher die Frage, ob sich von Ezeongeber in der Nachbarschaft eine Spur entdecken läßt. 1 Kg 9, 26 = 2 Chr 8, 17 sagt nur, daß Ezeongeber am Ufer des Schilfmeeres im Lande Edom gelegen habe; jede nähere Bestimmung fehlt. Aus der Reihenfolge der beiden Ortsnamen in 2 Chr 8, 17 läßt sich vielleicht der Schluß ziehen, daß Ezeongeber nördlicher lag als E., und die Aufzählung in Dt 2, 8 scheint auszuschließen, daß es westlich von E. zu suchen ist. Da das hebräische Wort עֶצְיוֹן, wie die Wiedergabe der LXX Γασιων zeigt, am Anfang den harten Laut des ע hat (vgl. עֲמֹרָה Γομοῤῥα, עַזָּה Γαζα), so hat schon Robinson den Namen el-Ghaḍjān zum Vergleich herangezogen, der an einem Wadi, an zwei Brunnen (ʿAin el-Gh.) und an einem angrenzenden Berge haftet, wie die Berichte und Karten der englischen Forscher vom Jahre 1884 zeigen. Wenn auch die Laute des he-

bräischen und arabischen Wortes einander in regelrechtem Wechsel entsprechen, so liegt doch die Schwierigkeit vor, daß ʿAin el-Gadjān etwa 35 km nördlich von dem gegenwärtigen Ufer des Meerbusens am westlichen Rand des Wadi el-ʿAraba 50—60 m über dem gegenwärtigen Spiegel des Meeres gelegen ist. Dennoch fällt damit die Sache nicht ganz außerhalb des Bereichs der Möglichkeit. Hulls Expedition hat nämlich den Nachweis erbracht, daß der südliche Teil des Wadi el-ʿAraba bis zu der Ghadjān-Gegend gehobener Meeresboden aus der Pluvialperiode ist, wie im W. der Sinaihalbinsel die Landenge von Suez. Wie man nun dort noch in den Zeiten der Perser und Griechen von Heroonpolis (Ero Castra, Pithom) aus die Schifffahrt auf dem Roten Meere betrieben hat, so wäre es nicht unmöglich, daß bei ʿAin el-Ghadjān der älteste Hafenort des östlichen Meerbusens, nämlich Ezeongeber, gelegen hätte. Ähnlich wie die Bitterseen nördlich von Suez noch Reste des alten Meerbusens sind, so finden sich auch zwischen ʿAin el-Ghadjān und el-ʿAkabe noch zwei größere Vertiefungen, die im Winter zu flachen Seen werden, et-Tāba und ed-Deffīje. Als das schiffbare Wasserbett nach dem Meere völlig versandete, hätte man dann Ezeongeber ganz aufgegeben und sich mit E. als Hafenort begnügt. P. de Lagarde will den Namen עֶצְיוֹן von dem Wüstenstrauch Ghadā ableiten und in Geber den 1 Kg 4, 19 erwähnten Statthalter Salomos erblicken.

E. und Ezeongeber werden Dt 2, 8 in Verbindung mit dem Wüstenzuge der Israeliten, letzteres Nu 33, 35f. allein erwähnt. Dadurch, daß David Edom zu einem Teil seines Reiches machte, gewann er maßgebenden Anteil an den Handelsverbindungen zwischen Südarabien auf der einen, Phönizien und den Euphratländern auf der anderen Seite. Salomo betrieb selbst mit Unterstützung Hirams von Ezeongeber aus die Schiffahrt nach Ophir 1 Kg 9, 26; 2 Chr 8, 17, und später versuchte Josaphat, freilich ohne Erfolg, in seine Fußtapfen zu treten 1 Kg 22, 49; 2 Chr. 20, 36. Von Joram, Sohn Josaphats, bis auf Amazja behauptete Edom seine Unabhängigkeit von Juda und nahm selbstverständlich den gewinnbringenden Zwischenhandel wieder in eigene Hand. Nachdem Amazja die Edomiter besiegt hatte, brachte Usia E. wieder an Juda zurück und befestigte es 2 Kg 14, 7. 10. 22; 2 Chr. 26, 2. Aber schon während des samarisch-jüdischen Krieges unter Ahas mußten die Judäer den Edomitern wieder weichen 2 Kg 16, 6 (vgl. Klostermann z. St.). Ezeongeber geht für unsere Kunde völlig verloren; Eusebius Onom. 227, 45. 241, 53 weiß nur noch gerüchtweise, daß es mit *Ἀσιά* (*Αἰσία*) am Roten Meer identisch sein soll, und die Angabe Makrizis (15. Jahrh.), daß einst bei Aila die große und schöne Stadt ʿAṣjūn gelegen habe, ist anscheinend nur gelehrtes Wissen. Dagegen hat E. oder Aila eine viel längere Geschichte. Zur Zeit des Josephus hieß es Berenice (Ant. VIII. 6, 4 ed. Niese); damals hatten es die Nabathäer inne. Eusebius und Hieronymus nennen Aila — der griechische Name Berenice ist wieder verschwunden — als Station des Handels zwischen Ägypten und Indien; daher war dort eine Abteilung der zehnten Legion stationiert (Onom. 210, 75. 84, 25. Vgl. Notitia dignit. ed Böcking c. 29; Procop. de bello pers. I, 29). Es gehörte zu Palästina tertia und war Bischofssitz (Reland 555f.). Den siegreich vordringenden Muslimen unterwarf es sich um 630 freiwillig. Dann scheint es seine alte Bedeutung verloren zu haben und verfallen zu sein. Das geht aus den Worten des arabischen Geographen el-Mukaddasi (985/86) hervor: „Waila, eine Stadt an der Spitze eines Arms des Sinesischen Meeres, bevölkert, ansehnlich, reich an Palmen und Fischen, der Hafen Palästinas und der Warenplatz für Hidschāz. Das Volk nennt sie Aila, Aila aber ist verwüstet in ihrer Nähe zum Gebirge hin“ (ZdPV VII, 171). Dieses arabische Waila (nach Wetzstein Deminutivform von Aila), zu dem auch eine Festung auf der benachbarten Insel el-Kurēje oder Dschezīret Farʿūn gehörte, war nach dem arabischen Geschichtschreiber Abulfedā um 1300 wieder verlassen; zu seiner Zeit schon wohnte der ägyptische Gouverneur in der Burg am Ufer. Im Jahr 1884 fanden Hull und seine Begleiter acht ägyptische Soldaten in der Burg; nur ein Boot war an der Bucht aufzutreiben. **Guthe.**

Eldad und Medad s. Pseudepigraphen des AT.

Eleutheros, Papst, c. 174—189. — Eusebius, hist. eccl. IV, 11. 22. V, prooem. 3—6. 22; Liber pontificalis ed. Duchesne I, 4 f. 136; Langen, Geschichte der röm. Kirche bis auf Leo I. I, 157—159; Harnack, Geschichte der altchristl. Litteratur II, 144 ff.; Smith-Wace, Dictionnary of Christ. Biogr. II, 79—81. — Zur Luciussage vgl. ebd. III, 754 ff.; Haddan and Stubbs, Councils I, 24 ff; Duchesne a. a. O. Einl. 611 ff., Revue Celtique VI, 491 ff.; Zimmer, Nennius vindicatus 141—154; Mommsen, Chronica minora saec. V. VI. VII, MG Auct. antiqu. XIII, 1, 115 ff.

Eleutheros begegnet uns zuerst als Diakon des Bischofs Anicet von Rom (c. 154 bis 165). Nach dem Tode Soters (c. 174) trat er selbst als Bischof an die Spitze der römischen Gemeinde. Über ihn selbst und über die Geschichte der Gemeinde in den 15 Jahren seiner Amtsführung erfahren wir aus den alten und echten Quellen nur 5 sehr wenig. Fest steht, daß der Staat ihn und seine Herde fast ganz unbehelligt ließ. Nur ein Martyrium, das des Apollonius, fällt in diese Zeit; siehe Bd I, 677 f. Offenbar kam der Gemeinde, wenigstens in den letzten Jahren des Eleutheros, die Gunst der Marcia zu gute, welche seit 183/184 dem Hofe des Commodus angehörte (s. Bd IV S. 253, 29 ff). Im Innern hatte Eleutheros wohl, wie seine Vorgänger, noch mit der 10 Häresie zu kämpfen. Zwar die Angabe, daß Valentin und Marcion unter ihm nach Rom gekommen seien (Tertullian, de praescr. 30), ist irrig (vgl. Irenäus, adv. haer. III, 4, 2). Auch traten Blastus und der Presbyter Florinus höchst wahrscheinlich erst unter Viktor als Irrlehrer auf (vgl. Harnack II, 321 ff., 325 ff.). Aber Marcioniten, Valentinianer und andere Sektierer bildeten noch einflußreiche Gemeinschaften neben der Kirche. 15 Dazu waren wohl schon unter Soter Montanisten in der Stadt aufgetaucht. Den Kampf, den Soter gegen sie eröffnet hatte, setzte Eleutheros fort. Die Märtyrer von Lyon und Vienne richteten darum c. 178 an ihn ein mahnendes Schreiben „in Sachen des Kirchenfriedens", das sie durch den Presbyter Irenäus bestellen ließen, den sie bei dieser Gelegenheit dem römischen Bischof besonders warm empfahlen. Ob sich die bekannte Stelle 20 Tertullian, adv. Praxeam c. 1, wonach ein römischer Bischof die Weissagungen der neuen Propheten bereits anerkannt und den Gemeinden Phrygiens und Asiens bereits Friedensbriefe ausgefertigt hätte, aber durch Praxeas bewogen wäre, die Anerkennung zu widerrufen, auf Eleutheros bezieht, ist strittig. Doch scheint aus der Nachricht, daß Praxeas jenen Bischof „die Autoritäten seiner Vorgänger" vorhielt, worunter nach Ausweis der 25 Quellen nur Soter und Eleutheros verstanden werden können, hervorzugehen, daß Tertullian Viktor im Auge hatte. Strittig ist ebenfalls, ob das Muratorianum der Zeit des Eleutheros angehört. Auch über die Frage, ob Hegesipp noch unter ihm in Rom wirkte, gehen die Meinungen auseinander und werden, da über die Auslegung der Stelle Eus. IV, 22, 3 und über den Wert der Nachricht Eus. IV, 11, 7 nie ein einmütiges Urteil erzielt 30 werden wird, immer auseinander gehen. — Aus den späteren Quellen der Papstgeschichte ist für den Pontifikat des Eleutheros nichts zu entnehmen. Der catalogus Liberianus bietet genauere chronologische Angaben, als die Liste des Hippolytus (Konsulargleichzeitigkeiten, Dauer des Pontifikats 15 Jahre, 3 Monate, 2 Tage), aber diese Angaben beruhen, wie längst erkannt ist, auf einer falschen chronologischen Konstruktion. Der liber ponti- 35 ficalis weiß nicht nur die Nationalität des Eleutheros (Grieche), sondern auch seine Vaterstadt (Nikopolis), den Namen seines Vaters (Abundius, Habundius), die Zahl der von ihm ordinierten Geistlichen (12 Presbyter, 8 Diakonen, 15 Bischöfe), das Datum (8 Kal. Jun.) und den Ort seiner Beisetzung (iuxta corpus beati Petri) und die Dauer der Vakanz nach seinem Tode (15 Tage) anzugeben. Er berichtet ferner, daß Eleutheros von 40 dem britischen Könige Lucius einen Brief erhielt, ut Christianus efficeretur per eius mandatum, und ein constitutum erließ, ut nulla esca usualis a Christianis repudiaretur. Über die Ungeschichtlichkeit der zuerst angeführten Nachrichten besteht längst kein Zweifel mehr. Nur, daß Eleutheros Grieche von Geburt war, hat der liber richtig aus dem Namen geschlossen. Was das constitutum anlangt, so wäre es an sich nicht 45 unmöglich, daß Eleutheros gegen die Fastenpraxis gewisser montanistischer Kreise sich erklärt hätte, wie sein Vorgänger Soter allem Anscheine nach gegen die montanistische Prophetie. Aber der Erlaß, der in der Pseudo-Isidora (ed. Hinschius S. 125) zu einer längeren Dekretale geworden ist, ähnelt formell und inhaltlich so sehr den anderen im Papstbuche vermerkten constituta, daß er mit diesen steht und fällt, d. i. als ungeschicht- 50 lich zu verwerfen ist. Anders verhält es sich mit der Nachricht über den Britenkönig Lucius. Sie ist in dem liber einzig in ihrer Art. Daraus folgt noch nicht, daß sie glaubwürdig ist — sie ist längst als ungeschichtlich erkannt —, aber, daß sie zu einer Zeit entstanden ist, wo man bestrebt war, den römischen Ursprung der britischen Kirche und im Zusammenhange damit ihr Obedienzverhältnis zum hl. Stuhle zu erweisen. Das war der 55 Fall während des Kampfes der römisch-angelsächsischen Kirche mit dem britischen Christentume. Damals also, c. 603—680, ist die Geschichte erst fabriziert worden. Ob in Britannien, wie Zimmer, oder in Rom, wie Mommsen will, ist nicht mit Sicherheit zu entscheiden. Beda erzählt sie nach dem Papstbuche an 3 Stellen, 1. in de temporum ratione ad 161; 2. hist. eccles. I, 4 zu 156; 3. hist. eccl. V, 24 zu 167. Ebenfalls 60 vom Papstbuche abhängig ist die historia Brittonum (§ 22 ed. Mommsen a. a. O.

S. 164), welche für Eleutheros Eucharistus, in schlechteren Texten Euaristus liest und mit Lucius sämtliche reguli Britanniae getauft werden läßt. Aus Beda entnahmen die Geschichte die angelsächsische Chronik (ad 167 ed. Thorpe 14 f.) und das chronicon Ethelwerdi. Nach der normännischen Eroberung wurde sie mit immer neuen Zügen bereichert. Der Liber Landavensis (ed. Rees, S. 26. 65 f.) nennt zuerst die Gesandten des Lucius, Elfan und Medwy, und lokalisiert die Erzählung in Wales. Zu derselben Zeit lokalisiert sie Wilhelm von Malmesbury in Somersetshire (De antiquitate Glastoniensis ecclesiae, alter Text nach den Gesta Regum ed. Stubbs 1, 22; der Text in Migne 179, 1685 ist aus Galfried interpoliert). Kurz darauf verarbeitete sie der große Fälscher Galfried von Monmouth in seinen Gesta Regum Britanniae (ed. San Marte S. 5. 59). Er läßt Eleutheros Faganus und Duvianus als Missionare nach Britannien schicken und dort ausgehender von der pseudo-isidorischen Theorie über die Ersetzung der heidnischen Sakralverfassung durch die katholisch-hierarchische — 3 Erzbistümer und 28 Bistümer errichten. Ihn überbot noch ein Kleriker aus der Zeit Eduards II (1307—1327), indem er einen recht inhaltlosen Brief des dominus Eleutherius an Lucius fabrizierte (erhalten in der Überarbeituug der Pseudoleges Edwardi Confessoris im liber custumarum Gildhallae Londonensis ed. Riley S. 632 f.). So gab die kurze Notiz des Papstbuches den Anstoß zu einer üppigen Legendenbildung (vgl. besonders die wallisischen Triaden), die schließlich aus Lucius einen Bischof, Märtyrer und Heiligen machte, der um 201 zu Chur in Graubünden den Tod erlitten haben sollte.

H. Böhmer.

Elevation s. Bd I S. 72,8—27.

Eli (LXX Ἠλί, Vulg. Heli) heißt der (hohe) Priester, welcher gegen Ende der Richterzeit das Heiligtum zu Silo mit seinen Söhnen verwaltete, weshalb er auch selber etwa als Richter angesehen wird, der Israel 40 Jahre lang (LXX: 20 Jahre) gerichtet habe, 1 Sa 4, 18. Ob er nicht bloß an der Spitze der Rechtspflege stand, sondern gleich Samuel gelegentlich auch kriegerische Erhebungen des Volkes in rüstigeren Jahren geleitet hat, ist nicht bekannt. Da er 98jährig geworden ist, müßte er nach obiger Angabe mit 58 Jahren an die Spitze des Volkes getreten sein. Er stammte von Aaron ab (vgl. 1 Sa 2, 27 f.) und zwar von dessen Sohn Ithamar (1 Chr 24, 6), auf dessen Nachkommen somit das Hohepriestertum im Laufe der Richterzeit muß übergegangen sein. Siehe das Nähere bei Köhler, Bibl. Gesch. II, 14 ff. 18 ff. — Eli war es, welcher der betenden Hannah Erhörung verhieß (1 Sa 1, 9. 13 ff.), und welchem sie nachher den kleinen Samuel übergab (Vers 25 ff.), der nun bei ihm aufwuchs und dem im Alter halb blind gewordenen Hohenpriester Handreichung that. Eli erscheint als ein persönlich würdiger, milder, leutseliger Träger des Amtes, welchem das Heiligtum gar sehr am Herzen lag; auch wurde er gelegentlich göttlicher Erleuchtung teilhaftig und die Stimme Gottes war ihm nicht unbekannt; aber viel zu schwach benahm er sich seinen eigenen gottlosen Söhnen, Hophni und Pinehas, gegenüber, welche ihre priesterliche Stellung aus Habgier und Genußsucht zu frechen Eingriffen in die Opferordnung (1 Sa 2, 12 ff.) und sogar zu Unzucht mit den um das Gotteshaus dienenden Frauen mißbrauchten (2, 22 ff.). Darum kündet zuerst ein Prophet dem Eli Gottes Gericht an: jähen Tod seiner beiden Söhne, schweren Unsegen über das ganze Geschlecht, dessen Glieder frühe sterben und das hinter dem Nebenbuhler zurückgesetzt, in kümmerlicher Stellung seinen Dienst verrichten soll (2, 27 ff.). Und zuletzt muß auch der junge Samuel auf Gottes Stimme hin seinem väterlichen Meister das nahe Eintreffen dieser Drohung ansagen, was Eli mit Ergebung aufnimmt (1 Sa 3). Als dann in einem unglücklichen Kriege mit den Philistern Israel trotz der in den Kampf mitgenommenen Lade Jahves, auf welche man besonderes Vertrauen gesetzt hatte, vollkommen geschlagen, die beiden Söhne Elis getötet und die heil. Lade selber vom Feinde erbeutet worden war, da sank beim Empfang dieser Unglücksbotschaft, die er, am Thore sitzend, ängstlich erwartet hatte, der 98jährige Priester rücklings von seinem Sessel und brach das Genick. Der Verlust der Bundeslade hatte ihm das Herz gebrochen (1 Sa 4). Der angedrohte Fluch erfüllte sich an seinem Geschlechte weiterhin, zumal als es beim Regierungsantritt Salomos von seiner Stelle weichen und dem Nebenbuhler die Verwaltung des Heiligtums überlassen mußte. Siehe das Nähere unter Ahimelech (Bd I S. 269,42).

v. Orelli.

Elia, der Prophet. — In den Critici Sacri (Francof. 1697 ff.) finden sich interessante Abhandlungen über Elia, seinen Namen, [illegible], seinen Mantel, Naboth u. s. w.; A. Knobel, Prophetismus d. Hebräer (Bresl. [illegible] Ewald, Gesch. d. V. [illegible]

(Gött. 1866), 523 ff.; F. Hitzig, Gesch. d. V. Isr. (Lpz. 1869), 175 ff.; Hengstenberg, Gesch. des Reiches Gottes (Berl. 1871) II, 2, 175 ff.; Seinecke, Gesch. d. V. Isr. (Gött. 1876) I, 361 ff.; B. Stade, Gesch. d. V. Isr. I (Berlin 1881 ff.) S. 525 ff.; E. Archinard, Israël et ses voisins Asiatiques (Genf 1890) 51 ff.; R. Kittel, Gesch. der Hebräer, II (Gotha 1892) 184 f. 224 ff.; A. Köhler, Bibl. Gesch. Alten Test. III (Erl. u. Lpz. 1893) 81 ff.; R. Smend, Lehrb. der alttest. Religionsgesch. (Freib. u. Lpz. 1893), 154 ff.; J. Wellhausen, Israelit. u. jüd Gesch. (Berl. 1894) 52 f. Vgl. desselben Ausgabe 4—6 von Bleeks Einleitung ins AT zur Eliageschichte; A. Klostermann, Gesch. d. V. Isr. (München 1896) 196; Vgl. ferner die Kommentare zum Königsbuch von Thenius, Keil, Bähr (in Langes Bibelw.), Klostermann, — und die Artt. Elia in den Wörterbb. von Winer, Schenkel, Riehm, Smith and Fuller, Dictionnary of the Bible[2] 1893. — Ueber Elia als Vorläufer des Messias siehe E. Schürer, Gesch. d. jüd. Volks im Zeitalter Jesu Chr.[2] II (Leipzig 1886), 441 f. — Bemerkenswerte homiletische Behandlungen von G. Menken und von Fr. W. Krummacher (Elias, der Thisbiter, 6 Aufl. 1874).

Der hebräische Name אֵלִיָּהוּ, kürzere Form אֵלִיָּה (LXX Ἠλιού aus Elijahu, N. T. Ἠλίας) wird am besten mit Böttcher erklärt: „mein Gott ist Jahu = Jahve!“ Vgl. die mit Ili zusammengesetzten südarab. Eigennamen bei Hommel, Altisr. Ueberlieferung, S. 81 f. Nicht umsonst heißt so der größte Prophet des nördlichen Reiches, der durch die Machtwirkungen seines Wortes und Geistes noch einmal das ins Volk eingedrungene Heidentum überwand und Jahves Herrschaft aufs neue befestigte. Dieses Wirken findet sich beschrieben 1 Kg 17—19; 21; 2 Kg 1 u. 2. Da diese Abschnitte (wie die von Elisa handelnden) nicht nur größere Ausführlichkeit und lebendigere Darstellung aufweisen als die gewöhnliche Erzählung des Königsbuches, sondern auch sonst ihre Eigentümlichkeiten haben und mit dem fortlaufenden Faden der Historie nur lose verbunden sind, so wird mit gutem Grund angenommen, daß sie einer (wenn nicht mehreren) besonderen schriftlichen Quelle fast unverändert entnommen seien. Diese zweifellos nordisraelitische Schrift, welche wahrscheinlich auch von Elisa erzählte, wird die Überlieferung dargeboten haben, wie sie gegen Ende des 9. Jahrhunderts in den Prophetenkreisen über diese beiden Häupter der Schule gangbar war. Die Geschichtlichkeit dieser Berichte wird namentlich wegen des wunderbaren Charakters vieler Vorgänge angefochten, wovon am Schluß zu reden sein wird. Die Chronik nimmt mit einer Ausnahme (2 Chr 21, 12 ff.) von Elias Wirksamkeit Umgang, nicht aus Neid gegen den nordisraelitischen Propheten (Thenius), sondern weil die Beschreibung seiner ausschließlich jenem Landesteil gewidmeten Thätigkeit außer ihrem Plane lag. — Josephus erzählt Ant. 8, 13; 9, 2; vgl. c. Apion. 1, 18 abgesehen von einigen sehr wertvollen Notizen aus Menander, blos biblischen Quellen nach. — Die patristischen Angaben über Elia (Knobel II, 74 f.) haben keinen Wert.

Das öffentliche Auftreten Elias fällt in die Regierungszeit der israelitischen Könige Ahab (traditionell 919—897; nach neuern Berechnungen c. 876—854) und Ahasja (897—896, bezw. 854—853), über welche s. die Artt. — Ahab, ein in Krieg und Frieden nicht unbedeutender Fürst, aber ohne sittliche Widerstandskraft und ohne Verständnis für das Wesen der Jahvereligion, hatte den verhängnisvollsten Schritt gethan, als er Isebel ehelichte, die Tochter des tyrischen Königs Ethbaal, eines einstigen Astartepriesters und Königsmörders (Josephus, c. Apion. 1, 18). Dieses von Haus aus fanatische und gewissenlose, dabei intrigante und mit rücksichtsloser Energie ausgestattete Weib (γύναιον δραστήριον καὶ τολμηρόν, Jos.) hatte den Gemahl so sehr in seiner Gewalt, daß er nicht nur in die öffentliche Einführung des nackt heidnischen Baal- und Ascherakultus einwilligte, sondern auch zur blutigen Verfolgung der echten Jahvepropheten, die ihm schon durch Widerspruch gegen den untheokratischen Staatskult lästig geworden sein mochten, seinen Arm lieh. Nicht als ob Ahab seinen angestammten Jahvedienst mit Bewußtsein verlassen hätte: Jahve- und Baalskultus sollten nach seiner Meinung friedlich neben einander bestehen. Allein daß der König als das stattlichste Heiligtum in der jungen, aufblühenden Residenz Samaria einen Tempel dem Baal von Tyrus erbaute, an dessen Kultus er sich beteiligte, daß Schwärme von Baal- und Astartedienern das Land durchzogen und der ganze, üppig-sinnliche phönizische Kultus seine verführerischen Reize vor dem Volk entfaltete, mußte auf dieses so verderblich wirken, daß jene Gleichberechtigung, die an sich dem mosaischen Grundgebot zuwider war, notwendig mit der Zeit zur Verdrängung des reineren, ernstern Glaubens geführt hätte. Die getreuen Jahvepropheten konnten daher nicht anders als mit allem Nachdruck ihre Stimme gegen diese unerhörte Neuerung erheben. So erschienen sie freilich als rebellische Störenfriede; man brachte sie mit Gewalt zum Schweigen.

Endlich aber, als schon manche Getreue dem Haß der Königin und der Charakterlosigkeit des Königs zum Opfer gefallen waren, bewies der alte Gott, daß er noch lebe. Seine Kriegserklärung überbrachte dem König ein Prophet, über dessen früheres Leben

nichts verlautet: Elias, der Thisbite aus Thisbe in Gilead 1 Kg 17, 1. Hier ist nämlich מִתֹּשָׁבֵי (besser מִתִּשְׁבֵּה) nach LXX, Josephus als Ortsname zu lesen, nicht wie die massor. Vokalisation will, als Appellativ: „aus den Beisassen Gileads". Durch diesen Zusatz wird ein gileaditisches Thisbe von dem galiläischen (To 1, 2) unterschieden. Die patristische Notiz, daß Elia aus priesterlicher Familie stammte, ist ohne Gewicht. Dagegen läßt der Aufzug, in welchem Elia fortan ab und zu sich sehen ließ, ein hariger Mantel um die Schultern und ein Schurz aus Tierfell um die Lenden (2 Kg 1, 8), auf einen abgehärteten Asketen schließen, der sich der verweichlichten Welt entzogen hatte, um in der Einsamkeit ganz seinem Gotte zu leben. Dies bestätigen seine ersten Worte: „So wahr Jahve lebt, der Gott Israels, vor dem ich stehe (= dessen vertrauter Diener ich bin), es wird diese Jahre kein Tau noch Regen kommen, es sei denn auf mein Wort". So unversehens wie er gekommen, war dieser unheimliche Herold wieder verschwunden. Während nun das Land und seine Bewohner die Macht dieses bannenden Wortes schwer zu fühlen bekamen, führte Elia wieder ein zurückgezogenes Leben in der Verborgenheit. Als erster Zufluchtsort war ihm von Gott der Bach Krith angewiesen worden. Wenn die Bestimmungen 17, 3 nicht fordern, daß dies ein östlicher Zufluß des Jordan sei, wie der Wadi Adjlun (Thenius, Ewald), so ist am ansprechendsten die Vermutung Robinsons, man habe an den wilden, tief eingefurchten Wadi Kelt bei Jericho zu denken, dessen Schluchten, wo noch heute die Raben hausen, einem Verfolgten ein sicheres Asyl bieten konnten. Dazu paßte auch das *εἰς τὰ πρὸς νότον μέρη* Jos. Ant. 8, 13, 2. Dort war bei der allgemeinen Dürre noch Wasser und die gefräßigen Raben mußten dem Propheten Speise bringen. Als aber auch dieser Bach versiegte, erhielt er den Befehl, nach der entgegengesetzten Himmelsgegend zu fliehen, nach dem Städtchen Zarpat (jetzt Sarfend) im Gebiete Sidons, wo eine arme Witwe, selbst in größter Not, ihn aufnehmen mußte, worauf sie erfuhr, welchen Segen die Gegenwart dieses Gottesmannes ihrem Hause brachte, indem ihr schon zur Neige gehender Vorrat nie versiegte und ihr bereits entseelt auf dem Krankenbette liegender Sohn durch Elias inständiges Flehen zu seinem Gott ins Leben zurückgerufen wurde (1 Kg 17, 8 ff.).

Bis ins dritte Jahr harrte man umsonst darauf, daß der verschlossene Himmel dem verschmachteten Lande Erquickung gewähre. Merkwürdig ist die Notiz Jos. Ant. 8, 13, 2, wonach auch Menander, aus phönizischen Quellen schöpfend, von einer großen Dürre berichtet hat, welche um diese Zeit jenes Land betroffen habe, nämlich unter der Regierung des tyrischen Königs Ithobal, worin wir den Ethbaal der Bibel, den Vater der ruchlosen Isebel erkennen. Wenn Menander diese Plage nur ein volles Jahr dauern läßt, so ist der Unterschied kein wesentlicher, da das an der Küste gelegene Phönizien früher wieder Regen empfangen haben mag als Samarien. Dazu kommt, daß bei der bekannten Zählungsweise der Hebräer die Bestimmung „im 3. Jahr" (18, 1) an einen bloßen Bruchteil des ersten wie des 3. Jahrs zu denken gestattet, wobei die Differenz fast völlig verschwände. Siehe Köhler III, 91. Lc 4, 25 und Ja 5, 17 werden freilich sogar $3^1/_2$ Jahre des Regenmangels gezählt, was nicht ursprünglicher ist, wie Ewald meinte, sondern auf späterer Rechnung beruht, welche unter מִיָּמִים 17, 7 ein Jahr verstand und die Zeitbestimmung 18, 1 „im dritten Jahre" erst vom Aufenthalt des Propheten in Zarpat an gelten ließ. — Unterdessen hatte Ahab überall umsonst nach Elia forschen lassen, um ihn zur Aufhebung des Bannes zu vermögen (nicht gerade: ihn zu töten, wie Jos. erklärt). Aber erst im dritten Jahre, als die Herzen durch den Ernst des Herrn mürbe geworden waren, durfte sich jener wider vor dem König stellen (18, 1 ff.). Kaum traute der fromme Hofmeister Obadja dem Wort, als Elia verlangte, bei seinem Herrn angemeldet zu werden. Aber der nicht zu fangende Prophet kam wirklich freiwillig, um dem Volk Erlösung zu schaffen. Von Ahab wenig freundlich als Anstifter des Unheils begrüßt, gab er durch eine schneidige Antwort diesen Vorwurf dem wahren Urheber des Unglücks zurück. Und so betroffen war immerhin der König von dem göttlichen Gericht, daß er dem Propheten willfahrte, der sofort eine Volksversammlung zur Entscheidung über den wahren Gott verlangte. Noch unter dem Druck der bittern Not mußte eine solche erfolgen, wenn nicht der wankelmütige Sinn des Königs, wie einst der des Pharao, ihrer Lehre wieder spotten sollte. Den Karmel, diesen wie ein Altar quer durchs Land bis zum Meere sich erstreckenden Berg, bestimmte Elia zum Schauplatz des Gottesgerichts. Dort befand sich eine alte Stätte der Anbetung mit einem zerfallenen Altar, welche Elia wählte. Es ist höchst wahrscheinlich die auch von der Tradition als Stelle des Elia-Opfers bezeichnete el Mohraka (Brandstätte), auf der südöstlichen Höhe des Bergzuges gelegen, welche Van de Velde (Reise durch Syrien und Palästina I, 239 ff.) zuerst genau beschrieben hat. Da-

mit stimmte überein, daß von dieser Stätte aus das Meer nicht sichtbar ist (18, 43). Van de Velde hat auch auf eine reiche Quelle, die sich etwa 250 Fuß unterhalb der Mohraka befinde, hingewiesen zur Erklärung von 18, 34 f. W. M. Thomson ist freilich der Ansicht, diese Quelle hätte so langem Regenmangel nicht widerstanden, das Wasser, das übrigens für eine Opferfeier unentbehrlich war, sei also vielmehr von den Zuflüssen des Kison am Fuße des Berges oder von den dortigen Sümpfen heraufgetragen worden. — Als seine Gegner forderte Elia die Baals- und Ascherapropheten (s. über die letztern Köhler III, 73) zur Stelle: sie sollten alle ihre Künste aufbieten, um das Feuer des Himmels auf ihr Opfer herabzuflehen; er selbst, der Prophet Jahves, werde dasselbe thun und welcher Gott ein Lebenszeichen von sich gebe, der soll als der wahre gelten. Das versammelte Volk ermahnte er, auf diese Weise endlich dem unseligen Zwitterdienst ein Ende zu machen und nicht länger nach beiden Seiten zu hinken, d. h. vor Baal und Jahve ein Knie zu beugen (18, 21). Nach ihrer Gewohnheit versuchten die Baalspriester, die wegen ihrer mantischen Erregungen „Propheten" heißen, durch fortgesetztes tanzen, heulen und andere Aufreizungen sich die Gunst ihres Gottes zu erzwingen, während Elia dessen Indolenz mit scharfem Hohne geißelte. Da jene den ganzen Tag ohne Laut und Antwort von oben geblieben, trat er am Abend allein vor seinen Altar und rief in würdigem Gebete seinen Gott an, daß er sich jetzt als den lebendigen offenbaren möge, und alsbald stellte sich das erbetene Zeichen ein: das Feuer des Herrn entzündete das Opfer und leckte selbst das auf des Propheten Geheiß an den Altar geschüttete Wasser auf. Da fiel alles Volk nieder und rief: Jahve ist Gott! Jahve ist Gott! Die 450 Propheten des Baal traf die verdiente Strafe. Mit dem Leben mußten sie es bezahlen, in dem Lande des Herrn das Unwesen des heidnischen Götzendienstes gepflegt und das Volk dazu verführt zu haben. Nur bei Verkennung des obersten Grundsatzes der Theokratie (vgl. Ex 20, 3; Dt 5, 7; 17, 2—7) kann man darin grausamen Fanatismus des Elia erblicken, daß er zur Tötung dieser Hochverräter aufforderte. Nun war die Schuld des Landes gesühnt. Mit Bestimmtheit erwartete jetzt der Seher den Regen und sobald ein winziges Wölklein vom Meere aufstieg, mahnte er den König, eilig seine Wohnung in Jesreel aufzusuchen, damit er nicht davon überfallen werde. Auf göttlichen Antrieb lief er bei der Rückfahrt vor dem königlichen Wagen her, versah also trotz seines Alters und seiner Würde die Stelle eines Vorläufers (2 Sa 15, 1; 1 Kg 1, 5) zum Beweis, daß er den geringsten Dienst dem König zu leisten bereit, also nichts weniger als ein Aufrührer sei. Der Regen kam. Aber es zeigte sich bald, daß der Widerstand der Gottlosigkeit noch nicht gebrochen sei. Isebel verschwor sich, an dem Vertilger ihrer Günstlinge Rache zu nehmen (19, 1 ff.). Elia mußte schon wieder das Land meiden. Er floh diesmal weit nach Süden, nach Beerseba, der mittäglichen Grenzstadt Judas, und von da in die Wüste. Ermattet an Leib und Seele sank er dort unter einen Ginsterstrauch und verlangte zu sterben. Aber ein Engel stärkte ihn zur weitern Wanderung auf den Horeb, wohin als nach der Offenbarungsstätte der göttlichen Herrlichkeit seine Seele verlangte. In 40 Tagen gelangte er an dieses Ziel. Da die geographische Entfernung nicht so bedeutend ist, soll die runde Zahl wohl an Israels Wüstenwanderung erinnern, und nicht ohne längere Vorbereitung soll der Prophet dem Berge Gottes nahen; die nähern Umstände seiner Wallfahrt sind unbekannt (vgl. Mc 1, 13). Dort auf dem Berge kam er zu „der Höhle", wohl der Ex 33, 22 genannten, und klagte daselbst dem Herrn den allgemeinen Abfall und die grimmige Verfolgungswut gegen die getreuen Gottesknechte: „Ich bin allein übrig geblieben und sie stellen nach meinem Leben, es zu nehmen". Als Antwort wurde ihm zunächst eine Theophanie zu teil, zu welcher das Vorbild Ex 33, 20 f., 33, 5 ff. zu vergleichen. Daraus ergiebt sich auch, daß ein Reden Jahves mit dem Propheten vor der Theophanie keineswegs unangemessen ist, wie Wellhausen meint, der 1 Kg 19, 9 b (nach dem Aschnach) bis 11 a (bis „und siehe") streicht. Der Herr ließ Elia seine alles überwältigende Macht sehen in Sturmwind, Erdbeben und Feuer, aber der Herr selbst, heißt es, war in alledem noch nicht. Sein eigenstes Wesen und seine letzte Absicht offenbarte sich erst nachher in leisem, sanftem Säuseln. Von dem Herrn, den er darin erkannte, wurde er auf erneutes Klagen wieder unter die Menschen geschickt und zwar mit einem dreifachen Auftrag: Hasael soll er zum Fürsten über Syrien, Jehu zum König über Israel und Elisa zu seinem eigenen Nachfolger im Prophetenamte weihen. Alle drei sollen als Werkzeuge göttlichen Gerichtes an dem Volk und seinen gottlosen Regenten dienen. Doch verheißt Gott, 7000 übrig lassen zu wollen, nämlich die, welche dem Abgott ihre Knie nicht gebeugt hätten, woraus Elia lernen muß, daß der Herr noch viele Getreue im Lande habe. Auffällig ist, namentlich nach 19, 15, daß nur die Ausführung des dritten Auftrages, die Berufung Elisas (s. d.

A.) hier mitgeteilt wird, während erst dieser die beiden andern besorgt. Man statuiert darin einen Widerspruch zwischen der Elia- und Elisageschichte, welchen der Redaktor so ausgeglichen hätte, daß er den Bericht, wie Elia jenen Befehlen nachkam, unterdrückte. Ebenso nahe liegt aber die Möglichkeit, daß Elia nach göttlicher Eingebung seinen Jünger mit jenen Sendungen betraute, für welche nach ihrer Natur der geeignete Zeitpunkt mußte 5 abgewartet werden. Zunächst nahm Elia, welchem die Heimkehr ins Vaterland verwehrt war, seinen Aufenthalt in der Wüste von Damaskus (1 Kg 19, 15), von wo er nur gelegentlich wieder in Israel erschien.

Wie auch in privaten Angelegenheiten Elia als Gottes Anwalt für die verfolgte Unschuld eintrat, zeigt der Fall 1 Kg 21. Bei der Anlage der königlichen Gärten zu Jes- 10 reel, wo sich Ahab einen Landsitz einrichtete, lag ihm das Grundstück eines gewissen Bürgers dieser Stadt, Namens Nabot, im Wege, der sich zu gütlicher Abtretung des väterlichen Erbes aus Pietät (vgl. Le 25, 23; Nu 36, 8) nicht verstehen konnte. Die gewissenlose Isebel machte sich anheischig, diesen Harmlosen aus dem Wege zu schaffen. Sie bestellte zwei nichtswürdige Kreaturen, welche vor der zusammengerufenen Bürgerschaft 15 bezeugten, er habe Gott in der Person des Königs (Ex 22, 27) verwünscht und Nabot starb mit seinen Söhnen (2 Kg 9, 26) unter den Steinwürfen der irregeführten Menge. Als Ahab sich eben seines Raubes freute, trat vor ihn die anklagende Gestalt des Propheten mit einem niederschmetternden Fluch: „An der Stelle, da die Hunde Nabots Blut leckten, werden sie auch dein Blut lecken“. Kein milderes Urteil empfing die Verführerin: 20 Die Hunde sollen den in der Umgebung Jesreels hingeworfenen Leichnam Isebels fressen. Zugleich lautete der Spruch auf Ausrottung des ganzen königlichen Hauses. Doch ließ sich der Herr durch die tiefe Trauer Ahabs zu einer Vertagung dieser letzteren Strafe bis nach dessen Tod bewegen. Daß jene Drohungen dennoch nicht zu Boden fielen, beweist das jammervolle Schicksal dieser königlichen Familie. Wie das Blut des Königs selbst 25 nach seinem Tode entweiht wurde, allerdings zu Samaria, nicht Jesreel, erzählt 1 Kg 22, 38. Die Leiche seines zweiten Sohns Joram wurde auf Nabots Grundstück geworfen, 2 Kg 9, 25 f. Seine übrigen Söhne wurden hingemordet und schmachvoll verunehrt, 2 Kg 10, 7 ff. Isebel aber nahm zu Jesreel das schauerliche Ende, das ihr von Elia vorausgesagt war, 2 Kg 9, 30 ff. — Auch Ahasja, der Sohn Ahabs, gab Elia Anlaß 30 zu strafendem Einschreiten 2 Kg 1. Als sollte Gottes Fluch sich aufs schnellste erfüllen, fiel der junge König, kaum auf den Thron gelangt, vom Dachraum seines Hauses herunter. Als er tötlich verletzt dalag, ließ er bei dem philistäischen Orakelgott (vielleicht auch Heilgott) Baal Sebub zu Ekron nach dem Ausgang seiner Krankheit fragen. Aber seinen Boten trat der Prophet mit den scharfen Worten in den Weg: „Giebt es denn keinen 35 Gott in Israel, daß ihr hingehet, den Baal Sebub zu fragen? Darum so spricht der Herr: Von dem Lager, auf das du dich gelegt, wirst du nicht wegkommen, sondern sterben“. Der König, der aus der Beschreibung der heimgekehrten Diener gleich den seinem Hause verhaßten Thisbiten erkannte, sandte einen Hauptmann mit 50 Mann, um ihn nötigenfalls mit Gewalt herbeizuschaffen. Allein auf Elias Wort fiel Feuer vom Himmel 40 auf die Schar, und nicht besser erging es einer zweiten, die nach ihm ausgeschickt worden. Durch das unterwürfige Auftreten des dritten Hauptmannes ließ sich Elia erbitten, mitzukommen und dem König die Todesbotschaft persönlich auszurichten, die sich bald als wahr erwies. — Der Chronist (2 Chr 21, 12 ff.) teilt auch einen Brief mit, welchen Elia an einen König von Juda, nämlich Joram, den Schwiegersohn der Isebel, gerichtet habe. 45 Diesem wird darin, weil er, das schlechte Beispiel des Hauses Ahab nachahmend, die Bewohner Jerusalems vom gottgefälligen Dienst abwendig gemacht und sich mit dem Blut seiner Brüder befleckt habe, mit Unglück gedroht und mit einer schrecklichen Krankheit, welche in der That nachher seinem Leben ein Ende machte. Hiergegen besteht das Bedenken, daß die Entrückung Elias höchst wahrscheinlich schon vor dem Regierungsantritt 50 dieses Joram stattgefunden hat. Trifft doch dessen Vorgänger Josaphat 2 Kg 3 schon mit Elisa als dem anerkannten Nachfolger Elias zusammen (3, 11). Deshalb meinten Ibn Esra (zu Ma 4) u. a., Elia habe den Brief nach seinem Tode verfaßt. Denkbar wäre, daß ein Jünger Elias ihn mit Berufung auf den Meister geschrieben hätte, welcher analoge Sprüche über die Nachkommen Ahabs gethan hatte. Darauf deutet vielleicht die 55 unbestimmte Einführung: „es gelangte an ihn ein Schreiben von Elia, dem Propheten her“. Jedenfalls hat der Chronist den Brief nicht erfunden, sondern vorgefunden. — Das außerordentliche Ende Elias, seine Entrückung in den Himmel, wird 2 Kg 2 beschrieben. Elisa begleitet den Meister auf dem letzten Gang und weicht im Vorgefühl seines Scheidens nicht von ihm, obwohl ihn Elia mehrmals entlassen will. So wandern 60

sie von Gilgal nach Bethel, von Bethel nach Jericho, an welchen beiden Orten auch die Prophetenjünger von der Ahnung des Bevorstehenden erfaßt werden, dann nach dem Jordan. Elia teilt dessen Wasser durch seinen Mantel und sie schreiten hindurch. Dann fordert jener seinen treuen Begleiter auf, sich noch eine Gunst vor dem Abschied zu 5 wünschen, worauf dieser, schnell besonnen, zwei Anteile an Elias Geist (d. h. den dem Erstgeborenen zukommenden Doppelanteil an der Erbschaft) sich ausbittet. Elia nennt dies eine harte Forderung, deren Gewährung kaum in seiner Macht stehe, verheißt ihm aber doch das Gewünschte für den Fall, daß er ihn, wenn er hingenommen würde, noch sehe. Da Elisa in der That feurige Rosse und Wagen schaut, welche seinen Meister ent- 10 führen, kann er sich als dessen Nachfolger betrachten, wie er sich auch seinen Mantel aneignet, der ihm denselben wunderbaren Dienst thut, wie eben noch jenem. Als ihren Meister anerkennen ihn nun auch die Prophetenschüler, welche übrigens, trotz seiner Abmahnung, die Spur des Elia noch Tage lang suchen — ohne Erfolg.

Elia erscheint in alledem als die größte Heldengestalt unter den Propheten. Jedes 15 seiner kurzen Worte ist eine wirkungsvolle That. Allein nimmt er im Auftrage seines Gottes den Kampf auf gegen die Gewalthaber. Der furchtbare Ernst der Zeit verleiht seiner Erscheinung etwas Düsteres. Rückwärts nach dem Horeb ist sein Blick gerichtet, weg von der gottlosen Gegenwart; eine heilvolle Zukunft kann er nicht schauen für sein Volk, das bundesbrüchig dem Untergang entgegeneilt. Aber in Elia stellt sich diesem 20 Volke noch einmal der Gott Moses in den Weg, gewaltig streng in seinen Mahnungen und Züchtigungen, um die Verblendeten zurückzuschrecken. Der Prophet hat etwas von der Erhabenheit seines Gottes. Er ist unantastbar und unberechenbar, überall und nirgends, er entzieht sich allen Spähern, bis seine Stunde gekommen, und kommt zum Vorschein, wenn man ihm am wenigsten zu begegnen wünscht. Sein Element sind Feuer 25 und Sturmwind. Vgl. Sirach 48, 1: Elias der Prophet stand auf wie ein Feuer und sein Wort brannte wie eine Fackel. Er hat mehr vom Ungestüm dieser richtenden Elemente als von dem stillen sanften Geiste, der Gottes innerstes Wesen ist, das erst im neuen Bunde recht offenbar geworden (vgl. Lc 9, 55f. wo freilich der Text anfechtbar). Zwar dieser unbeugsame Mann, der den gottlosen Königen ins Angesicht widersteht und 30 die falschen Priester schlachtet, beweist sich als liebevollen Hausfreund der Witwe und wird von dem Jünger schmerzlich als sein Vater wie als Schutzwehr des ganzen Landes beklagt (2 Kg 2, 12), aber rauh wie sein Äußeres mußte sein Wort sein. Eben durch seinen rücksichtslosen Eifer für das unverbrüchliche Gottesgesetz hat er noch einmal dem Verderben Einhalt thun und das ausgeartete Volk mit seiner großen Vergangenheit ver- 35 söhnen können (Ma 3, 24). — In theologischer Hinsicht ist Elia von gewissen Kritikern zu viel Ehre geschehen, die ihn beinahe zum Anfänger des ethischen Monotheismus in Israel machen wollten. Das wahre Bild des Ahab nämlich, welches uns die älteren Erzählungen gäben, sei ein viel günstigeres, wird behauptet: Ahab habe die Jahvepropheten nicht verfolgt, sondern sei in den gewohnten Bahnen seiner Vorgänger, auch Sa- 40 lomos, geblieben. Siehe hiegegen Bd I, 260f. In diesem Fall müßte Elia wesentlich neue, strengere Forderungen gestellt haben, als es bisher von seiten der echten Sprecher Jahves geschehen war, und darüber wäre es zu seinem Konflikt mit dem König gekommen. Nun zeigt ja in der That sein Spott über Baal (1 Kg 18, 27), womit er diesem seine Gottheit, nicht bloß jedes Recht in Israel, abspricht, eine monotheistische Überlegenheit. 45 Und die unparteiische Art, wie er das Schwert Jahves gegen Israel sich wenden läßt, so freilich, daß ein „Überrest", wie die Spätern es nennen, zurückbleibt (1 Kg 19, 15—18), beweist, daß er das Verhältnis Jahves zu Israel in voller sittlicher Schärfe auffaßt. Allein daß er damit eine neue Bahn einschlüge, ist ihm von ferne nicht bewußt; er weiß sich ganz und gar als Diener des alten Gottes vom Sinai. Sein Verhalten zu diesem 50 ist geradezu ein Zeugnis dafür, daß seine Forderungen altmosaische sind. In der That wäre erst zu beweisen, daß Mose die Götter Ägyptens ehrerbietiger behandelte als Elia die der Phönizier, oder daß Mose den Bund seines eifersüchtigen Gottes mit Israel nicht als einen zweischneidigen dargestellt habe, der dem Volk bei sittlicher Verkehrtheit zum Verderben gereichen mußte. Elias Kampf ist in Wahrheit nichts anderes als die Reaktion 55 des Gottes Moses gegen das mächtig eindringende, von oben herab begünstigte Heidentum. — In anderer Hinsicht traut dieselbe kritische Schule den Propheten Elia und Elisa eine recht mangelhafte Vorstellung von der Würde des Jahvedienstes zu, welche mit jener erhabenen Gottesauffassung seltsam kontrastieren müßte. W. Vatke (Theol. des AT 1835, S. 401) hat noch maßvoll geschrieben: „In den Sagen über Elia und Elisa wird keine Polemik 60 gegen die Stiersymbolik erwähnt, was bei der verhältnismäßigen Reichhaltigkeit derselben

ein auffallender Umstand wäre, wenn jene Polemik ein hervorragendes und konstantes Element der prophetischen Thätigkeit gebildet hätte". Neuere sehen es als ausgemacht an, daß Elia und Elisa am jerobeamischen Kälberdienst keinen Anstoß genommen haben. Allein neben der Thatsache, daß von einer Bekämpfung jener landesüblichen Idole durch die beiden Propheten nichts verlautet, steht die andere, daß in der Beschreibung ihrer 5 Thätigkeit nirgends die geringste Beziehung auf das nationale Heiligtum zu Bethel und seinen Kultus sich findet. Schon Hitzig hat hervorgehoben, daß Elia auf Karmel den Baalspfaffen nicht etwa die Jahvepriester aus Bethel gegenüberstellt, sondern sich als den alleinigen Vertreter des echten Jahvedienstes betrachtet. Auch der Schauplatz und die Art der Offenbarung, welche er dort wählt, führen auf eine erhabenere Auffassung Gottes, 10 als sie jener Symbolik entspräche, nicht minder die Theophanie am Sinai, neben welcher ein goldenes Stierbild sich erbärmlich ausnähme. Und die Weise wie Elisa auf Karmel am Neumond und Sabbath die Leute um sich sammelte (2 Kg 4, 23), macht den Eindruck, als hätte er sie von jener sinnlichen Anbetung abziehen und an eine geistigere Verehrung Gottes gewöhnen wollen. Nur soviel ist zuzugeben, daß Elia einen andern Kampf zu 15 führen hatte, als den gegen die bildliche Jahveverehrung, nämlich den Kampf ums Dasein der Jahvereligion. Vgl. James Robertson, Alte Rel. Israels (Stuttg. 1896) S. 159 f. — Diese Geschichte Elias wie die Elisas ist nun allerdings reich an wunderbaren Zügen, und es läßt sich nicht verkennen, daß der Erzähler das Wunderbare recht geflissentlich hervorhebt. Doch ist es verlorene Mühe, dasselbe aus dem Zusammenhang zu entfernen 20 oder alles auf gewöhnliche Geschehnisse zurückzuführen. Mag auch die mündlich eine Zeit lang sich fortpflanzende Erzählung manches abgerundet oder drastischer gestaltet haben (z. B. 2 Kg 1, 9ff.; 2, 8. 14), mag man sich die Versorgung des Propheten am Krith und die Erquickung unter dem Ginsterstrauch, ja selbst die Erhaltung der Witwe zu Zarpat auf natürliche Weise vermittelt denken, so widerstehen doch gerade die beiden Hauptwunder, 25 welche als eigentliche Wunder die ganze Gestalt und Geschichte des Propheten tragen, jedem solchen Versuch, nämlich die Vorhersagung der Teuerung und das Altarwunder auf Karmel, welche beide vor den Augen des ganzen Volkes sich begeben und die Anerkennung des Propheten wie seines Gottes bedingt haben. Wie mißlich hier die naturalisierenden Erklärungen sind, zeigt am deutlichsten Hitzigs Gerede von den Naphtaquellen 30 (Gesch. 176). Dagegen eine innerliche Begründung für die ungemeine Bethätigung übernatürlicher Kräfte in dieser Entscheidungszeit läßt sich unschwer finden. War es doch der letzte Kampf, in dem Gott noch einmal um den größeren Teil seines Volkes gerungen hat, dessen Schicksal sich bald besiegelte. Und auch eine erstaunliche Wirkung jener Begebenheiten liegt in dem Umschwung des sittlich-religiösen Lebens jener Zeit zu Tage. Vgl. 35 Ewald, Gesch. III, 523: „Wirklich kann an der Wunderbarkeit des gesamten prophetischen Wirkens Elias kein Zweifel sein; der ganze Fortgang der Geschichte zeigt dies schon stark genug, da dieser Mann allein und durch nichts als seines Geistes und Wortes Kraft das ungeheure Wunder einer völligen Veränderung der damaligen Lage des Zehnstämmereiches vollbracht hat". — Elia gehört aber zu den Geistesriesen, welche von ihrer Zeit nicht 40 umschlossen durch die Jahrhunderte schreiten. Im neuen Bunde erscheint er neben Mose auf dem Verklärungsberge als der würdigste Vertreter der Propheten neben dem Gesetzgeber. Und ins Leben greift er wieder ein als Typus des göttlichen Herolds, der vor dem endgiltigen Gericht noch zur Warnung und Besserung gesendet wird, Ma 3, 24. Auf Grund dieses Spruches erwarteten die Juden zur Zeit Jesu seine Wiederkunft vor 45 dem Messias (Mt 17, 10), und der Herr selbst giebt ihnen (Mt 11, 14) darin nicht Unrecht, sofern in der That dem in seiner Weise richtenden Messias ein bahnbereitender Bote vorangehen mußte, welcher denn auch in Gestalt Johannis des Täufers erschien, dessen Äußeres an den rauhen Thisbiten erinnerte, dessen Gesetzespredigt aber freilich durch die Hinweisung auf das nahende Himmelreich eine Ergänzung erhielt, die man bei Elia noch 50 vermißt. — Auch die Schilderung der beiden strafenden Zeugen Apk 11 entnimmt ihre Züge dem Bilde des Mose und dem des Elia. — Zur Erwartung der Juden, wonach Elias als Friedensstifter vor dem Messias kommen werde, siehe die Hauptstellen bei Lightfoot, Horae Hebr. zu Mt 17, 10 und Schoettgen, Horae Hebr. II, 533 ff. — Nach dem Talmud soll Elia oft weisen und frommen Männern erschienen sein, um sie zu be- 55 lehren oder ihnen Hilfe zu bringen. Er ließ sich dabei meist als arabischer Kaufmann sehen, besonders auf Reisen durch die Wüste. Siehe die Stellen bei Eisenmenger, Entdecktes Judentum I, S. 11 und II, S. 212. 402—407. Bei der Beschneidung eines Knäbleins wird ein Stuhl für Elia als den eifrigen Bundeszeugen hingestellt, Eisenmenger ebenda I, 685 f. — Wie bei den Juden hat sich auch bei den Christen eine apokryphische 60

Erwartung von der Wiederkunft des Elia erhalten. Auch apokryphische Schriften schmückten sich mit seinem Namen, worunter die älteste die „Apokalypse des Elias" (auch τὰ Ἠλία ἀπόκρυφα), welche Origenes (Hom. zu Mt 27, 9) zuerst erwähnt, und aus welcher nach ihm das Citat 1 Ko 2, 9 stammen soll. — Bei den Muhammedanern wurde Elia der Held vieler Legenden. Er verschmolz sich bei ihnen mit der heidnisch-mythischen Gestalt El-Chidr. Daß bei den Serben und andern slavischen Völkern Elia den heidnischen Donnergott ablöste, siehe bei Jakob Grimm, Deutsche Mythol.[3] I, 157 ff. — — Den Namen Elia trugen auch andere Israeliten 1 Chr 8, 27; Esr 10, 21. 26. **v. Orelli.**

Eliae, Paulus, dänischer Humanist, gest. 1535 (?). C. Olivarius, De vita et scriptis P. E. (Hauniae 1741); C. T. Engelstoft, P. E., en biogr.-hist. Skildring fra den danske Reformationstid (Nyt historisk Tidsskrift II. S. 1 ff.); A. Heise, P. E. og Martin Reinhard (Kirkehistoriske Samlinger, 2 Raekke, V, 273 f.); Biograf. Lexikon VII, 294 ff.; H. Roerdam, Histor. Samlinger og Studier (Kopenhagen 1891) I, 320 ff.; L. Schmitt, Der Karmeliter P. H., Vorkämpfer der kath. Kirche gegen die sog. Reformation in Dänemark (Freiburg 1893); A. D. Jörgensen, En upaaagtet Krönike af P. H. (Histor. Tidsskrift, 5 Raekke VI). — Die Skibby-Chronik und einige seiner Briefe sind abgedruckt in H. Roerdam, Monumenta historiae Daniae I (Kopenhagen 1873); diese Chronik und ein paar Briefe sind ins Dänische übertragen von A. Heise (Kopenhagen 1890—91). Eine Ausgabe der dänischen Schriften des P. E. wurde 1855 von C. E. Secher in Angriff genommen, es erschien jedoch nur ein Band.

Paul Helgesen ist in Varberg in der damaligen dänischen Provinz Halland, die seit 1660 zu Schweden gehört hat, geboren; der Vater war ein Däne, die Mutter eine Schwedin. Seine Ausbildung hat er wahrscheinlich in der Schule zu Skara in Vestergötland genossen. Unter seinen Lehrern befand sich jener Magister Sven, der später der erste evangelische Bischof von Skara wurde. 1517 begegnet uns Paul Helgesen als Mönch in dem Karmeliterkloster unserer lieben Frauen in Helsingör, nördlich von Kopenhagen, wo der dänische Provinzial der Karmeliter seinen Sitz hatte. Es ist zweifellos im Hinblick auf den Schutzpatron der Karmeliter, den Propheten Elias, daß Paul Helgesen sich am liebsten „Paulus Helie" (Heliae, Eliae) nennt. Der damalige Karmeliterprovinzial, Dr. Anders Christensen (Andreas Christierni) war ein gelehrter Mann, Doktor und Professor der Theologie und Magister Artium; ihm ist es wesentlich zu verdanken, daß Saxos dänische Geschichte herausgegeben und dadurch vor dem Untergang gerettet wurde.

Der Humanismus hatte besonders unter den dänischen Karmelitern Eingang gefunden; auch P. H. wurde früh von dieser Geistesrichtung ergriffen. Erasmus von Rotterdam ward sein Ideal, wie auch seine Stellung zu Luther und der Reformation vielfach an die des Erasmus erinnert. Als Arcimboldi (I, 794, 16) 1517 nach Kopenhagen kam, um daselbst die Leitung des Ablaßhandels zu übernehmen, hielt P. H., noch ehe Luther seine Thesen angeschlagen hatte, eine Rede gegen den Ablaß (De Simoniaca pravitate), von der wir jetzt nur den Titel kennen. Das erste Auftreten Luthers begrüßte er mit Freuden; aber Luther ging viel weiter, als er folgen konnte: „Quae Lutherus de moribus scribit", schrieb er später (1522), „Cynica sunt, quod in omnium mores stomachari videtur, porro de aliorum moribus censuram ferre, non est meum, cum conservus nequeat esse conservi iudex . . . Quae autem scribit, contra ecclesiasticam pietatem, Romanum pontificem ac Ecclesiae recepta sacra, ita haeretica esse duco, ut magis esse nequeant".

1519 wurde P. H. Lektor in dem Kollegium der Karmeliter in Kopenhagen (dem jetzigen „Walkendorphs Kollegium", einem Studentenkonvikt), wo er an der Ausbildung junger Männer arbeitete, die in den Dienst der Kirche und der Wissenschaft treten sollten, und zugleich Lektor in der Theologie an der 1479 gegründeten Universität. Im Anfang hatte der junge Lektor Sympathie für Christian II., der für die Förderung der Schulen Sinn hatte und gegen den gemeinen Mann Liebe zeigte; aber das Stockholmer Blutbad und später die Gesetze des Königs und der Bruch seiner Wahlverpflichtung erregte P. H.s größtes Ärgernis. War Luther in seinen Augen ein Aufrührer, der alle Bande in Staat und Kirche löste, so war Christian II. ein gottloser Tyrann, der durch seine Tyrannei die Auflösung förderte. Der König hatte ihm eine lateinische Schrift, wahrscheinlich Machiavellis Principe, geschickt, damit er sie ins Dänische übertrage. Aber P. H. fand, es sei „ein böses Buch", welches „mehr lehre, Sünde zu thun, als sie zu bessern und abzulegen", und übersetzte statt dessen die Schrift des Erasmus über den Unterricht und die Lehre eines christlichen Fürsten, die er dem Könige mit einer verborgene Stacheln enthaltenden

Vorrede übersandte. Gleichzeitig erklärte er in einer Unterredung mit dem Könige, daß er Luther als einen argen Ketzer betrachte, und in einer Predigt auf dem Schlosse am Tage St. Johannis 1522 sprach er mit der Derbheit eines Chrysostomus von Herodes und Herodias, sodaß sowohl der König, wie Mutter Sigbrit (die Mutter der verstorbenen Geliebten des Königs, Dyveke) sich getroffen fühlten. Darauf floh er nach Jütland, wo er 5 sich besonders beim Bischof von Aarhus, Ove Bilde, aufhielt und mit Mund und Feder gegen „Christian den Tyrannen" auftrat. Auf Veranlassung des Bischofs verfaßte er eine ausführliche lateinische Darstellung der Anklagen gegen den König Christian II. (Monumenta Hist. Daniae I, 121 ff.), die später in die Wahlverpflichtung Friedrich II. aufgenommen wurden. 10

Nach der Flucht Christian II. wurde P. H. wieder Lektor an der Universität und war eine Zeit lang der Nachfolger Anders Christensens als Provinzial der Karmeliter. 1526 gab er eine dänische Übersetzung von Luthers „Gebetbuch" heraus (P. E.s dänische Schriften, Secher I, 1 ff.); im Vorwort, das an einen römisch-katholischen Ritter gerichtet ist, verteidigt er sich gegen die Anschuldigung, ein Schüler Luthers gewesen zu sein, und 15 sucht darzulegen, was er billigen könne, und was er aufs höchste mißbilligen müsse an dem deutschen Reformator. Das Gute bei Luther ist nach seiner Meinung nur das, was er selber bei Hieronymus und Bernhard und in den Offenbarungen der h. Birgitta gelesen habe; aber Luther habe ja zugleich in seinen Angriffen auf das Abendmahl, die Heiligen und „alle Ehre und Tugend" große „Lügen" sich zu schulden kommen lassen. 20

1527 trat er wieder mit großer Schärfe gegen die Reformation auf, veranlaßt durch den Brief, den der vertriebene Bürgermeister Hans Mikkelsen, ein treuer Anhänger Christians II., zugleich mit seiner Übersetzung des neuen Testaments ins Land geschickt hatte, ein Brief, in dem die Rückkehr Christians II. befürwortet wird. Gegen diesen nach seiner Meinung „unchristlichen und unbesonnenen" Brief schrieb P. H. eine heftige Erwiderung (Secher I, 25 57 ff.) mit neuen Angriffen gegen den „Tyrannen" und einer düsteren Schilderung der Verwirrung, die dieser überall verursacht habe. Damals hatte P. H. auch dem König Friedrich I. gegenüber die alte Kirche verteidigt. Am St. Johannistage 1526 war er wiederum im Schlosse gewesen und hatte „mit ziemlicher Freiheit" dem König seine Meinung gesagt, die darauf ausging, daß auf beiden Seiten Fehler seien (neutram partem 30 esse sobriam, adeoque alteram non sine altera corrigendam). Beim Verlassen des Schlosses wurde er von den erregten Soldaten verhöhnt, die den Narren eines Edelmanns hinter ihm herschickten.

In den folgenden Jahren gab er eine Streitschrift nach der andern gegen diejenigen heraus, die sich der Reformation angeschlossen hatten; unter diesen befanden sich 35 mehrere von seinen Mitlehrern und Schülern aus dem Karmeliterkollegium. Am Herrentag in Kopenhagen 1530 trat er mündlich und schriftlich gegen Hans Tausen auf. Dafür erntete er Schmählieder gegen „Paul Wendepelz"; nach dem Herrentag wagte er vorläufig nicht mehr, sich in Kopenhagen zu zeigen. Als jedoch Friedrich I. gestorben war, erschien er wieder in der Hauptstadt und setzte es auf dem Herrentage 1533 durch, daß 40 Tausen auf Grund seiner Abendmahlslehre als Ketzer verurteilt wurde. Nach Schluß des Herrentages reiste er nach Roskilde, wo er seine oben erwähnte Übersetzung der Schrift des Erasmus über den christlichen Fürsten herausgab. Während der Grafenfehde suchte er (1534) zwischen den Anhängern des Alten und des Neuen durch die Herausgabe „einer kurzen Unterweisung zu einer christlichen Vereinigung und Versöhnung", welche zum Teil 45 eine Bearbeitung der Auslegung des Erasmus zum 83. Psalm ist (De amabili ecclesiae concordia), zu vermitteln. Hier deutet er an, daß man unter gewissen Bedingungen römisch-katholischerseits das Abendmahl sub utraque und die Priesterehe zugestehen könne.

Hierauf verschwindet P. H. aus der Geschichte. Er hat, außer einer kurzen lateinischen „Geschichte der Könige Dänemarks" eine Chronik der vier ersten Könige aus dem olden- 50 burgischen Hause geschrieben (in der Regel „die Skibby-Chronik" genannt, weil die Handschrift zu ihr 1650 in der Kirche zu Skibby in Horns Herred auf Seeland gefunden wurde), ein merkwürdiger humanistischer Versuch in der pragmatischen Geschichtschreibung, voll von bittern, einseitigen Urteilen über die Gegner der römischen Kirche. Das Buch schließt mitten in einem Satze (Dum haec aguntur . . .); aus demselben geht hervor, 55 daß der Verf. Ende des Jahres 1534 und vielleicht den Anfang von 1535 erlebt hat. Eine spätere unbegründete Sage erzählt, daß P. H. sich der Reformation angeschlossen habe und irgendwo Pastor geworden sei. Schmitt (l. c. S. 156) meint, ohne irgend eine Stütze in den Quellen, es sei „eine nicht ganz unwahrscheinliche Vermutung, daß er gewaltsamen Anschlägen zum Opfer gefallen sei". Wir müssen gestehen, daß es im hohen 60

Grade unwahrscheinlich ist, daß ein so hervorragender und bekannter Mann wie P. H. für seine Treue zur alten Kirche sein Leben habe lassen müssen, ohne daß wir das Geringste davon erfahren. Wahrscheinlicher ist es, daß er sein Vaterland verlassen hat und nach Holland geflohen ist, das Geburtsland seines bewunderten Erasmus. Hierauf scheint
5 auch eine Grabschrift (abgedruckt in Kirkehistoriske Samlinger II, 589) von einem bisher unbekannten „Christiernus Umbra Cimber", von dem man weiß, daß er sich 1535 in Löwen aufgehalten hat (Historisk Tidsskrift, 5 Raekke IV, 315), zu deuten.
Fr. Nielsen.

Elias von Cortona s. Franz von Assisi.

10 **Elias Levita,** genauer: Elijjahu ben Ascher Hallewi, gest. 1549. — 1. Schriften von ihm: a) textkritische: מסרת המסרת (über volle und defektive Schreibart, über Kethîb und Qerê ꝛc.), Venedig 1538 (nicht 1536, wie bei Buhl, Kanon und Text, S. 96 steht) u. ö., deutsch übersetzt von C. G. Meyer und mit Anmerkungen versehen von Joh. Sal. Semler, Halle 1772, hebräisch und englisch von Chr. Dav. Ginsburg, London 1867; ספר
15 זכרנות, die erste alphabetische Behandlung der Massora, blieb unveröffentlicht; פרוש המסורות, Erläuterung der massoretischen Abbreviaturen; — b) grammatische: פרוש על פתח דברי (angeblich von Moses Qimchi), Pesaro 1507; באור על מהלך שבילי הדעת, also Erläuterung der wirklich von Moses Qimchi stammenden Grammatik Mahalakh etc, Pesaro 1508 (Sebastian Münster: Der Mahalakh mit einer lat. Version, Basel 1527); ספר הבחור, na-
20 mentlich die Formenlehre des Hebräischen behandelnd, Rom 1518, umgearbeitet zu Isny 1542, hebr. und lat. von Seb. Münster unter dem Titel דקדוק, Basel 1518, mit Scholien 1537 in Oktav, ferner in Quart ebenda 1543 ꝛc.; ספר ההרכבה, Erläuterung von Wörtern, die aus verschiedenen Formen zusammengesetzt sind, Rom 1519; טוב טעם, Abhandlung über die hebräischen Accente, Venedig 1538 (auch diese Schriften wurden von Seb. Münster la-
25 tinisiert); נמוקים, Anmerkungen zum Mikhlôl von David Qimchi und mit diesem abgedruckt Venedig 1545; — c) lexikalische: תשבי, eine Erklärung von 712 Wörtern aus der jüdischen Litteratur, Basel 1527 ꝛc.; מתורגמן, ein Wörterbuch über targumische und talmudische Wörter, Isny 1541; שמות דברים, ein Nomenclator hebräischer Wörter, Isny 1542; נמוקים zum „Wurzelbuch" des David Qimchi, mit demselben gedruckt in Venedig 1546; — d) exege-
30 tische: תהלים עם פרוש ר״דק, mit Berichtigungen vom Editor, Isny 1542; תהלים, jüdisch-deutsche wortgetreue Version der Psalmen; תרגום משלי דשלמה, das Targum zu den Proverbien mit Glossen, Isny 1541; ספר איוב בחרות, das Buch Hiob in Versen, Venedig 1544; — e) novellistisch-poetische: ספר הבבה, Erzählung von den wunderbaren Schicksalen des Fürsten Buovo d'Antona, ein Roman; שירים, Lieder, die verschiedenen Werken
35 beigefügt waren, Venedig 1545. — 2. Schriften über ihn: Wolfii bibliotheca hebraica, I 153—161; III 97—102; IV 182; Joh. Friedr. Hirt, Orient. und exeget. Bibliothek, VII50 ff.; de Rossi, dizionario, übersetzt von Hamberger, Leipzig 1839; Ersch und Grubers Encyclopädie: Artikel „Elias Levita" von Rödiger und Artikel „Levita" von Bacher; R. L. Wunderbar, Oriental. Litteraturblatt, 10. Jahrg., Col. 49. 70. 85; S. Kober, Leben
40 und Schriften des Elijjahu ꝛc. (hebr.) 1856; Delitzsch' und Beckers „Saat auf Hoffnung", 3. Jahrg. (1865), Heft 1 und 4; Jul. Fürst, Bibliotheca iudaica, II 239—242; Grätz, Geschichte der Juden, Bd 9², 95. 199. 224 ff. 356; L. Geiger, das Studium der hebr. Sprache in Deutschland (1870), 56 ff.; J. Levi, Elia Levita und seine Leistungen als Grammatiker (Breslau 1888); Bacher, Elija Levitas wissenschaftliche Leistungen (ZdmG 1889, 206—272); eben-
45 derselbe in Winter und Wünsche, Die jüdische Litteratur seit Abschluß des Kanons Bd 2 (1892) 226—228. 235.

Elias wurde 1469 geboren. Denn in den Schlußversen der unter Mitwirkung des Elias herausgegebenen Scha'arê Dûra 1548 rühmte sich Elias seiner in Rüstigkeit erreichten 80 Jahre (Bacher bei Ersch und Gruber S. 301. 303). J. Levi ermittelte
50 als Geburtstag den 13. Februar. Sein Geburtsort war Neustadt an der Aisch, nordwestlich von Nürnberg. Denn er bemerkt selbst von sich, „so sagt Elijjahu, der Sohn des R. Ascher Levita, der Deutsche" (1. Vorrede zur Massoret hamm.: האשכנזי). Er heißt auch bei andern 'א (ה)'א z. B. in Qimchis Mikhlôl, herausgegeben von Rittenberg, Fol. 2b ꝛc. Den Geburtsort „Neustadt" nannte Seb. Münster in der Vorrede zu seinem Opus
55 grammaticum consummatum (Basel 1542), wo es heißt „Inter hos omnes excitavit Dominus et in Italia Judaeum quendam, qui tamen natus fuerat in Germania, in Nova scilicet civitate super amne Eysch, haud procul a Nurmberga, Eliam nomine" (L. Geiger, S. 56[1]). Also ist doch nicht zu vermuten, daß er „vielleicht in Padua das Licht der Welt erblickte" (Grätz 9, 224). Trotzdem
60 konnte er am Schluß des Methurgeman sagen, daß er „nach Italien, seinem Lande, von

wo er sei, zurückkehren und in seiner Stadt Venedig sterben wolle". Italien war für Elias ja zur zweiten Heimat geworden. Denn nachdem er in seinem Geburtsorte wahrscheinlich durch seinen Vater, aber hauptsächlich als Autodidakt einen guten Grund zu seiner Kenntnis der hebräischen Grammatik gelegt hatte, wanderte er schon als junger Mann nach Italien, hat dort in verschiedenen Städten Unterricht in der hebräischen Sprache erteilt und in Padua 1504 seine Erläuterung von Moses Qimchis **Mahalakh** vollendet. Aber durch die Plünderung Paduas (1509) seiner Subsistenzmittel beraubt, ging er nach Venedig und dann nach Rom. Bei dieser Übersiedlung nach Rom war er 40 Jahre alt, wie er selbst in der 2. Ausgabe des **Sepher habbachûr** bemerkte. Demnach fiel allerdings in seinen römischen Aufenthalt die Romreise Luthers (1511). Also hätte auch dieser den Unterricht des Elias genießen können, wie unter Hinweis auf Cochläus viele gemeint haben, siehe Friedr. Grundt, hat Luther der Reise nach Rom eine Förderung seiner hebräischen Kenntnisse zu verdanken? (Luthardts ZkWL 1889, 312—316). In Rom wohnte Elias in dem Hause des damaligen Generals der Augustinerkongregation, Egidio de Viterbo, denn dieser gewährte gern dem vorzüglichen Kenner der hebräischen Sprache und dessen Familie zehn Jahre lang freie Station, vgl. **Praefatio secunda** zur Massoret ham. (übersetzt von Nagel): „**Fuit is discipulus meus decem annos continuos et domi eius commoratus sum et cum eo studui.**" Egidio wollte sich von ihm im Hebräischen unterrichten lassen, um „in den Abgrund der kabbalistischen Geheimlehre ohne Schwindel blicken zu können" (Grätz 9, 95). Wahrscheinlich eine Frucht der mit Egidio gepflogenen Unterredungen waren der **Sepher habbachûr** (1518) und die **Pirqê Elijjahû** (1520). Zu des Elias Schülern gehörte ferner auch Joh. Eck, der bei seinem dritten Aufenthalt in Rom (1523) den Unterricht des Elias genoß, sodaß er nach seiner Rückkehr nach Deutschland Vorlesungen über einige Bücher des ATs zu halten vermochte. Nachdem Elias auch in Rom bei dessen Erstürmung (1527) sein Vermögen verloren hatte, nahm er auf längere Zeit seinen Wohnsitz in Venedig. Dort gab er ja den **Tûb ṭaʿam** und die **Massôret hammassôret** heraus. Endlich 1540 kam er noch einmal nach Deutschland, um Paul Fagius, dem begeisterten Förderer der hebräischen Studien zu Isny in Württemberg, bei der Anlegung einer hebräischen Druckerei und bei der Herausgabe hebräischer Werke zu helfen. Zu Isny erschienen vier Schriften des Elias, wie die oben angeführte Litteratur beweist. Aber schon im Mai 1543 kam er wieder nach Venedig zurück und starb dort am 28. Januar 1549.

Was nun die Bedeutung des Elias Levita anlangt, so würde er unter den hebräischen Grammatikern auch um seiner Leistung selbst willen einen ehrenvollen Platz einnehmen, wenn dieser Leistung auch nicht durch die geschichtlichen Umstände, unter denen sie geschah, eine außergewöhnliche Tragweite verliehen worden wäre. Denn wie schon die Erläuterungen und kritischen Zusätze, mit denen Elias die Werke des Moses und David Qimchi versah, beweisen, kannte er die guten Quellen seiner grammatischen Wissenschaft und wußte aus ihnen mit selbstständigem Urteil zu schöpfen. Er hat aber auch in seinen eigenen grammatischen Schriften einen klaren Blick für das Wesentliche der grammatischen Erscheinungen bethätigt und in der Darstellung diejenige Beschränkung anzuwenden gewußt, in welcher sich der Meister zeigt (vgl. hierüber hauptsächlich Bacher, ZDMG 1889, 213 ff.). Wie sehr er sein Auge auf das Sprachliche gerichtet hielt, zeigt ein bemerkenswerter Ausspruch desselben: „Ich bin kein Philosoph, auch nicht der Sohn eines Philosophen, sondern ich bin ein Grammatiker" (**Pirqê Elijjahû, fol. 71** bei Bacher, ZDMG 1889, 215. 255). Deshalb hat der dem Elias zu Venedig errichtete Grabstein nicht zuviel von ihm gesagt, wenn er von ihm rühmte, „daß er das Dunkel der Grammatik erhellt und in Licht verwandelt habe". — Diese seine Leistung wurde aber nun ein Faktor jenes geschichtlichen Aufschwunges, durch den die Christenheit zu den litterarischen Urquellen ihrer Überzeugungen zurückkehrte. Bei diesem neuen Anfang der sprachlichen und historischen Studien hat Elias Levita einen bedeutenden Dienst geleistet. Denn nachdem Reuchlin durch Selbststudium und die Anleitung des Arztes Jakob Jehiel Loans (L. Geiger S. 24. 26) sich des Hebräischen bemächtigt hatte, und nachdem Matthias Adrianus, ein zum Christentum bekehrter Jude aus Spanien, der Lehrer des Pellikan gewesen war (Geiger S. 42), hat dann Elias Levita durch Vermittlung des Sebastian Münster und Paul Fagius einen viel stärkeren und nachhaltigeren Einfluß auf die Überleitung der hebräischen Kenntnisse zu den Christen ausgeübt. Denn mit Recht konnte Sebastian Münster in der Vorrede zum ספר צורת הא״ן sagen „**quotquot hodie solide in hebraica lingua sunt docti, ex hoc libro electo habent et rivulis inde deductis, ut fere infinitae emerserunt grammaticae tabulae et isagogae**" (Jos. Perles, Beiträge zur Geschichte

der hebräischen und aramäischen Studien, München 1894, 40). Der Ruhm des Elias stieg so hoch, daß Franz der I. von Frankreich ihm einen Lehrstuhl für die hebräische Grammatik in Paris antragen ließ, obwohl seit mehr denn hundert Jahren kein Jude in Frankreich hatte wohnen dürfen. — Noch größer als auf dem Gebiete der grammatischen und lexikalischen Forschungen war die Anregung, welche Elias Levita durch seine Massoret hammassoret der textkritischen Betrachtung des ATs gegeben hat. Denn freilich war die richtige Erinnerung, daß aus der Stadt Tiberias, die erst seit dem 2. Jahrhundert nach Chr. der Mittelpunkt der palästinensischen Gelehrsamkeit wurde, die Punktation stammt, auch im Mittelalter nicht gänzlich erloschen (s. die Einzelbelege in meiner Einleitung in das AT S. 43 f.). Aber zur leuchtenden Flamme wurde diese Erinnerung erst durch Elias Levita in der dritten Vorrede zu seiner Massoret hammassoret angefacht. Sein Hauptbeweisgrund lag darin, daß „man niemals ein קרי und כתיב wegen der Punkte oder Accente antrifft" (bei Semler S. 30 ff.). „Man kann sich denken, welchen Sturm diese Meinung gegen ihn erhoben hat. Die Stockfrommen erhoben ein Zetergeschrei gegen ihn, als hätte er mit seiner Behauptung das ganze Judentum geleugnet" (Grätz 9, 225). Dieser Sturm konnte um so leichter sich erheben, als in einem Teil der Judenschaft überhaupt der Argwohn gegen Elias Levita erwacht war, daß er wegen seiner freundschaftlichen Beziehung zu christlichen Gelehrten selbst vom mosaischen Glauben abgefallen sei. Aber dagegen verteidigte sich Elias mit der Bemerkung, daß seine christlichen Schüler durchweg Freunde der Juden wären und deren Wohl zu fördern suchten. Auch lehre er sie nur harmlose hebräische Sprachkunde, und er sei „Gottlob! noch ein Jude" (so in der שירה vor der Massoret hammassoret). In diesem Glauben erzog er auch seine Kinder. Denn zum größten Leidwesen einer seiner Töchter geschah es, daß ihre beiden Söhne, Eliano und Sal. Romano, sich dem christlichen Bekenntnis zuwandten (Grätz 9, 356). So ist Elias Levita ein ansprechendes Vorbild eines Gelehrten geworden, der das objektive Interesse für den Gegenstand seiner Forschung von Parteirücksichten frei zu halten versteht. **Ed. König.**

Elias Miniatis, gest. 1714. — Demetrii Procopii eruditorum Graecorum recensio bei Fabricius, Bibl. Graeca. B. XI, S. 787; Zawiras *Νέα Ἑλλάς* ed. Kremos, Athen 1872 S. 306; Anthimos Mazarakis in seiner Ausgabe der *διδαχαί* des Elias 1849 (mir unzugänglich); Sathas, *Νεοελληνικὴ Φιλολογία* 1868 S. 394; Jöcher, Gelehrtenlexikon; Pichler, Geschichte der kirchlichen Trennung zwischen dem Orient und Occident I, S. 481 ff.

Elias Miniatis wurde geboren 1669 in Lixuri auf Kephalonia, wo sein Vater höherer Geistlicher war und erhielt seine Bildung in Venedig. Hier empfing er auch die Weihe zum Hierodiakonus und wurde Notarius der Metropolis von Philadelphia, deren Bischöfe damals in Venedig residierten. Hernach Lehrer in Kephalonia, Zante, Korfu und Konstantinopel, auch in diplomatischen Missionen thätig, bestieg Elias 1711 den Bischofssitz von Kernike und Kalabryta in Morea. Hier starb er bereits 1714.

Er hat seine Bedeutung als hervorragender Kanzelredner und Polemiker der neueren griechischen Kirche. Von seinen Schriften sind nur zwei bekannt, deren Druck sein Vater nach seinem Tode bewirkte.

Wir nennen zuerst die *διδαχαὶ εἰς τὴν ἁγίαν καὶ μεγάλην τεσσαρακοστὴν καὶ εἰς ἄλλας κυριακὰς τοῦ ἐνιαυτοῦ καὶ ἐπισήμους ἑορτὰς μετὰ καί τινων πανηγυρικῶν λόγων*, deren erste Ausgabe Sathas 1727 ansetzt, welche letztere aber nach dem der gleich zu nennenden *πέτρα σκανδάλου* vorgesetzten Brief des Vaters vor der zuletzt genannten Schrift gedruckt sein muß. Spätere Ausgaben der *διδαχαί* sind zahlreich, ich benutze meine Ausgabe von 1778. Die vollkommenste ist die oben genannte von Mazarakis, der auch in den andern Ausgaben nicht enthaltene italienische Reden angefügt sind. Das Buch enthält 21 Fastenpredigten und 20 Reden für Sonn- und Festtage. Die Predigten des Elias heben sich schon dadurch von der früheren Litteratur ab, daß sie in einer der modernen synthetischen Form nahekommenden Weise gestaltet sind. Das antike Schema der Rhetorik, das bis dahin die meisten befolgten, ist verlassen. Von dem Text des Tages läßt er sich zu einem Thema führen, das in gefälliger Weise meist zwei- oder dreiteilig disponiert und dementsprechend ausgeführt ist. So wählt er z. B in Anlaß des Textes Jo 1, 43 das Thema *περὶ προορισμοῦ* und disponiert 1. *Πῶς εἰς τὸν θεὸν εἶναι ὅλη ἡ θέλησις, διὰ νὰ σώσῃ τὸν ἄνθρωπον* 2. *Πῶς εἰς τὸν ἄνθρωπον εἶναι ὅλη ἡ ἐλευθεριά νά σωθῇ μὲ τὴν χάριν τοῦ θεοῦ*; oder auf Grund des Textes Jo 1, 49: *περὶ πίστεως*; 1. *Πῶς εἶναι ὅλη θεία εἰς τὴν ἀρχήν* 2. *εἰς τὴν αὔξησιν* 3. *εἰς τὴν στερέωσιν*. Die Ausführungen sind zwar stark theologisch beeinflußt, mit viel dogmatischem

und philosophischem Beiwerk, z. B. wenn er das Wunder des Abendmahls nach den 10 Kategorien des Aristoteles abhandelt, es finden sich aber daneben viele echt homiletische Erörterungen.

In der Lehre ist Elias orthodox. Er betont sehr stark das *αὐτεξούσιον* des Menschen. Die Zweinaturenlehre in der Christologie ist ihm das Grunddogma. In der 5 Versöhnungslehre bekennt er sich zu einer Art von Satisfaktionslehre, die den Ausgleich zwischen der Gerechtigkeit und der Liebe Gottes herstellen will. Der Glaube ist ihm religiöses und ethisches Prinzip, in ersterer Hinsicht wird er rein intellektuell gefaßt. Beim Marienkultus betont er stark die intercessio der *θεοτόκος* bei Christo, dem Richter.

Die zweite Schrift des Elias ist die *Πέτρα σκανδάλου*, die auch im Abendlande 10 Beachtung gefunden (vgl. Pichler a. a. O). Sie ist zuerst 1718 ediert und will eine Streitschrift gegen die Römischen sein. Im ersten Buch enthält sie eine Darstellung der Geschichte des *σχίσμα*, im zweiten behandelt sie die 5 Differenzlehren in Bezug auf die Römischen, die *ἀρχὴ τοῦ πάπα, ἡ ἐκπόρευσις τοῦ ἁγίου πνεύματος, τὰ ἄζυμα, τὸ καθαρτήριον* und die *ἀπόλαυσις τῶν Ἁγίων*. Der Verf. ist in der einschlagenden 15 Litteratur ganz gut bewandert. Selbstständige Quellenstudien hat er nicht getrieben.

Philipp Meyer.

Eligius, Bischof von Noyon, gest 659. — Vita Eligii, angeblich von B. Audoen von Rouen verfaßt, aber jünger, wahrscheinlich erst ein Werk der Karolingerzeit, gedruckt bei d'Achery, Spicil. V S. 156, bez. w. II S. 77 u. MSL 87. Bd S. 479. Hier auch die Homilien, desgl. 20 in d. BM XII S. 300. Reich, Ueber Audoens Lebensbeschreibung des h. Eligius, Halle 1882; Hauck, KG Deutschlands I, 2. Aufl. 1898 S. 280 u. 317; weitere Litteratur verzeichnet Potthast Biblioth. med. aev. II S. 1284, und Chevalier, Repertoire des sources hist. du moyen-age, Paris 1877—86 S. 635 und 2564.

Eligius, der Heilige der Goldschmiede, wurde im Anfang der Regierung Chlo- 25 thachars II. (584—629) zu Cadillac bei Limoges geboren. Seine Familie war romanisch und von Alters her christlich. Als seinen Lehrer in der Goldschmiedekunst nennt die Biographie Abbo, den königlichen Münzmeister in Limoges; durch den Pariser Münzmeister Bobbo wurde er dem König empfohlen: er soll kostbares Gerät für ihn gearbeitet haben. Daß er unter Dagobert I. (629—639) und Chlodowech II. (639—657) als Münzmeister 30 thätig war, beweisen die Münzen mit seinem Namen (s. Soetbeer in d. FdG I, S. 609 f.). Dabei fällt auf, daß von 7 erhaltenen Königsmünzen Dagoberts nur 2, von 8 Münzen Chlodowechs 7 seinen Namen tragen, ein Verhältnis, das Bedenken gegen die Chronologie der Vita erweckt. Ist der Biographie zu glauben, so gehörte der reiche, prachtliebende und gewandte Mann unter Dagobert zu den einflußreichsten Persönlichkeiten am Hofe. 35 Sicher ist, daß er der von Columba von Luxeuil (s. Bd IV, S. 241, 56) gepflegten Richtung der Frömmigkeit sich anschloß: er hat Luxeuil besucht, in seinem Kloster zu Solignac führte er die Regel des keltischen Abtes ein. Wie er, so stand auch sein Freund Audoenus in Beziehungen zu Columba; er war Referendar Dagoberts. Aus welchen Gründen die beiden einflußreichen Freunde kurz nach Dagoberts Tod den Hof verließen, läßt sich nicht 40 feststellen. Beide wurden Bischöfe, Audoen von Rouen, Eligius von Noyon, sie sollen am 13. Mai 641 zugleich die Weihe erhalten haben (vita II, 2). Die Diöcese des Eligius umfaßte außer Noyon Vermandois, Doornik, Kortrijk, Gent und Flandern. Die Bewohner, zumeist Franken, aber auch Friesen, waren noch großen Teils Heiden. Wenn die Nachrichten der vita Eligii begründet sind, so gelang es Eligius Missionserfolge unter 45 ihnen zu erzielen. Sicher bekannt ist aus seiner bischöflichen Zeit nur seine Teilnahme an der Synode von Chalon s. S. (639—654). Er hat ihre Beschlüsse unterzeichnet (MG Conc. I S. 213). Wie weit die Nachrichten über seinen Einfluß auf die Synode begründet sind, läßt sich nicht entscheiden. Er starb am 30. November 659.

Die Authentie der unter dem Namen des Eligius überlieferten Homilien ist bestritten 50 (s. Hist. littér. de la France III, S. 598 f.). Einen wirklich überzeugenden Grund gegen die Echtheit giebt es, so viel ich sehe, nicht, ebensowenig freilich für dieselbe. So lange nicht die handschriftliche Überlieferung untersucht ist, läßt sich ein sicheres Urteil nicht fällen. Einen ziemlich inhaltslosen Brief des Eligius findet man unter den Briefen des Desiderius von Cahors (II, 6 MG Ep. III, S. 206 vgl. auch I, 10 S. 199). 55

Hauck.

Eliot, John, gest. 1690. — Litt.: Calverley, Life and labours of J. Eliot, London 1881; G. Fritschel, Geschichte der christlichen Mission unter der Indianer N. A., Nürnberg 1870.

John Eliot, der erste evangelische Indianermissionar, seiner Zeit Apostel d. J. genannt, war 1603 in England geboren. Schon auf der Universität zeichnete er sich durch wissenschaftliche Tüchtigkeit aus. Tiefe Frömmigkeit, deren puritanische Färbung durch große Herzensgüte aufgewogen wird, ein außergewöhnliches Gebetsleben und eine eiserne Energie 5 charakterisieren sein ganzes Leben. Ein schwärmerischer Zug und allerlei Sonderbarkeiten dürfen freilich nicht unerwähnt bleiben. Seine Wirksamkeit suchte und fand er unter seinen nach Amerika ausgewanderten Landsleuten und wurde 1631 Prediger zu Roxbury Mass., wo er im großen Segen mehrere Jahrzehnte gewirkt hat. Weit und breit wurde er bei den englischen Ansiedlern hochgeachtet, wenngleich seine schwärmerischen Pläne zur 10 Gründung einer neuen Theokratie ihn gelegentlich sogar mit der Staatsordnung in Konflikt brachten.

Sein Name aber würde kaum noch genannt werden, wenn er seine Thätigkeit nur auf seine Landsleute beschränkt hätte. Mit tiefer Wehmut hatte er schon lange der armen Indianer gedacht, die nach sehr geringen Christianisierungsversuchen von den Ansiedlern 15 damals als Sprößlinge des Teufels angesehen wurden, nach Gottes Willen der Ausrottung preisgegeben. E. scheint diese Lehre theoretisch nicht bekämpft zu haben; aber die Barmherzigkeit drängte ihn zur Rettung Hand anzulegen.

Nachdem er in kurzer Zeit (wie durch Inspiration) die schwierige Sprache erlernt hatte, fing er 1646 an den Indianern am Charles River in Neu-England (3—4 St. v. 20 Roxbury) zu predigen. Die anfänglich nur seltenen Besuche wiederholte er später öfter und gewann nach vielen mit großer Geduld überwundenen Schwierigkeiten ausgedehnten Anhang. Die Rothäute gewöhnten sich an eine christliche Lebensordnung. Hätte E. es mit der Taufe leichter genommen, so hätte er alsbald Hunderte taufen können. Aber er begnügte sich jenen „betenden Indianern" zu Nonanetum (d. h. unsre Freude) zunächst 25 eine christliche Organisation zu geben. E. legte Gewicht auf den Anfang mit Kulturmission. Er führte Verbesserungen des Ackerbaues ein nebst manchen Handwerken. Ebenso betonte er, daß die Christianisierung der Heilsgeschichte entsprechend, die betr. Völker zunächst unter das Gesetz bringen müsse.

Seine Missionserfolge machten großes Aufsehen. Bei einem großen Teile der An- 30 siedler wurden die Vorurteile überwunden, auch von England her das Unternehmen unterstützt. Die junge Missionsliebe verquickte sich mit den derzeit aufsprießenden apokalyptischen Erwartungen. In England wurde 1649 eine Gesellschaft gestiftet **Society for Promoting and Propagating the Gospel of Jesus Christ in New England** (nicht zu verwechseln mit der S. P. G.). Mit Beihilfe der Regierung konnte E. eine besondere 35 Kolonie der „betenden J." anlegen, nach seinem Lieblingsgedanken einer Trennung von den heidnischen Landsleuten. 1650 wurde Natick, 16 e. M. von Boston, am Charles R. gegründet. Hier ging E. an die Ausführung seines weit angelegten Missionsplanes, der nicht bloß auf religiöse Einwirkung ging. Die Einführung des zivilisierten Lebens und einer geordneten bürgerlichen Verfassung schien ihm unerläßlich. Bald entstand eine Kolonie. 40 Die Häuser wurden z. T. sogleich nach englischer Art gebaut; daneben sah man auch die alten Wigwams. In der Mitte stand ein großes Kirchen- und Schulgebäude, in denen auch E. zu seinen Besuchen ein bescheidenes Kämmerchen hatte. Eingehägte Felder gediehen, schöne Obstgärten wurden angelegt. Die Verfassung aber wurde ganz nach seinen theokratischen Ideen eingerichtet. Die Indianer sollten „ganz und gar durch die Schrift 45 regiert werden in Kirche und Staat. Sie sollen keinen andern Gesetzgeber haben als den Herrn". E. hätte gern überhaupt im ganzen Lande eine solche Verfassung eingeführt. Sein Buch „**the christian Commonwealth**" wurde wegen der darin enthaltenen revolutionären Grundsätze von der Regierung unterdrückt und E. mußte es widerrufen. In einer Versammlung wurden nach Ex 18, 25 Aufseher gewählt (1 über 100 u. s. w.). Dann 50 schloß die so organisierte Gemeinde ein spezielles Bündnis (Covenant) mit Gott. Das ganze Leben ins Einzelnste wurde gesetzlich geregelt. Getauft war noch niemand. Erst 1652 fand eine öffentliche Prüfung statt, bei der überraschende Bekenntnisse vorkamen, die auf eine vollständige Umwandlung schließen ließen. Dennoch wurde der Tauftermin wiederholt hinausgeschoben. Erst 1660 wurde eine christliche Gemeinde organisiert, die 10 Jahre 55 später 40—50 Abendmahlsfähige zählte. — E. war sehr darauf bedacht Mitarbeiter zu gewinnen, um so mehr als er bis 1671 (?) sein Predigtamt in R. beibehielt. Ein Versuch junge Indianer in England studieren zu lassen (wozu in Cambridge ein besonderes Kolleg gegründet wurde) mißlang völlig. Er mußte sich begnügen einige bereits als Lehrer angestellte Indianer einigermaßen zu Predigern auszubilden. Auch fand er einige europäische 60 Mitarbeiter wie Pierson, Fitsch, Blindmann u. a. Es entstanden andre ähnliche Indianer-

kolonien. In Massachusetts gab es 1671 deren 6. Im folgenden Jahrzehnt kamen weitere 7 „neue betende Indianerdörfer" dazu. In N. England waren damals etwa 3600 Seelen unter Leitung der Mission. Als wichtige Arbeit E.s ist seine indianische Bibelübersetzung zu erwähnen. Sie hat seit lange schon nur noch linguistischen und archäologischen Wert, da die betr. Sprache mit ihrem Volke ausgestorben ist.

Die Indianermission war trotz aller Schwierigkeiten sehr erfreulich aufgeblüht, als die immer weiter vordringende europäische Kultur und besonders die Verwüstungen des Branntweins den Anlaß zu einem furchtbaren Kriege (des König Philip-Metacomet — 1675) gaben. Von beiden Seiten wurde mit unglaublicher Erbitterung und Grausamkeit gekämpft. Die christlichen Indianer waren in traurigster Lage. Auch nach Herstellung des Friedens blieben sie von den Engländern beargwohnt, von den Heiden verspottet und bedroht. Sie fingen an zusammenzuschmelzen. Der greise, schwer geprüfte E. wandte alle Kraft daran den Verfall aufzuhalten. Aber immer deutlicher zeigte sich die Erfolglosigkeit seiner Bemühungen. Trotzdem war er bis zuletzt thätig und starb 1690 tief betrübt über die dunkle Wolke, die über dem Heilswerke unter den Indianern schwebte.

R. Grundemann.

Elipandus s. Bd I S. 180, 55—185, 50.

Elisa, der Prophet. — Knobel, Prophetismus der Hebräer II, 88 ff.; Ewald, Geschichte des V. Israel III, 542 ff. 597 ff.; Hengstenberg, Gesch. des Reiches Gottes II, 2, 220 ff.; R. Kittel, Gesch. der Hebräer II, 184 f. 237 ff.; A. Köhler, Bibl. Gesch. AT III, 119 ff.; Wellhausen zu den Abschnitten der Elisageschichte in Bleeks alttest. Einleitung. — Vgl. die Kommentare zum Königsbuch von Thenius, Keil, Bähr, Klostermann und die Artt. Elisa in den Wörterbb. von Winer, Schenkel und besonders Riehm. — Homiletische Behandlung von Fr. W. Krummacher, Der Proph. Elisa. Letzte Ausgabe Neukirchen bei Mörs 1898.

Der Name Elisa, אֱלִישָׁע aus אלי ישע oder אלי שוע, (LXX *Ἐλισαιέ*, NT *Ἐλισαῖος*) bedeutet: „mein Gott ist Heil". Vgl. das sabäische יתעאל und אבישע. So hieß Elias Nachfolger im Prophetenamt. Er war nach 1 Kg 19, 16. 19 aus Abel Mechola gebürtig und der Sohn eines vermöglichen Landbesitzers. Eben besorgte er mit zwölf Gespannen das Geschäft des Pflügens, als ihn Elia mit der Weihe zu seinem neuen Amte überraschte, indem er ihm seinen Prophetenmantel überwarf. Willig verließ Elisa seinen Besitz und Beruf, nur eine Abschiedsfeier bat er sich noch aus, und folgte dann seinem neuen Meister, den er eine Zeit lang begleitete als sein Diener, „der ihm Wasser auf die Hände goß" (2 Kg 3, 11). Als den treuesten und würdigsten Jünger des großen Elia bewährte er sich auch bei dessen Abscheiden. S. oben S. 293, 59. Fortan erscheint er als Haupt der Prophetengenossenschaften und als im ganzen Land anerkannter Erbe der Würde des Elia, den man nicht ungestraft verspottete (2 Kg 2, 23 ff.). Seine Wirksamkeit erstreckte sich über mehr als ein halbes Jahrhundert; denn von der ersten Zeit des Königs Joram über die Regierung des Jehu und die des Joahas bis an die erste des Joas von Israel d. h. c. 895—840; nach den Neuern c. 855—798, ist er nach dem Zeugnis des Königsbuches thätig gewesen 2 Kg 2—9; 13. Der Verfasser dieses Buches hat hier wie bei der Eliageschichte aus mindestens einem nordisraelitischen Prophetenbuch geschöpft, dessen eigenartige Sprachfärbung sich stellenweise noch jetzt erkennen läßt; vgl. Driver-Rothstein, Einl. in die Litt. des AT (1896) S. 203. Jetzt sind die Erzählungen über Elisas Wirken fast sämtlich in die Geschichte des Königs Joram eingeschachtelt, und diese scheint in der That die Glanzzeit seines Wirkens gewesen zu sein; allein auch wenn seine Thätigkeit schon im ersten Jahr dieses Königs begonnen haben sollte, so finden in dessen 12jähriger Regierung nicht alle die Thaten Elisas Raum, welche bis 2 Kg 8, 6 berichtet sind. Die Unterredung des ungenannten Königs mit Gehasi 2 Kg 8, 4 muß, da dieser dabei noch nicht aussätzig sein kann, der Heilung Naemans zeitlich voraufgehn; dieser Begegnung mit der Sunamitin aber gehen 7 Jahre Hungersnot voraus; vor diesen müssen etwa 7 Jahre verstrichen sein zwischen der Geburt ihres Knaben und dem Moment, wo das Kind groß genug geworden, um zu seinem Vater aufs Feld zu laufen (2 Kg 4, 18), ferner 1 Jahr zwischen der Ankündigung 4, 16 und seiner Geburt. In jener vom Verfasser des Königsbuches benutzten Quelle waren wohl die einzelnen Erzählungen lose aneinandergefügt ohne ängstliche Rücksicht auf die Zeitfolge wie auch oft ohne Nennung des betreffenden israelitischen Königs. Daß die Folge eine mehr sachliche als zeitliche war, geht schon daraus hervor, daß 2 Kg 4, 17. 18 eine Reihe von Jahren übersprungen werden, um gleich die weitere Geschichte jener Frau zu erzählen. Wahrscheinlich schloß sich daran auch unmittelbar der Schluß ihrer Erlebnisse 8, 1 ff., wo wir hören, wie des Propheten Wort und Ansehen ihr bei und nach einer 7jährigen Hungersnot zu gute kam,

und darauf folgten 4, 38 ff. zwei Erzählungen, welche zu jener Hungersnot gehören. Der Redaktor hat 8, 1 ff. aus chronologischer Rücksicht später, allerdings nicht an der richtigen Stelle, gebracht und 8, 1 demgemäß neu angeknüpft: „und Elisa hatte zu jenem Weibe, dessen Sohn er zum Leben gebracht, gesprochen" u. s. w. Der König, dem Gehasi 8, 4
5 Elisas Thaten erzählt, ist gewiß ein jüngerer als Joram, ebenso auch derjenige, unter welchem die Heilung Naemans geschah. Ohnehin ist unwahrscheinlich und durch 2 Kg 13, 14 ausgeschlossen, daß Elisa während der 28 Jahre langen Regierung Jehus und der 17jährigen des Joahas sich unthätig verhalten hätte. Genau lassen sich aber die Zeitpunkte mancher einzelnen Begebenheiten nicht feststellen. — Das machtvolle Auftreten Elias
10 hatte einen starken Umschwung in der Geistesrichtung des Volkes hervorgebracht. Der Gott, den jener bekannte, war wieder allgemein zu Ehren gekommen. Zwar lebte Isebel noch und hatte sich bald wieder mit Baalspfaffen umgeben; auch die geistliche Umgebung Jorams, die sog. Jahvepropheten, waren nichts weniger als vom Geiste Gottes erfüllt, weshalb Elisa ihn 2 Kg 3, 13 scharf anläßt. Aber Joram hatte doch dem Baalsdienst
15 entsagt (3; 2) und behandelte Elisa mit Achtung, wie auch 4, 13 beweist. So konnte der Prophet längere Zeit eine abwartende Stellung einnehmen, bis ihm zur Gewißheit wurde, das von seinem Meister ihm übermachte Gerichtsurteil über Ahabs Haus müsse nun vollstreckt werden. Nachdem dieses Gericht vollzogen war, konnte Elisas Verhältnis zu dem von ihm bestellten Rächer Jehu und dessen Sohn und Enkel ein freundlicheres
20 sein, obwohl man nicht viel davon hört (2 Kg 13, 14). Mancherorts war jedenfalls der Boden für die göttlichen Gnadenspenden urbar geworden und insbesondere in den stillen Kreisen der Gottesfürchtigen durfte Elisa, seinem Namen entsprechend, als Vermittler göttlichen Heils und Segens auftreten. Wohl konnte auch er strenge genug auftreten; man denke an die Bestrafung der spottenden Knaben (2, 23 ff.) und des Betrügers Gehasi
25 (5, 26 f.), namentlich aber an seine Erhebung Hasaels und Jehus zum Gericht wider sein Volk und Königshaus. Aber im ganzen war ihm im Unterschied von seinem überwiegend strafenden Vorgänger die friedlichere Mission zu teil geworden, den Getreuen in Israel, ja dem zu seinem Gott zurückgekehrten Volke den Beistand und Segen dieses Gottes zu vermitteln. Dieser Unterschied, welcher keineswegs ein unbedingter ist, war in der ver-
30 änderten Haltung des Volkes und wohl auch in der verschiedenen Gemütsart der beiden Propheten begründet, kann aber nicht als Beweis verschiedenen Geistes der Elia- und Elisa-Quelle (Thenius) geltend gemacht werden.

Mit der angedeuteten Mission des Elisa hängt es zusammen, daß er im Gegensatz zu Elia mitten unter seinem Volke weilt und mit den Menschen in viel nähere Berührung
35 tritt als jener. Zwar hielt auch er sich zu Zeiten in der Einsamkeit des Karmel auf, wo die Frommen an Feiertagen sich um ihn versammeln durften (2 Kg 4, 23); daneben aber ließ er sich häufig in den Kolonien der Prophetenjünger bei Jericho und am Jordan, zu Gilgal (wahrscheinl. das heutige Gilgîlia südwestl. von Silo) und Bethel sehen und nahm sogar seinen bleibenden Aufenthalt in der Hauptstadt Samaria, wo er ein eigenes Haus
40 besaß. Überall erscheint er als Menschenfreund, als Wohlthäter der Armen, als Helfer in der Not, der sich auch um die kleinen Bedürfnisse des häuslichen Lebens liebevoll bekümmert. Eine Reihe von Zügen lehren ihn von dieser Seite kennen. Jetzt macht er durch ein Glaubensmittel das salzige Wasser bei Jericho (nach der Tradition die jetzige „Sultansquelle") gesund (2 Kg 2, 18 ff.), jetzt die ärmliche Kost der Prophetenjünger ge-
45 nießbar (4, 38 ff.). Einmal verhilft er unerklärlicherweise einer verschuldeten Witwe zu reichlichem Besitz (4, 1 ff.), ein andermal einem armen Jüngling zu dem ins Wasser gefallenen unersetzlichen Beil (6, 1 ff.). Von ihm gesegnet reichen wenige Brote aus, um hunderte zu sättigen, und es bleibt noch ein Vorrat davon übrig (4, 42 ff.). Doch nicht allein die Nahrungssorgen schwinden, wo dieser väterliche Freund einkehrt, er bringt auch
50 Leben und Gesundheit. Der kinderlosen Gastfreundin zu Sunem, welche dem öfter dort vorbeiziehenden Gottesmanne einen behaglichen Wohnraum in ihrem Hause eingerichtet hatte, verheißt er einen Sohn, und da derselbe ihr bald wieder durch den Tod entrissen werden will, eilt er herbei, um ihn ins Leben zurückzurufen, bleibt auch der Familie in guten und bösen Tagen nahe mit seinem Rat und Beistand (4, 8 ff.; 8, 1 ff.). Bis ins
55 Syrerland war die Kunde von Elisas Krankenheilungen gedrungen, sodaß der syrische Feldherr Naeman, mit der schlimmsten Krankheit, dem Aussatz (s. d. A. Bd II S. 296 ff.) behaftet, nach Israel kam und dort von dem Propheten in einer Weise geheilt wurde, die ihn die einzige Würde Jahves tief empfinden ließ (5, 1 ff.). Als dienender Begleiter des Elisa bei diesem Wirken erscheint Gehasi, der aber nicht seinen Geist geerbt hatte, sondern in
60 abschreckender Weise das bloß handwerksmäßige Prophetentum darstellt, mit dem sich leicht

gemeiner Eigennutz verbindet. — Doch nicht allein im Privatleben war Elisa ein unschätzbarer Wohlthäter, er war auch der gute Genius des Vaterlandes, sodaß selbst ein König, wie Joram, der Sohn Ahabs, in Not und Krieg seines Beistandes nicht entraten mochte, wiewohl er dessen nicht würdig war. Nachdem er durch Elisas Verdienst in einem moabitischen Feldzug Erfolg gehabt hatte (3, 11 ff.), verließ er sich in den Bedrängnissen, welche die Syrer seinem Lande zu bereiten anfingen, gerne auf den Rat des Propheten, dessen göttliche Macht er benützen wollte, ohne sich innerlich vor ihr zu beugen. So genau sagte ihm Elisa die Anschläge der Syrer voraus, daß deren König glaubte Verräter im eigenen Lager zu haben, und als man ihn belehrte: „Elisa, der Prophet in Israel, sagt alles dem König in Israel, was du in deinem Schlafgemach redest", — wollte er durchaus des Wundermannes habhaft werden, erfuhr aber dabei einen neuen Beweis der unwiderstehlichen Gottesmacht, indem Elisa selbst die wie mit Blindheit geschlagene feindliche Schar, die ihm nachstellte, bis nach Samaria hineinführte, wo nur seine Großmut sie vom Tode errettete (6, 8 ff.). Und so sehr hatte sich Joram gewöhnt, in Elisa den Lenker des Geschickes zu sehen, daß er bei einer Belagerung Samarias durch die Syrer den Propheten für die jammervolle Not verantwortlich machen wollte, wobei er freilich in beschämender Weise erfuhr, wie schnell Gott helfen könne, wenn er wolle, indem der unglaubliche Spruch, daß über Nacht Überfluß an Stelle des Mangels treten werde, sich erfüllte, doch so, daß die Spötter keinen Gewinn davon hatten (6, 24 ff.; 7). — Aber eben weil die Gesinnung des Königs keine wirkliche Umwandlung erfahren hatte, wie bei dieser Gelegenheit (2 Kg 6, 31) deutlich genug zum Vorschein gekommen war, mußte das von Elia ausgesprochene Verhängnis über ihn sich nun doch erfüllen und auch dem Volke durfte die ihm bestimmte Zuchtrute nicht erspart bleiben. Und als willenloser Diener einer höheren Macht konnte sich Elisa auch solchen Aufträgen nicht entziehen, welche furchtbares Gericht über König und Volk hereinbrachten. Sein Ansehen in Damaskus mußte er dazu benützen, um dem Feldherrn Hasael die Königswürde zuzusprechen, welcher Israel so empfindlich züchtigen sollte. Er that es mit Thränen, 8, 7 ff. Aber auch die Tage des unverbesserlichen Ahabschen Königshauses waren gezählt. Sein längst beschlossenes Schicksal mußte sich endlich erfüllen. Elisa ordnete die Salbung des thatkräftigen Jehu (s. d. A.) zum König an, der jenes Haus mit unheiligem Ungestüm ausrottete als ungerechtes Werkzeug gerechter Rache, 2 Kg 9 und 10. Nur bei völliger Verkennung der gänzlichen Abhängigkeit des echten Propheten von einem höheren Willen kann man Elisa aus diesen Handlungen des Gehorsams gegen seinen Gott einen moralischen Vorwurf machen. Sein durch Jahrzehnte hinab ungetrübtes Ansehen beim Volke und das Zeugnis eines Königs bei seinem Tode, der in ihm seinen Vater und Israels Wagen und Reiter (d. h. Schutz- und Trutzmacht) beklagte, sowie seine letzten Sprüche wider den bedrohlichen Feind im Norden (2 Kg 13, 14 ff.) beweisen, wie sehr ihm stets das Wohl seines armen Vaterlandes am Herzen lag, während die Erzählung 13, 20 ff. zeigt, wie man noch von seinen Gebeinen die heilsame Lebenskraft ausströmen sah, die von seiner Person zeitlebens ausging. — So tritt Elisa würdig in die Fußtapfen seines Vorgängers. An großartiger Macht des Geistes ist er ihm nicht ebenbürtig, aber um so lieblicher stellt sich dafür in ihm die Gnade und liebevolle Fürsorge Gottes auch im Kleinsten dar. Seine Wunder, welche zum kleineren Teil mit denen des Elia Ähnlichkeit haben, ohne daß man solche darum beim Einen oder Andern als bloße Entlehnungen anzusehen berechtigt wäre, berühren sich größtenteils nahe mit denen des Heilandes, in welchem die göttliche Gnadenfülle sich vollkommener offenbarte. Ob man diesen Wundern, welche wie bei Elia mit absichtlicher Hervorhebung des Übernatürlichen erzählt sind, Geschichtlichkeit zuerkennen wolle, wird von der prinzipiellen Stellung zum Wunderbaren überhaupt abhangen. Das Wissen um künftige oder sonst dem beschränkten Blick gewöhnlicher Sterblicher entrückte Dinge, das bei Elisa besonders häufig hervortritt (vgl. namentlich 2 Kg 4, 16; 5, 26; 6, 8 ff.; 7, 1 ff.; 8, 10. 12 f.; 9, 6 ff.; 13, 15 ff.) ist man aber, wie Riehm erinnert, umsoweniger berechtigt einem Propheten abzusprechen, da man es auf profanem Gebiet einem Hellseher zugestehen muß. Bei manchen wunderbaren Zügen in Elisas Leben ist freilich nicht zu vergessen, daß ein kindliches Auge zumal am Leben eines Gottesmannes auch solches in einem höhern Lichte sehen kann, was auf völlig natürliche Weise geschehen ist (vgl. z. B. 2 Kg 2, 19 ff.; 4, 38 ff.; 6, 6 f.). Aber auch hier, wie bei Elia, wäre verkehrt und unmöglich, alles auf gewöhnliche irdische Vorgänge zurückzuführen. Und wer im Leben des heilbringenden Gottessohnes ganz analoge Thaten, die über das menschlich-natürliche Können hinausgehen, anerkennt, wird solche auch an seinem alttestamentlichen Vorbilde nicht abstreiten und auf Rechnung der dichtenden Sage setzen können.

v. Orelli.

Elisabeth s. Johannes der Täufer.

Elisabeth, Albertine, Pfalzgräfin, Äbtissin von Herford, gest. 1680. — G. E. Guhrauer, Elisabeth Pfalzgräfin bei Rhein, Aebt. v. Herf., in Raumers historischem Taschenbuch 1851; M. Goebel, Gesch. d. christl. Lebens in d. rhein.-westph. evang. Kirche, Bd II § 9 u. § 11. Und die in diesen beiden Monographien angeführten weiteren Quellen. — Dr. Hölscher, Die Labadisten in Herford. Programm des Gymnasiums 1864; derselbe in AdB VI, 22ff.; Dr. H. Heppe, Gesch. d. Pietismus u. d. Mystik in d. reform. Kirche, S. 321—341; A. Ritschl, G. d. Piet. S. 227—234; Foucher de Careil, Descartes et la princesse palatine, Paris 1862; ders., Descartes, la princesse Elisabeth et la reine Christine, d'après des lettres inedites, Paris 1879; Ch. J. Jeannel, Descartes et la princesse palatine, Paris 1869; A. Dove, Die Kinder des Winterkönigs, Beil. z. Allg. Zeit. 1891 Nr. 98—100; Kuno Fischer, Descartes' Leben, Werke uud Lehre, 4. Aufl. S. 191—200.

Elisabeth, geboren zu Heidelberg am 26. Dezember 1618, war die älteste Tochter des unglücklichen Kurfürsten Friedrich V. von der Pfalz und Königs von Böhmen (des sog. Winterkönigs) und der gebildeten Elisabeth Stuart, der Tochter des Königs Jakob I. von England. Ihre früheste Jugend verlebte sie nach dem Sturze ihres Vaters in Berlin unter der Aufsicht ihrer Großmutter Juliana, einer Tochter des großen Wilhelm von Oranien und Schwiegermutter des Kurfürsten von Brandenburg. Diese vortreffliche Fürstin pflanzte schon frühe einen frommen und edeln Sinn in die Prinzessin. Im 9. oder 10. Jahre kam diese nach dem Haag zu ihren Eltern welche dort unter dem Schutze der Generalstaaten einen kleinen Hof hielten, um welchen sich ein auserwählter Kreis gebildeter, edler Männer sammelte. Hier erlernte die erblühende Jungfrau nach damals häufiger Sitte antike und moderne Sprachen, schöne Litteratur und Künste; besondere Neigung und Begabung zeigte sie für philosophische Studien. Nachdem sie die längere Zeit fortgehende Bewerbung des Königs Wladislaw IV. von Polen um ihre Hand abgewiesen hatte, weil sie ihre Religion nicht ändern wollte, suchte und fand sie Ersatz in der Beschäftigung mit den Wissenschaften, die ihr aber nicht als Zierde oder Spiel galten, sondern für sie eine tiefere sittliche Bedeutung hatten. Im Jahre 1639 knüpfte Elisabeth einen Briefwechsel an mit der 11 Jahre älteren, gelehrten Anna Maria von Schürmann, „der holländischen Minerva", dem „Stern von Utrecht" und befestigte denselben durch persönliche Besuche. Etwas später wurde die Prinzessin bekannt mit Descartes, der sich in Egmont aufhielt, von wo aus er eine persönliche Verbindung mit ihr anknüpfte, ja um ihr näher sein zu können, verlegte er im Frühjahr 1641 seinen Aufenthalt nach dem Schloß Endegeest bei Haag und wurde auf Bitten der Prinzessin ihr Lehrer in der Philosophie und Moral. Die Leichtigkeit, mit welcher sie ebenso die mathematischen wie die methaphysischen Wahrheiten erfaßte, ihr Geist, der so sehr über das gewöhnliche Maß hinausging, daß sie ohne einige Mühe das verstand, was den gelehrten Doktoren das Schwerste schien, erregten die Bewunderung des Philosophen. 1644 widmete er ihr seine „Prinzipien der Philosophie" und sagt von ihr: „Ich bin niemals jemandem begegnet, der alles, was meine Schriften enthalten, so allgemein und so gut verstanden hat". Descartes würdigte sie nicht bloß der Mitteilung seiner Arbeiten, er hat die Abhandlung über die Leidenschaften für sie geschrieben, diejenige über den Menschen ihrethalben umgearbeitet. Die Prinzessin verhielt sich ihm gegenüber nicht bloß nehmend, sondern sie machte Einwürfe und Bemerkungen, welche Descartes nicht selten für Verbesserungen hielt. Als evangelische Christin wahrte sie ihm gegenüber ihren Glauben an die Vorsehung Gottes. In ihrer Familie erlebte die Prinzessin vielfache Unglücks- und Todesfälle, z. B. schon in früher Jugend den Tod ihres Bruders, der ertrank, den Tod ihres Vaters (1632), später den Abfall ihres Bruders Eduard zur katholischen Kirche, die Blutschuld ihres Bruders Philipp, der einen französischen Offizier erstach, die Hinrichtung ihres Onkels Karl I. von England und anderes. Der Lehrer Descartes trat ihr als tröstender, ermutigender Freund entgegen, aber freilich oft mit Worten, welche die Prinzessin ziemlich kalt ließen. So, wenn er ihr Senecas Abhandlung de vita beata empfiehlt, in der sie nicht sehr tiefes, weitläufiges Gerede findet. Dagegen nimmt sie Machiavelli, dessen berühmtes Buch Descartes erst durch sie kennen lernte, trotz der darin enthaltenen Irrtümer in Schutz, denn die ruchlose Methode des Fürsten ziele auf haltbare Gründungen ab; die halbe Gewaltthat des unklugen Ehrgeizes verletze nicht minder als die ganze und bringe nur größeres Elend in die Welt.

Zweimal unterbrach Elisabeth ihren Aufenhalt im Haag durch Besuche, welche sie bei ihrer Tante in Krossen und in Berlin machte. Hier verkehrte sie viel mit Hedwig Sophie, der Schwester des großen Kurfürsten, später Gemahlin Wilhelms IV. von Hessen-Kassel,

und schloß innige Freundschaft mit der frommen Kurfürstin Luise Henriette. Aber ihre Versuche, Descartes in Berlin bekannt zu machen, hatten keinen Erfolg, obwohl sie sich häufig mit den Gelehrten über Theologie und Philosophie unterhielt und deshalb wie eine Wundererscheinung angestaunt wurde. Um jene Zeit fing die Königin Christine von Schweden an, sich für Descartes zu interessieren und nach längeren Verhandlungen reiste er im Sommer 1649 dorthin. Er wollte die Königin günstig zu stimmen suchen für das pfälzische Haus, und besonders wollte er die beiden Frauen einander nahe bringen; aber es gelang ihm nicht. Die Königin ließ ein Schreiben der Prinzessin unbeantwortet und gedachte ihrer nicht einmal Descartes gegenüber, sei es aus Mißtrauen gegen das pfälzische Haus oder aus Eitelkeit und Eifersucht auf die Nebenbuhlerin, die den gelehrten Ruhm der Königin zu überstrahlen drohte. Descartes setzte übrigens seinen Briefwechsel mit Elisabeth fort, bis er am 11. Februar 1650 in Stockholm starb.

In diesem Jahre kehrte endlich Elisabeth mit ihrem Bruder, dem nunmehrigen Kurfürsten Karl Ludwig, nach Heidelberg zurück. Sie fand ihre Befriedigung in dem Umgang mit ausgezeichneten Gelehrten, die an die Universität berufen wurden, besonders Sam. Pufendorf und Freinsheim, und empfahl ihren Freund Descartes. Indessen die unglückseligen ehelichen Verhältnisse ihres Bruders, bei denen sie auf die Seite der Gemahlin desselben trat, führten ihre Entfernung herbei. Elisabeth begab sich wieder nach Krossen zu einer Muhme, einer Freundin des Coccejus; dadurch entwickelte sich eine Bekanntschaft mit diesem Gelehrten, der eine Hinneigung zur cartesianischen Philosophie hatte. Er trat in Korrespondenz mit der Prinzessin und widmete ihr 1665 seine Auslegung des Hohen Liedes. An diese Bekanntschaft knüpfte sich für Elisabeth ein eingehenderes Studium der hl. Schrift; sie sah in Coccejus ein Beispiel, wie sich philosophische Bildung mit der Neigung zur Mystik vereinigen lasse.

Elisabeth war inzwischen 1661 zur Koadjutorin der Äbtissin des reichsunmittelbaren adeligen weiblichen Stifts in Herford erwählt worden und zwar hauptsächlich durch Veranlassung des Schirmherrn der Abtei, ihres Vetters Friedrich Wilhelm von Brandenburg, der ihr stets ein warmer Freund war. Nachdem sie, außer Krossen, auch einige Jahre in Kassel verlebt hatte in innigem Umgang mit der Landgräfin Hedwig Sophie, starb die Äbtissin von Herford, Prinzessin Elisabeth von Zweibrücken, am 28. März 1667 und am 30 April wurde ihre Nachfolgerin in der Münsterkirche zu Herford feierlich inthronisiert. In dieser schönen, unabhängigen Stellung ward Elisabeth, dem Drange ihres Herzens und Geistes folgend, eine gesegnete und segensreiche Fürstin, ausgezeichnet durch Treue in ihrer Pflichterfüllung, durch edle Bescheidenheit, stille Wohlthätigkeit und offene Gastlichkeit für alle um ihres Gewissens willen Bedrängten. 1677 schrieb sie an den Quäker W. Penn: „Mein Haus und mein Herz werden denen immer offen stehen, die Gott lieben". — Als ihre Freundin Schürmann 1670 sie um Aufnahme der in Amsterdam bedrängten separatistischen Gemeinde Labadies bat, fand sie solche bei der Prinzessin in offener und zuvorkommender Weise (s. d. A. Labadie).

Als die Gemeinde am 23. Juni 1672 Herford wieder verlassen mußte, blieb eine kleine Schar geistesverwandter Seelen zurück unter dem Schutze der Prinzessin und ihrer Freundin Stiftsfräulein A. W. v. Hoorn; sie erhielten sich, nachdem sich der Hofprediger Reiner Copper seit 1674 ihrer annahm, noch bis 1677. Die Prinzessin nahm Anstoß an manchen bedenklichen Einrichtungen der Labadisten, namentlich den heimlichen Ehen, deren Abschaffung sie erzwang; aber da die Excentricitäten (z. B. das mystische Hüpfen, der Bruderkuß) zurücktraten vor der tiefen, innerlichen Religiosität, so blieb die Prinzessin nichtsdestoweniger eine treue Freundin und eifrige Zuhörerin Labadies und seiner Andachten. Sie wohnte fast immer den Predigten und den täglichen Erbauungsstunden bei. Mehr als einmal pries sie sich glücklich, daß Gott sie zur Wirtin und Beschützerin der Gemeinde auserwählt habe. Als Labadie ihr in einer Krankheit persönlich seelsorgerlich nahe gekommen war, sagte sie zu ihrer Freundin Schürmann: Ich glaube nun nicht mehr um deiner Rede willen; ich habe selbst erkannt, daß diese Männer wahre von Gott gelehrte Diener Christi sind. Bei der Ausweisung wünschte sie in ihrer Bekümmernis, daß der jüngste Tag bald einbrechen möge, und als bald darauf die Stadt von französischen Truppen schwer zu leiden hatte, sah sie darin eine Strafe Gottes.

Auf die Labadisten folgten 1676 die Quäker, welche damals ihre alte Verbindung (seit 1659) mit der Prinzessin erneuten. Einige quäkerische Frauen begaben sich mit Briefen von Penn und Fox nach Herford; sie wurden von der Prinzessin freundlich empfangen und diese antwortete ihrem „teuren Freund" Fox: „Ich kann nicht anders als eine zärtliche Liebe gegen diejenigen hegen, die den Herrn Jesum Christum lieben und

denen gegeben ist, nicht nur an ihn zu glauben, sondern auch um seinetwillen zu leiden". An ihren „Freund" Penn, der sie zum Ausharren auf ihrem Wege ermunterte, schrieb sie, sie möchte eine würdige Nachfolgerin unseres Heilandes werden. Im Jahre 1677 kam Penn selbst mit Barclay nach Herford, wo sie 3 Tage blieben und mehrere Versammlungen hielten. Bei der letzten derselben war die Prinzessin aufs tiefste ergriffen; sie schlug an ihre Brust und rief: „Ich kann nicht mehr reden, so voll bin ich". Auf ihre Bitte kam Penn nach einer längeren Reise noch einmal zu ihr zurück und hielt mehrere Versammlungen. In der letzten bat sie Penn um seine Fürbitte und dankte ihm. Penn fiel auf die Knie und bat Gott, seine Freundin zu segnen und zu erhalten. Er hatte sie ernstlich ermahnt zu völligem Durchbruch; sie antwortete brieflich, sie werde sich darnach richten, aber die Gnade Gottes müsse ihr zu Hilfe kommen. Vor allem fordere Gott, alles in seinem Sohn durch seinen Sohn zu thun, ihn müsse man vor allem im Herzen herrschend fühlen. — Die Freundschaft mit Penn dauerte fort bis zum Tode der Prinzessin und er setzte ihr auch 1682 in der 2. Ausgabe seiner Schrift „No cross no crown" ein schönes Denkmal im Lob ihrer Frömmigkeit und Tugend. Er rühmt ihren einfachen häuslichen Sinn, ihre Sorgfalt als Regentin, ihre Gerechtigkeit, Sanftmut, Demut, Mildthätigkeit. „Ihr Blick war auf eine bessere und bleibendere Erbschaft gerichtet, als hienieden gefunden werden kann."

Penn schrieb (1677) auch seiner Freundin, daß er Gichtel und Hoffmann besucht habe und jener sehr erfreut gewesen sei über diese Zusammenkunft. Elisabeth empfand auch für diesen Mann eine gewisse Teilnahme; ob sie aber mit ihm in Briefwechsel stand, ist uns nicht bekannt. — Leibnitz, der mit Elisabeths Schwester Sophie von Hannover in Verbindung stand und auch mit Elisabeth in den letzten Jahren korrespondierte, hatte sie im Dezember 1678 auf der Reise nach Osnabrück in Herford besucht und durch sie auch Malebranches Schrift „Conversations chretiennes" kennen gelernt. Er teilte dies Malebranche mit und nennt sie „eine Prinzessin, die ebenso berühmt ist durch ihren Geist, wie durch ihre Geburt", sie urteile sehr günstig von seiner Schrift. Indessen ist uns von ihrem Briefwechsel mit diesen beiden Gelehrten weiter nichts bekannt. Der Briefwechsel mit ihrem Bruder Karl Ludwig zeigt, wie wenig die beiden Geschwister einander verstanden; ihre Gedanken gingen nach ganz verschiedenen Richtungen auseinander.

Über die letzte Lebenszeit Elisabeths wissen wir sehr wenig. Wollten wir ihrer Nichte, der bekannten Herzogin Elisabeth Charlotte von Orleans, glauben, so wäre sie zuletzt in einen traurigen Zustand geraten: „Ich glaube, daß ich bald kindisch werden werde oder so **reveux** wie unsere **tante printzes Elisabeth** von **Herfort** . . ., sie ist auch ganz kindisch gestorben und war nur 62 Jahre alt, wie sie starb." Am 11. Februar 1680 starb sie und ward im Chor der Stiftskirche beigesetzt, wo die Grabschriften ihr Lob verkündigen. Ein Biograph sagt von ihr: „Sie war eine hohe Fürstin und zugleich eine Pflegerin der Wissenschaften und der Philosophie wie eine Säugamme des wahren Christentums".

Joh. Schneider.

Elisabeth von Schönau, gest. 1164. — **Ausgaben**: Faber Stapulensis, Paris 1513: Liber trium virorum et trium virginum spiritualium, enthält von E. das 1. Buch der Visionen, den lib. viarum Dei, die Ursulalegende, Briefe. Davon abgedruckt: Revelationes ss. virginum Hildegardis et Elizabethae etc., Colon. 1628. Wieder Abdruck davon AS Junii III und MSL Bd 195. Erste vollständige, auf zwei Schönauer Codd. in der Wiesbadener Landesbibliothek beruhende Ausgabe: F. W. E. Roth, Die Visionen der hl. Elisabeth u. d. Schr. der Äbte Ekbert und Emicho von Schönau, Brünn 1884. Litteraturverzeichnis ebd. Außerdem: AdB Bd 6, 1877, S. 46; Preger, Gesch. der deutschen Mystik im MA, Bd I, Leipzig 1874, S. 37 ff.

Elisabeth, ums Jahr 1129 geboren, stammt wahrscheinlich aus edler Familie des Mittelrheins. Bekannt ist ihr Bruder Ekbert, Abt von Schönau, ein Bruder Abt in St. Pölden, mehrere Schwestern und sonstige Verwandte, meist in rheinischen Klöstern. Sie kam als Kind von 12 Jahren ins Kloster Schönau, ein mit der gleichnamigen Benediktinerabtei verbundenes kleines Frauenkloster in Nassau. Sie ist von Haus aus kränklich, schwächt ihren Leib noch durch Kasteiungen. 1152 beginnen ihre visionären Zustände, die uns in den 3 Büchern der Visiones höchst anschaulich geschildert werden. Es beginnt mit schweren Bangigkeiten und Krämpfen. Der Schmerz löst sich mit der Bewußtlosigkeit, ecstasis, wie sie es nennt. In diesem Zustand sieht sie die himmlischen Gestalten. Beim Erwachen fällt ihr sofort das rechte Wort ein, etwa eine Schriftstelle, das Geschaute zu deuten. Später werden die Visionen reicher und länger, sie spinnt förmliche Gespräche mit den himmlischen Gestalten, legt ihnen Fragen vor. Meist ist es der Heilige des Tages, der

ihr erscheint, besonders oft ihre „Herrin“ Maria, die Rede vermittelt gewöhnlich der „Engel“. Oft sieht sie ganze Begebnisse der hl. Geschichte, etwa die Kreuzigung mit allen Einzelheiten vor ihren Augen sich vollziehen. Sie lebt überhaupt mehr und mehr ein halbes Traumleben. Der Inhalt der Visionen und Gespräche geht fast nie über den engen Horizont einer reinen Seele hinaus, die im Klosterkreise Kind geblieben ist. Ihr 5 Eingreifen in die große Politik im liber viarum Dei und den Briefen kommt wohl mehr auf Rechnung der Anregung durch die mächtige Persönlichkeit der hl. Hildegard von Bingen, die sie auch persönlich kennen gelernt hat, und der aufmunternden Beratung Ekberts, der sie manchmal wider Willen zu Visionen zwingt, um irgend ein Orakel durch sie zu erlangen. Auch bleibt immer die Redaktionsthätigkeit Ekberts in ihrem Umfang 10 zweifelhaft. Sie streift einmal das Schisma und entscheidet sich für den kaiserlichen Papst Viktor, in dem Brief an Erzb. Hillin von Trier (Roth S. 140). Aber die heftige Sprache gegen den apostol. Stuhl (obsessa est superbia et colitur avaricia et repleta est iniquitate et impietate) erklärt sich wohl mehr aus der allgemeinen Animosität gegen den Weltklerus, die überall zu bemerken ist (vgl. die via prelatorum im lib. v. Dei, 15 Roth S. 113). Sie hat z. B. ihren Bruder Ekbert bewogen, sein Kanonikat aufzugeben und ins Kloster zu gehen. Ihr ganzes Interesse gehört jedenfalls den Fragen, die dieser Art von Frömmigkeit am Herzen liegen. Sie läßt sich von Maria eine genaue Beschreibung ihrer leiblichen Himmelfahrt geben, zur Erledigung der alten Streitfrage assumptio corporalis oder spiritualis, entscheidet auf Anfrage des Abts Gerlach von Deuz die Echtheit 20 der in Köln aufgefundenen Reliquien der 11000 Jungfrauen, und produziert dabei die unglaublichsten geschichtlichen Ungeheuerlichkeiten über diese Schar und ihre männlichen Begleiter, den „Papst Cyriakus“ ꝛc., so daß es selbst ultramontanem Glaubensbedürfnis zu viel geworden ist. Auch in den Sendschreiben an Bischöfe, Klöster ꝛc. handelt sichs weniger um große Politik als um Sittenverbesserung einzelner Personen und die echt 25 weibliche Sorge um Beachtung ihrer weltbewegenden Offenbarungen und Weissagungen, die sie erst nach langem Widerstreben von dem Engel direkt gezwungen der Öffentlichkeit übergeben hat. Um 1157 wurde sie zur magistra des Klosters gewählt. Sie starb am 18. Juni 1164. Die Erzählung über ihren Tod in Ekberts Schreiben ad cognatas suas (Roth S. 263) zeigt sie bis zum Ende bei aller visionären Überspanntheit als eine 30 kindlich reine, liebevolle und demütige Seele, ihre Religiosität im letzten Grunde einfach und gesund. Noch auf dem Totenbette setzt sie ihren göttlichen Beruf fort, ermahnt die Brüder und Schwestern und die herbeiströmenden Gläubigen, doch ohne Selbstüberhebung. — Geschrieben hat sie wohl die Briefe zum Teil selbst, jedenfalls verstand sie Latein. Auch die Visionen beruhen auf ihren eigenen Aufzeichnungen (vgl. Roth S. 38). Die letzte 35 Redaktion der 3 Bücher (an der Echtheit auch des 2. u. 3. Buchs, die Roth zum erstenmal herausgegeben, ist nicht zu zweifeln) geschah von Ekberts Hand nach ihrem Tode (vgl. die Vorrede). Der liber viarum Dei, Standespredigten, dem scivias der h. Hildegard nachgebildet, ist ca. 1160—63 von Ekbert redigiert, wohl mehr sein eigenes Werk, doch beruhend auf Visionen E. Der Einfluß der Apokalypse ist hier wie in allen Schriften 40 und Briefen nach Form und Inhalt sehr bemerkbar. Das 1. Buch der Vis. und der l. v. D. waren im Mittelalter ein vielgelesenes Erbauungsbuch. Es existieren außer den vielen Handschriften und Drucken, ital., franz. und sogar eine isländische Übersetzung. Ihre revelationes de sacro exercitu virgg. Coloniensium sind in der Geschichte dieser Legende epochemachend. — E. ist gleich nach ihrem Tode in Schönau als Heilige verehrt 45 worden, seit 1584 ist sie ins römische Martyrologium aufgenommen. Ihre Schriften sind jedoch nie offiziell als Offenbarungen anerkannt worden. **R. Schmid.**

Elisabeth, Landgräfin von Thüringen, gest. 1231. — Quellen: Libellus de dictis quatuor ancillarum S. Elisabethae sive examen miraculorum ejus b. Mencken, Scriptor. rerum germanic. II, 2007—2034 (nicht die zum Zwecke der Heiligsprechung aufgenom- 50 menen Protokolle selbst, sondern eine Bearbeitung, die aber großenteils die Aussagen wörtlich wiedergiebt — die wenn auch nicht schlechthin zuverlässige, doch bei weitem wichtigste Quelle für das Leben der Elisabeth); Bericht des Eb. Siegfried von Mainz an Gregor IX. über die an Elisabeths Grabe geschehenen Wunder in A. Wyß, hessisches Urkundenbuch I, 25 ff. (Publikk. d. K. Pr. Staatsarch. Bd 3); Ein zweiter Bericht des Eb. Siegfried in Allatius 55 Symmikta I, 269 und Kuchenbecker, Analecta Hassiae IX, 107 vgl. Wyß S. 35; Schreiben Konrads von Marburg an den Papst bei Wyß a. a. O. S. 31—35; Kanonisationsbulle Gregors IX. bei Wyß a. a. O. S. 51—53 (Potthast 9929); Caesarius v. Heisterbach Vita s. Elisabethae und desselben Sermo de translatione b. El. (schöpft größtenteils aus dem Lib. d. d.), die wichtigeren Stücke bei Städtler und bei Boerner (s. Litt.); Theodorici de 60

Thuringia seu de Apoldia Vita S. Elis. in Canisii lectiones antiquae V, 2, 143—227, Ingolst. 1694., dazu aus einer anderen Bearbeitung Variae lectiones bei Mencken a. a. O. 1987 bis 2006 (Dietrich schöpft aus dem Lib. d. d., aber auch aus mündlicher Ueberlieferung); Chronica Reinhartsbrunnensis, MG XXX, 515 ff.); Das Leben des h. Ludwig, übersetzt von 5 Friedr. Ködiz (Rektor zu Reinhartsbrunn um 1304—1323), her. v. Rückert, Leipzig 1851 (über das Verhältnis der beiden letzten Schriften u. s. w. vgl. L. Wenck, Die Entstehung der Reinhartsbrunner Geschichtsbücher, Halle 1878 und Holder-Egger in MG a. a. O. Einl.). — Nicht mehr als Quelle anzusehen, aber doch hier zu erwähnen ist Rothe, Düringische Chronik, her. v. Liliencron, Thüring. Gesch. Qu. III, Jena 1859 S. 333—387 und desselben deutsches 10 Gedicht, unter dem Titel Auctor rhythmicus de vita S. El. abgedruckt bei Mencken 2033 bis 2102. — Litteratur: „Die Litteratur über die h. El. ist fast unübersehbar" Potthast, Wegweiser II, 1286, aber weniges darunter ist von wissenschaftlichem Werte: Justi. E., die Heilige, Zürich 1797, Marburg 1835; Montalembert, Histoire de St. El. de Hongrie, Paris 1835 (will ein Heiligenbild geben, mit ausdrücklichem Verzicht auf jede Kritik), übers. u. mit 15 Anmm. vermehrt von J. Ph. Städtler, Aachen u. Lpz. 1837 (die Zusätze St.s sind wertvoll und enthalten z. Tl. eine bescheidene Kritik; Mitteilungen aus Cäsarius S. 585—591 und a. a. O.); (A. F. C. Vilmar) d. hl. El. in d. Evang. Kz. 1842 S. 241 ff., wieder abgedr. in d. Verf. ges. Aufss., Gütersloh 1895; Böhringer, Kircheng. in Biogrr. II, 2, 582—649; E. Ranke in AdB.; Wegele, d. h. El. von Thür. HZ V, 351 ff. (1861); G. Boerner, Zur 20 Kritik der Qu. für d. Gesch. d. h. El. in NA. XIII, 433—515 (hier auch Mitt. aus Cäsarius S. 503 ff.); Mielke, Zur Biographie der h. El., Rostock 1888 (Phil. Diss.); C. Wenck, Die h. El. in HZ. 69, 209—244 (1892). Vgl. ferner Simon, Ludwig IV., Landgraf von Thüringen u. seine Gemahlin, die h. El. von Ungarn. Frankf. 1854; E. L. Th. Henke, Konrad von Marburg 1861; H. v. Butlar, Die Gebeine d. h. El. in Westermanns Monatsh. 1875, 658—664; 25 Rady, Urkundl. Gesch. der Reliquien d. h. E., Katholik 1891, II, 146 ff.

Elisabeth ist eine der gefeiertsten Heiligen des späteren Mittelalters, und unter diesen eine der anziehendsten Gestalten. Die Hauptmomente ihres kurzen Lebens stehen geschichtlich vollkommen fest, um sie herum aber hat sich von früh an ein bunter Kranz von Sagen geflochten. Wenn man von dem absieht, was offenbar Erdichtung oder Aus-30 schmückung ist, so bleibt, ähnlich wie bei Franz von Assisi, vieles übrig, was wahr sein kann, ohne daß es als sicher verbürgt anzusehen wäre; gegen einen guten Teil der in dem libellus de d. 4 ancill. berichteten Züge wird sich kein begründetes Bedenken erheben lassen, bei anderem wird die unwillkürlich umgestaltende Phantasie der Zeuginnen oder auch die absichtlich ändernde Hand des Bearbeiters ihre Rolle gespielt haben. Ein objektiv 35 sicheres Urteil ist in vielen Fällen nicht zu erreichen. Übrigens ist von den Legenden, die sich bei Dietrich von Apolda, bei Rothe und anderwärts finden, vieles recht sinnig und poesievoll; auch für die innerlich sich forterzeugende Natur der Sage kann man hier die lehrreichsten Beispiele finden.

El. war die Tochter K. Andreas II. von Ungarn (1205—1235) und der Königin 40 Gertrud aus dem Hause Meran-Andechs, einer Schwester der berühmten hl. Hedwig (s. den A.) und der Gräfin Agnes, zweiten Gemahlin Philipp II. von Frankreich (G. wurde im Jahre 1213 ermordet, unter Umständen, die nicht völlig aufgehellt sind, vgl. Huber, Gesch. Österreichs 1885 I, 425 ff.). Im J. 1207 zu Preßburg geboren, wurde El., noch nicht vier Jahre alt, den unsichern Verhältnissen ihrer Heimat entrückt, indem sie, vielleicht 45 durch Vermittlung ihres Oheims mütterlicher Seite, des Bischofs Ekbert von Bamberg, dem ältesten Sohne des Landgrafen Hermann von Thüringen, Ludwig (so die gewöhnliche Annahme, s. indessen Wenck S. 221 f.) verlobt, nach der Wartburg gebracht wurde (Chr. Reinh. 577, 34 ff. Theod. I, 2), wo sie zusammen mit der Tochter des Landgrafen, Agnes, und im Verkehr mit ihrem 6 Jahre älteren Verlobten, ihre Erziehung erhielt. Der Land-50 graf, ein Freund der Künste wie des ritterlichen Prunkes, machte die Wartburg zu einem der glänzendsten Mittelpunkte des höfischen Lebens in Deutschland, dem die Minnesänger einen reichen Tribut des Lobes gezollt haben; gegen El. zeigte er väterliches Wohlwollen. Aus den mancherlei einzelnen Vorgängen, die in dem Lib. d. d. berichtet werden, wird sich so viel entnehmen lassen, daß das Kind früh eine fromme zur Andacht geneigte Rich-55 tung und, im Unterschiede von ihrer Schwägerin Agnes, wenig von fürstlichem Bewußtsein zeigte. Im Jahre 1216 folgte Ludwig seinem Vater. Daß die verwitwete Landgräfin, die prachtliebende Sophie von Baiern, an der Sinnesweise ihrer künftigen Schwiegertochter wenig Gefallen fand, und daß dieser Gegensatz sich gelegentlich bemerklich machte, mag richtig sein, auch daß gegen El. intriguiert wurde, ist wohl möglich (Lib. d. d. 2013. 60 B C.), daß sie aber der Gegenstand offener Verfolgung gewesen sei (Theod. I, 6; Vit. rh. § 12) während doch ihr Verlobter — der regierende Landgraf — treu zu ihr hielt, ist unglaublich. Im J. 1221 wurde sie mit Ludwig vermählt, sicher nicht contra cordis

sui desiderium wie Cäsarius (s. d. Boerner S. 470 A. 6) wissen will, was schon durch die Erzählung Dietrichs I, 7 widerlegt wird; daß sie später einmal darüber geklagt habe, daß ihr die Heiligkeit des jungfräulichen Standes nicht beschieden gewesen sei (Konrad b. Wyß 32, 23), werden wir nicht für unmöglich halten, aber sicher war das nicht die herrschende Stimmung während ihrer Ehe. Vielmehr gab sie sich ihrem Gemahl mit der 5 vollen Innigkeit hin, deren ein junges weibliches Gemüt fähig ist, und Ludwig war ein liebenswerter Mann. Zwar steht er in keiner Beziehung höher als seine Zeit, aber er ist einer der tüchtigsten ritterlichsten Repräsentanten derselben; ehrenhaft und tapfer, sittenrein (die Geschichten bei Theod. II, 2, III, 5 zeigen jedenfalls, wie man ihn in dieser Hinsicht beurteilte) und fromm, bewahrte er seiner Gattin nicht nur unverbrüchliche Treue, 10 sondern hatte auch ein volles Verständnis für ihre Eigenart; er hinderte sie nicht in ihren Andachtsübungen (Lib. d. d. 2019 A. Theod. II, 1. 2) und nahm selbst ihre über das Maß hinausgehende Mildthätigkeit gegen Vorwürfe in Schutz (Theod. III, 8). Seine eigene Richtung war eine strengere als die seines Vaters; das lustige Treiben auf der Wartburg hörte auf, übrigens wird ihm ein freundliches und heiteres Wesen nachgerühmt 15 (Theod. III, 5). Eine Menge einzelner Züge, und diese wohl am wenigsten dem Verdachte der Erdichtung ausgesetzt, bezeugen das zärtliche Verhältnis der Ehegatten. Im zweiten Jahre ihrer Ehe 1223 gebar El. dem Landgrafen einen Sohn, Hermann, der 1241 gestorben ist, 1224 eine Tochter Sophie, nachmals dem Herzog Heinrich von Brabant vermählt, die Stammmutter des hessischen Fürstenhauses; eine zweite Tochter ebenso wie 20 eine dritte, erst nach dem Tode des Vaters geborene, sind als Äbtissinnen gestorben. Neben den Pflichten der Gattin und Mutter widmete sich El. nur dem Dienste der Armen, Kranken und Notleidenden, sie nicht bloß mit Gaben unterstützend, zumal bei der großen Teuerung von 1226, sondern so viel wie möglich mit eigenen Händen pflegend. Am meisten kam dies natürlich den Armen in Eisenach zu gute, wo sie auch ein Hospital gestiftet 25 hat. Um diese Zeit begannen die Jünger des Franz v. Assisi Deutschland zu besuchen. Daß El. den Berichten über Franz mit tiefer Andacht gelauscht hat, läßt sich voraussetzen, was über direkte Beziehungen zwischen ihnen berichtet wird (Sedulius, Hist. Seraph. S. 596, Wadding ann. min. II, 159 vgl. M.-St. 112 ff.) muß dahingestellt bleiben, gewiß aber ist, seit dem Bekanntwerden der Denkwürdigkeiten des Jordan v. Giano 30 (cap. 34), daß der Rodeger, der eine Zeit lang Beichtvater El.s war, ein Franziskaner gewesen ist, und die Einwirkung franziskanischer Anschauungen läßt sich weiter bei El. deutlich erkennen. Lib. d. d. 2016 D; 2018 C; 2026 B; 2029 A.

Etwa zwei Jahre vor dem Tode des Landgrafen, also ums Jahr 1225, hatte ein Mann auf der Wartburg Eingang gefunden, dessen Einfluß für das spätere Leben El.s 35 entscheidend werden sollte, Konrad von Marburg (s. d. A.), der als Weltpriester mit der Entsagung eines Mönchs lebte, zu verschiedenen Orden, besonders den Franziskanern, Beziehungen hatte, einst von Innocenz III. zum Kreuzprediger bestellt worden war und sich allgemeinen Ansehens erfreute (daß Konrad schon früher am Hofe Ludwigs bekannt war, ist nicht unwahrscheinlich, daß er aber schon vorher und vollends wie Henke S. 12 ff. ganz 40 ohne Grund annimmt, schon seit 1216, der geistliche Führer der El. gewesen sei, dagegen spricht die eigene Angabe K.s, s. Wyß 32, 22 ff.). Das Vertrauen des Landgrafen hat er in hohem Maße gewonnen (Chr. Reinh. 606, 32, vgl. die Bulle Gregors IX., Potthast 7930, MG Epp. s. XIII. I, 276), Elisabeth aber kam in völlige geistliche Abhängigkeit von diesem ihrem nunmehrigen Beichtvater; sie leistete ihm förmlich Obedienz, unter Zustimmung des 45 Landgrafen, der sich nur seine Rechte als Eheherr vorbehielt (Lib. d. d. 2014, Theod. III. 9).

Im Jahr 1227 nahm der Landgraf, ebensosehr dem Zuge der Frömmigkeit wie einer Aufforderung des Kaisers folgend, das Kreuz; seiner Gemahlin, deren Zustand Schonung erforderte, wollte er mit Vorsicht Mitteilung machen, aber durch einen Zufall erhielt sie 50 plötzlich Kenntnis davon und fiel vor Schreck in Ohnmacht; es wurde ihr auch nachher nicht leicht, sich in diese Schickung zu fügen. Als er den Zug antrat, begleitete sie ihn, während seine Mutter an der Landesgrenze umkehrte, noch zwei Tagereisen weiter und war kaum zu bewegen, sich endlich von ihm zu trennen. Wenige Monate darauf erhielt sie die Nachricht von seinem Tode, am 11. Sept. 1227 war er zu Otranto dem Fieber 55 erlegen. „Nun ist mir die Welt tot mit aller ihrer Freude“ war ihr erster Ausruf; wie sinnberaubt durcheilte sie die Gänge des Schlosses.

Die zunächst folgenden Vorgänge sind nicht völlig klar. Der Lib. d. d. 2019 B berichtet, daß sie, während die Landgräfin Sophie ihr mütterliche Teilnahme zeigte, durch Vasallen ihres Schwagers Heinrich Raspe (nach den Ann. Reinh. 612, 29 durch diesen 60

selbst — es konnte jedenfalls nicht ohne seine Zustimmung geschehen) von der Wartburg vertrieben worden sei, worauf sie zu Eisenach mit ihren Kindern in kläglichstem Zustande gelebt, dann bei ihrer Tante, der Äbtissin zu Kitzingen, und nachher bei ihrem Oheim, dem B. von Bamberg, der ihr das Schloß Pottenstein zum Wohnsitz anwies, eine Zu-
5 flucht gefunden habe. Nun hat Boerner S. 453 ff. freilich auf verschiedene Schwierigkeiten hingewiesen, die sich aus der Annahme einer Vertreibung ergeben und glaubt, eine schon ältere Vermutung (von Ahrmann, vgl. Justi S. 106) aufnehmend, daß sie freiwillig das Elend suchend, die Wartburg verlassen habe, so auch Mielke S. 62 ff. und Wenck, S. 233 f. Indessen sind jene Schwierigkeiten wohl nicht unlösbar; daß Konrad in seinem
10 nachmaligen kurzen Bericht der Vertreibung nicht erwähnt, beweist um so weniger als er Grund haben konnte, Heinrich zu schonen. Sollte aber, wenn El. freiwillig gegangen wäre, Heinrich es unterlassen haben, der für ihn so nachteiligen Erzählung, die doch schon bei seinen Lebzeiten allgemeine Verbreitung fand (auch Cäsarius hat sie, s. Boerner 471 A. 4), nachdrücklich zu widersprechen, und sollte davon keine Kunde auf uns gekommen
15 sein? Einen Anlaß zur Vertreibung konnte, wenn man Heinrich keine schlimmeren Absichten beimessen will, ihre Unfähigkeit sich in die Lage zu finden und ihre verschwenderische Freigebigkeit gegeben haben.

Mit den Gebeinen ihres Gemahls, die von einigen Getreuen nach der Heimat gebracht wurden, kehrte sie nach Thüringen zurück, und wohnte der feierlichen Beisetzung im
20 Kloster Reinhartsbrunn bei; mit ihrem Schwager kam ein Vergleich zu stande, und sie nahm zunächst ihren Sitz, wie es scheint, in Eisenach (S. Wenck S. 237 A. 2 gegen Wegele S. 390 f.). Aber sie ertrug es nicht, hier auf die Dauer zu leben, am liebsten wäre sie in ein Kloster gegangen oder hätte das Brot vor den Thüren erbettelt. Als Konrad ihr dies schroff (proterve, s. Wyß 33, 4) abschlug, so leistete sie doch das Gelübde aller
25 Herrlichkeit der Welt, Eltern und Kindern und dem eigenen Willen zu entsagen; sie wollte hinzufügen: auch allem Besitz, aber das verhinderte Konrad, um sie nicht der Mittel zur Wohlthätigkeit zu berauben (und ad reddenda debita mariti, was mit Vilmar S. 275 auf zu tilgende Schulden, nicht mit Börner S. 461 auf das Seelgerät zu beziehen sein wird). Einige Zeit später begab sie sich nach Marburg, das ihr nebst dem umliegenden
30 Gebiete mit Herrschaftsrechten und Einkünften auf Lebenszeit zugestanden war, um dort unter Konrads unmittelbarer Leitung zu stehen (me invitum secuta est sagt K., Wyß 33, 14 d. h. gegen meinen Wunsch, nicht: wider meinen Willen; das hätte sie nicht gedurft, da sie ihm Gehorsam gelobt hatte — und so wird sich auch der anscheinende Widerspruch auflösen, daß es nach Lib. d. d. 2021 C. ad mandatum K.s geschehen ist. Daß es aber
35 K. nicht erwünscht war, die viel Zeit in Anspruch nehmende spezielle Leitung El.s zu führen, werden wir ihm glauben dürfen).

Damit beginnt der letzte Abschnitt ihres Lebens. Obwohl Herrin des Ortes (als solche verhängt sie z. B. Strafen über Betrüger Lib. d. d. 2025) geht sie in ärmlichster Kleidung (sie war Tertiarierin der Franziskaner geworden und trug darum graues Ge-
40 wand Lib. d. d. 2014 A), lebt von der dürftigsten Nahrung, alle ihre Einkünfte verwendet sie für das von ihr zu Ehren des h. Franz gestiftete Hospital und zur Unterstützung der Armen der ganzen Umgegend, mit Vorliebe pflegt sie die mit den widrigsten Krankheiten Behafteten, bei einem elenden verkommenen Knaben versieht sie alle Dienste einer Wärterin u. s. w. Aber Konrad forderte noch schwerere Entsagungen, die freilich in
45 ihrem Gelübde mit inbegriffen waren. Ihre Kinder mußte sie eins nach dem andern weggeben, die vom frühen Kindesalter her ihr vertrauten Gefährtinnen, die Zeugen ihres ehelichen Glückes, mußte sie entlassen und zwei von Konrad eigens dazu gewählte unliebenswürdige Dienerinnen annehmen. Auch ihre Wohlthaten hatte sie nach seinen Vorschriften zu bemessen, wobei nicht zu leugnen ist, daß die von ihm getroffenen Maßnahmen
50 verständig waren, wie er auch nicht zuließ, daß sie durch Pflege von Aussätzigen sich gefährdete. Um ihren Eigenwillen zu brechen, wandte er die härtesten, ja rohesten Mittel an. Jede, selbst nur aus Irrtum begangene Übertretung seiner Vorschriften wurde mit Backenstreichen (Lib. d. d. 2029 B) oder auch mit Geißelung bestraft, deren Spuren noch lange sichtbar blieben (Lib. d. d. 2023). Dies alles liegt freilich im Sinne der mittel-
55 alterlichen Askese, nur daß K. ein besonders rauher geistlicher Zuchtmeister und daß es etwas Ungewöhnliches war, eine Fürstin sich solcher Zucht unterwerfen zu sehen. Auch El. selbst aber hat gelegentlich eine träge Hospitalitin mit Rutenstreichen zur Beichte getrieben (Lib. d. d. 2027). — Im Jahre 1231 sprach El. gegen Konrad die bestimmte Erwartung ihres baldigen Endes aus; nicht lange darnach erkrankte sie und starb nach ernster
60 Vorbereitung in fröhlicher Zuversicht am 19. November. Bei der Ausstellung ihrer Leiche

zeigte sich die Verehrung, deren sie sich erfreute, in dem unerhörten Zudrange des Volkes, aber auch in der Reliquiensucht, die durch kein Gefühl der Pietät von Verstümmelung des Leichnams zurückgehalten wurde. Sehr bald begann man mit den Zeugenvernehmungen über die an ihrem Grabe geschehenen Wunder zum Zweck ihrer Heiligsprechung. Konrad von M. hat dieses sein Ziel nicht mehr erlebt, obwohl Gregor IX. schon am 27. Mai 1235 zu Perugia sie kanonisierte. Am 1. Mai 1236 erfolgte die Erhebung ihrer Gebeine unter Teilnahme Kaiser Friedrichs II. (Chr. Reinh. 616). Weiter ließ sich besonders der Deutschherrenorden, dessen Mitglied ihr Schwager, Landgraf Konrad, seit 1234 geworden war, ihre Verehrung angelegen sein. Konrad legte auch im Jahre 1235 den Grundstein zu der prächtigen, erst 1283 vollendeten Elisabethkirche; hier schloß seit 1249 ein kostbares Monument (Abbildungen bei Montalembert, M.-St. und Justi) ihre Gebeine ein, bis 1539 Landgraf Philipp d. Grm., um den Wallfahrten ein Ende zu machen, sie daraus entfernen ließ.

El. gehört zu den freundlichsten Frauengestalten des Mittelalters. Ein liebeswarmes weibliches Herz, unbedingter Hingabe eben so fähig wie bedürftig, hat sie früh den Zug nach oben empfunden und ist ihm gefolgt. Tiefe und aufrichtige Frömmigkeit erfüllt ihr Leben — wer will ihr zum Vorwurfe machen, daß die Äußerung derselben von der Richtung ihrer Zeit bestimmt war! Daß sie dabei doch ihrem Gatten mit so zärtlicher Liebe anhängt, wie jemals eine Frau, giebt ihrem Bilde ebenso etwas besonders Anziehendes wie die heitere Liebenswürdigkeit, die sie sich auch unter der strengsten Askese ihrer letzten Jahre bewahrt (vgl. z. B. Lib. d. d. 2016 A. 2026 A. 2030 D). Etwas Maßloses und ein Mangel an richtiger Überlegung in der Ausübung ihrer Liebesthätigkeit ist nicht zu leugnen, aber diese Fehler hängen mit ihren Vorzügen eng zusammen. Daß sie in ihrer späteren Lebenszeit ihrer ersten Pflicht, ihren Kindern eine Mutter zu sein, sich entschlägt, darin müssen wir freilich eine Verirrung sehen, aber sie glaubte damit die höchste Pflicht gegen Gott zu erfüllen und handelte im Sinne ihrer geistlichen Berater.

S. M. Deutsch.

Elisabetherinnen. — Helyot, Hist. des Ordres etc. VII, 301 ff.; Henrion-Fehr, Allgemeine Geschichte der Mönchsorden I, 274—277; J. Sauer, Die Elisabetherinnen in Breslau, Breslau 1837; G. W. Fink, Art. „Elisabetherinnen" in Ersch u. Gruber, Encykl. Sekt. I, Bd 33; R. Bunge, Deutsche Samariterinnen, Leipzig 1883 (mit Biographie von Maria Merkert); Jungnitz, Die Kongregation der grauen Schwestern von der h. Elisabeth, Breslau 1892; König, Art. „Elisabetherinnen in KKL² IV, 399 f.; Heimbucher, Die Orden u. Kongr. I, 372 f. 376.

Unter den zahlreichen Frauenkongregationen, welche ihrer Lebenshaltung und Wohlthätigkeitsübung die 3. Regel des h. Franziskus zu Grunde legten, ist die der Elisabetherinnen wohl die älteste. Ihre Anfänge verlieren sich ins Dunkel unsicherer Sagen. Keinenfalls hat die h. Elisabeth von Thüringen († 1231) mit der Gründung der ihren Namen führenden Genossenschaft etwas zu thun gehabt; wie ja auch ihre Zugehörigkeit zum 3. Orden des h. Franz lediglich Legende ist. Wieviel Wahres an den Überlieferungen über das angebliche Entstehen von Elisabetherinnen-Häusern (mit franzisk. Tertiarierregel) in Rom 1288 und 1300, in Neapel 1320, in Foligno 1348 ist, läßt sich kaum mehr kontrollieren (vgl. König a. a. O.). Historisch sicher ist, was von der verwitweten Gräfin v. Civitella, Angelina di Corbara († 1495) als Gründerin eines Vereins franziskanischer „Bußschwestern von der Clausur" zu Foligno im Jahre 1395, sowie von der späteren Erweiterung dieses Vereins zu einer Kongregation mit mehreren Häusern (1428) erzählt wird. Aber ob diese Fulignesér Kongregation, welche Eugen IV. 1436 bestätigte, schon allgemein den Namen „Elisabetherinnen" (Bußschwestern von der h. Elisabeth) führte, läßt sich bezweifeln. Jedenfalls ging das Institut durch mehrfache Wechsel und Wandlungen seiner Existenzform hindurch. Seit Ende des 15. Jahrhunderts erscheint ein beträchtlicher Teil der Elisabetherinnenhäuser Italiens, Deutschlands und Frankreichs der Aufsicht der Franziskaner-Observanten unterstellt, während ein anderer Teil den Diöcesanbischöfen untersteht, also die Beziehung zum Orden des h. Franz wesentlich lockerer gestaltet. Für die Häuser dieser letzteren wurde die 1521 durch Leo X. gegebene Erklärung der Franziskanertertiarier-Regel maßgebend, während jene observantischen Elisabetherinnen im 17. Jahrhundert die revidierte Clarissenregel von 1639 annahmen. Graue Kleidung (mit grauem Skapulier, fünfknotigem Gürtel und schwarzem Schleier) war, wie der weitverbreitete Name „Graue Schwestern" (Soeurs grises) zeigt, die im allgemeinen angenommene Ordenstracht. Doch gab es innerhalb der Genossenschaft auch „braune" Schwestern, ferner

almosensammelnde Mantelträgerinnen (Soeurs de la Taille), Zellschwestern für ambulante Krankenpflege, Hospitalschwestern ꝛc. Den um die Mitte des 16. Jahrhunderts noch gegen 4000 Schwestern in 135 Konventen zählenden Orden haben die stürmischen Ereignisse um den Beginn unseres Jahrhunderts stark decimiert. Dermalen besitzt Frankreich nur noch ein Haus von Franciscaines de S. Elisabeth, desgleichen Belgien eins von Soeurs de S. El. Drei Elisabetherinnenhäuser bestehen noch in Baiern (Azelburg bei Straubing, Neuburg a. D. und Lauingen), vier in Preußen (als größtes das Aachener mit ca. 70 Schwestern und 2 Filialen; kleiner die zu Breslau und Düren, sowie das zu Essen, dessen Insassinnen sich „Barmherzige Schwestern von der h. Elisabeth" nennen), elf in Österreich-Ungarn (Graz, Wien, Klagenfurt, Brünn ꝛc.).

Verschieden von diesen auf franziskanischer Grundlage erwachsenen Schwesterschaften ist der 1842 durch Maria Merkert (in Verbindung mit ihrer Schwester Mathilde und mit zwei andern katholischen Jungfrauen) zu Neiße gegründete „St. Elisabeth-Verein" oder Verein der „Grauen Schwestern von der h. Elisabeth", dessen Mitglieder auf Grund einfacher, immer nur für 3 Jahre abgelegter Gelübde ambulante Krankenpflege, Spitalpflege, auch Leitung von Armenhäusern, Kinderbewahranstalten u. dgl. betreiben. Nachdem demselben päpstlicherseits anfangs nur weltlicher Vereinscharakter zuerkannt worden war, erlangte er 1871 (ein Jahr vor dem Tode der Stifterin Marie Merkert, welche für seine Ausbreitung und innere Entwicklung Bedeutendes geleistet hatte) von Pius IX. die Anerkennung als religiöses Institut. Seine bei den Kriegen von 1864, 1866 und 1870/71 bewährte Tüchtigkeit in der Lazarettpflege hat ihm die besondere Gunst des preußischen Herrscherhauses verschafft. Um den Anfang der 90er Jahre hatte er bereits eine Stärke von etwa 140 Niederlassungen mit über 800 Schwestern erreicht (vgl. Jungnitz a. a. O.).

„Elisabethen-Vereine" heißen außerdem gewisse freiere Vereinigungen katholischer Frauen zur Pflege von Armen in ihren Häusern (Ratzinger, Geschichte der kirchlichen Armenpflege, S. 371 f.; Hergenröther, Lehrb. d. KG² III, 1048). — Ein kgl. baierischer „St. Elisabethorden", gestiftet 1766 durch die Kurfürstin Elisabeth Auguste und im folgenden Jahre bestätigt von Papst Clemens VIII., ist lediglich eine adelige Damen-Vereinigung, die an ihre Mitglieder keine andern Anforderungen als den Nachweis altadeliger Herkunft und katholischen Bekenntnisses stellt. **Zöckler.**

Elisäus, Elišē s. Bd II S. 71,42—50.

Elischa s. Bd IV S. 712,10—713,22.

Elkesaiten. — Litteratur: Vgl. die Litteratur über die sog. Clementinischen Homilien Bd IV S. 171, 16. Dann Ritschl, Ueber die Sekte der Elkesaiten, ZhTh 1853 S. 589; derselbe, Entstehung der altkathol. Kirche, 2. Aufl. S. 234 ff.; Hilgenfeld, Die Ketzergesch. d. Urchristentums, Leipzig 1884, S. 433 ff.; derselbe, Judentum u. Judenchristentum, Leipzig 1886, S. 95 ff.; Harnack, Dogmengesch. I, S. 231; Seeberg, D. Gesch. Erlangen 1895, S. 51 ff.

Mit dem Namen „Elkesaiten oder Elkessäer" wird eine Fraktion des Judenchristentums, genauer des synkretistisch-gnostischen Judenchristentums, bezeichnet, über die wir ausführliche aber etwas verwirrte und unklare Nachrichten bei Epiphanius (Haer. XIX, XXX, LIII), fragmentarische aber wohl aus eigener Anschauung geschöpfte bei Origenes (Euseb. H. E. VI, 38) und besonders bei Hippolyt (Philos. IX, 13 ff.) finden. Unhaltbar ist zweifellos die Ableitung des Namens von dem galiläischen Flecken „Elkesi" (Delitzsch, Rudelb. und Guerickes Ztschr. 1841 I, 43), oder die Deutung als אֱלֹ כְּחָשִׁים = apostatae. Die Väter leiten ihn von dem Namen des angeblichen Stifters der Sekte „Elxai" ab. Aber die Existenz eines solchen (nach Wellhausen, Skizzen III S. 206 Alexius) ist mehr als zweifelhaft. Epiphanius erklärt den Namen *Ἠλξαΐ* (Philos.: *Ἠλχασαΐ*, Theodoret: *Ἐλκεσαΐ*) durch *δύναμις κεκαλυμμένη* = חֵיל כְּסָי, eine Deutung, die dadurch an Wahrscheinlichkeit gewinnt, daß Epiphanius auch einen Bruder des Elxai, Namens Jexai kennt, welcher Name sich dann ganz entsprechend als יָהּ כְּסַי auflöst. Damit ist aber auch die höchste Wahrscheinlichkeit gegeben, daß der Name keine Person bezeichnet, sondern die Bezeichnung eines Buches ist, welches als Elxaibuch umlief. Diese Annahme wird noch dadurch verstärkt, daß es nach Epiphanius auch ein Buch des Bruders Jexai gegeben haben soll (Haer. LIII, 3). Dem widerstreitet auch nicht, daß eben derselbe Schriftsteller berichtet, die Elkesaiten hätten zwei Weiber als Nachkommen des Elxai göttlich verehrt. Damit wäre nur bezeugt, daß die Fraktion des Judenchristentums von einer historischen Person, sei es dem Verfasser oder Vermittler des Buches ihren Ausgang genommen hat.

Jedenfalls galt das Elxaibuch als eine neue Offenbarung und höchste Lehrauctorität. Wir finden es überall, wo wir synkretistisch-gnostischem Judenchristentum begegnen. Origenes kennt es (Euseb. H. E. VI, 38), der Syrer Alcibiades aus Apamea bringt es um 220 nach Rom (Philos. IX, 13), Epiphanius verfolgt seine Einwirkung bei fast allen Fraktionen des Judenchristentums. Nach Origenes soll das Buch vom Himmel gefallen 5 sein, genauer berichten die Philosophumena, im Lande der Serer habe es ein Engel von ungeheurer Größe(Christus), begleitet von einem eben so großen Weibe (der h. Geist), dem Elxai gegeben, und von diesem sei es dem *Σοβιαΐ* (nach Ritschl ZhTh 1853 S. 589 = שׁבִיּ, das Buch war Geheimbuch und wurde nur gegen einen Eid mitgeteilt) übergeben. Wir besitzen von demselben nur noch Fragmente, die Hilgenfeld (Essai libri 10 fragmenta collecta, digesta, dijudicata hinter der 2. Aufl. des Hermae Pastor 1881) gesammelt hat. Fraglich ist die Entstehungszeit des Buches. Ritschl (Altkathol. K. 2. Aufl. S. 240), Zahn (Hirt des Hermas S. 358), Harnack (in der Ausgabe des Hirten p. XLV) wollen es erst in die zweite Hälfte des 2. Jahrhunderts oder gegen das Ende verlegen. Aber eine Philos. XI, 16 erhaltene Stelle des Buches giebt das 3. Jahr 15 Trajans 100/101 als die Zeit seiner Offenbarung an, und Harnacks Vorschlag (Chronologie S. 226 ff.), diese Angabe nicht auf das Elxaibuch, sondern auf die im Hirten verkündigte Sündenvergebung zu beziehen, scheint mir unhaltbar. Nun wäre es ja möglich, daß jene Angabe erdichtet wäre, um die in dem Buche enthaltene Lehre älter und damit ehrwürdiger zu machen. Aber nichts in dem Buche widerspricht ihr. Ein solches synkre- 20 tistisch-gnostisches Judenchristentum, wie es das Buch vertritt, ist um 100 sehr wohl denkbar, wenn man die ähnliche Erscheinung im Kolosserbrief berücksichtigt. Manches in dem Buch spricht für ein höheres Alter (z. B. die nicht erfüllte Weissagung von dem Kriege im 6. Jahre Trajans [Philosoph. IX, 16], der scharfe Gegensatz gegen die Opfer). Sein Lehrsystem ist auch älter als das der Homilien (vgl. Hilgenfeld, Judentum und Juden- 25 christentum S. 105 ff.).

Die Lehre des Buchs bildet ein Gemisch von jüdischen und christlichen Elementen mit heidnisch-naturalistischen, wie denn Epiphanius (H. LIII, 1) mit Recht von den Anhängern derselben sagt: „*Οὔτε Χριστιανοὶ ὑπάρχοντες οὔτε Ἰουδαῖοι οὔτε Ἕλληνες ἀλλὰ μέσον ἁπλῶς ὑπάρχοντες, οὐδέν εἰσι*“. Das heidnisch-naturalistische Element 30 zeigt sich besonders in den vorgeschriebenen Waschungen. Es wird eine Vergebung aller Sünden auf Grund einer neuen Taufe verkündet; zweifelsohne besteht diese in öfter wiederholten Waschungen, die auch als Mittel gegen Krankheiten (Phil. IX, 15, Epiph. XXX, 17) angewendet werden, und welche allerdings auf den Namen des Vaters und des Sohnes geschehen (Phil. a. a. O.), bei denen dann aber noch sieben Zeugen (ver- 35 schieden aufgeführt Epiph. XIX, 1; XXX, 17; Phil. IX, 15; vgl. darüber Ritschl a. a. O. S. 686); nämlich die fünf Elemente (vgl. Phil. X, 29: „*κέχρηνται βαπτίσματος ἐπὶ τῇ στοιχείων ὁμολογίᾳ*“ — Theodoret. Haer. Fabb. II, 7), nach orientalischer Auffassung, sodann Öl und Salz (auch Brot) erscheinen, welche Taufe und Abendmahl bezeichnen. Dasselbe heidnisch-naturalistische Element zeigt sich in der Beschäftigung 40 mit Astrologie und Magie (Phil. XI, 14); sogar die Tauftage wurden nach dem Stande der Gestirne bestimmt (Phil. IX, 16 sqq.). Das jüdische Element zeigt sich darin, daß sie das Gesetz für verbindlich achteten (Phil. IX, 14), den Sabbat (Phil. IX, 16) und die Beschneidung (Phil. IX, 14, vgl. dagegen Ritschl a. a. O. S. 591; an der Richtigkeit der Angabe ist aber wohl nicht zu zweifeln) festhielten. Dagegen verwarfen sie die Opfer, 45 wie sich das sicher aus Epiph. XIX, 3 ergiebt, wo auch eine darauf bezügliche Stelle des Buches mitgeteilt wird (vgl. Uhlhorn, Die Homilien u. s. w. S. 396 — auch die Worte des Epiphanius XIX, 1, wo er von Elxai sagt „*κατὰ νόμον δὲ μὴ πολιτευόμενος*“, gehen darauf). Das hatte eine Kritik des AT zur Folge, von dem sie einzelne Teile verwarfen (Epiph. XVIII, 1, Origenes a. a. O.: „*ἀθετεῖ τινα ἀπὸ πάσης γραφῆς*“). 50 Auch vom NT nahmen sie vieles nicht auf, namentlich die Paulinischen Briefe (Origenes a. a. O.). Die Christologie ist noch sehr schwankend. Christus scheint einerseits als Engel aufgefaßt zu sein, andererseits lehrten sie eine öftere, fortlaufende Inkarnation Christi, obwohl, wenn hier nicht ein Irrtum obwaltet, daneben die Geburt aus der Jungfrau festgehalten wurde (vgl. Phil. X, 29: „*Τὸν Χριστὸν ἄνθρωπον κοινῶς πᾶσι γεγονέναι· τοῦτον δὲ οὐ νῦν πρώτως ἐκ παρθένου γεγεννῆσθαι, ἀλλὰ καὶ πρότερον καὶ αὖθις πολλάκις γεννηθέντα καὶ γεννώμενον*“ — Epiph. XXX, 3 und LIII, 1). Das Vermittelungsglied zwischen beiden Anschauungen scheint die Auffassung Christi als *μέγας βασιλεύς* (Epiph. XIX, 3; Phil. IX, 15) zu sein. Was die Sitte anlangt, so ist von den Waschungen schon geredet. Die Taufe schwankt zwischen einmaliger Taufe 60

und öfter wiederholten Waschungen, weshalb auch die Beschneidung daneben bestehen kann. Das Abendmahl feierten sie mit Brot nnd Salz; Fleischgenuß verwarfen sie (Epiph. XIX, 3, vgl. XXX, 15); die Ehe ward hochgehalten (XIX, 1). Verleugnung in Verfolgungen galt als erlaubt (Origenes a. a. O.; Epiph. XIX, 1). Das Gebet, welches Epiphanius (XIX, 4) mitteilt, ist der Hauptsache nach sehr unverständlich.

Soviel ist klar, daß das Lehrsystem des Elxaibuches in den wesentlichsten Punkten (die Verbindlichkeit des Gesetzes, die Stellung zum AT., die Verwerfung der Opfer, der wiederkehrende Adam=Christus) mit dem der aus synkretistisch-judenchristlichen Kreisen hervorgegangenen Clementinischen Homilien übereinstimmt. Aber es zeigen sich doch auch erhebliche Abweichungen. Das heidnische und jüdische Element ist in den letzteren zurückgetreten, das christliche erstarkt. Die im Elxaibuch vorgetragene neue Offenbarung einer Sündenvergebung auf Grund der wiederholten Taufe spielt keine Rolle mehr, die dort neben der Taufe festgehaltene Beschneidung ist fallen gelassen, die Taufe hat nicht mehr den Charakter einer oft wiederholten Heilwaschung. Das alles zeigt, daß wir in dem Elxaibuch die ältere, in den Homilien die jüngere Gestalt des Lehrsystems vor uns haben.

Eine eigentümliche Ansicht hat Ritschl (Altkathol. K. S. 204 ff. 234 ff.) aufgestellt. Indem er die neue Sündenvergebung für den eigentlichen Kern des Elxaibuches hält, weist er den Elkesaiten eine ähnliche Stellung gegenüber den Judenchristen an, wie sie die Montanisten zur katholischen Kirche einnehmen. Wie diese will auch das Elxaibuch eine neue Offenbarung disziplinarischen Inhalts zur Geltung bringen, nur in genau umgekehrter Richtung, denn während die Montanisten die Disziplin schärfen, machen sie die Elkesaiten laxer. Weiteren Anklang hat diese Ansicht nicht gefunden. Übrigens ist es doch recht fraglich, ab man von den Elkesaiten als einer abgeschlossenen Sekte reden darf. Sicher darf man sie nicht, wie noch Gieseler gethan hat (KG I, 1 S. 134. 279), mit den Ebioniten identificieren. Wahrscheinlich haben wir es nur mit einer durch alle Parteien des sich zersetzenden Judenchristentums (Ebioniten, Ossener, Sampsäer bei Epiphanius) sich hinziehenden Fraktion zu thun. Die nach höherer Erkenntnis strebenden Judenchristen sammelten sich um das Elxaibuch und suchten, freilich ohne Erfolg, durch dasselbe in weiteren Kreisen der Kirche Eingang zu finden. Auch der Vorstoß des Alcibiades von Apamea nach Rom wird erfolglos geblieben sein. Mitgewirkt hat dagegen dieses synkretistisch-gnostische Judentum bei der Entstehung des Islam. **G. Uhlhorn** D.

Eller, E., s. Ronsdorfer Sekte.

Elohim, hebr. אֱלֹהִים, ist die im AT geläufigste Bezeichnung für Gott, und zwar sowohl für die heidnischen Götter als für den einen wahren Gott, dessen Eigenname יהוה ist. Als Bezeichnung des einen Gottes führt das Wort auch gern, aber durchaus nicht immer, den Artikel הָאֱלֹהִים. Neben אלהים bestehen als nächstverwandte Gottesbezeichnungen der (nur selten und in dichterischen Stellen vorkommende) Singular zu אלהים in der Form אֱלוֹהַּ oder אֱלֹהַּ, sowie die kurze häufige Gottesbezeichnung אֵל. Die Frage nach der Ableitung und Bedeutung von אלהים muß notwendig auch diese verwandten Bezeichnungen ins Auge fassen.

Lange Zeit galt als die den meisten Beifall verdienende Ableitung von אלהים diejenige von Fleischer (in Delitzschs Genesis 1872, S. 57 f.), der sich mit Frz. Delitzsch selbst viele Kenner des ATs anschlossen. Sie leitete die Gottesbezeichnung ab von einem im Hebräischen nicht vorkommenden, wohl aber im Arabischen sich findenden Stamm אלה, der von dem beim Herannahen des Gewitters scheu sich an das Muttertier anschließenden Kamelsjungen gebraucht wird und demgemäß überhaupt „außer Fassung geraten, bestürzt sein, sich fürchten" bedeutet (so Delitzsch in der 2. Aufl. dieser Encyklop.). Die Deutung hat den scheinbaren Vorteil, daß sich die Pluralform אלהים bei ihr sehr leicht aus der Singularform אֱלֹהַּ ableiten läßt; sie leidet hingegen an dem Nachteil, daß die andere Gottesbezeichnung אל in einer Wurzel אלה unmöglich unterzubringen ist, die Etymologie somit genötigt wäre, neben אלה noch einen zweiten auf den Begriff „Gott" führenden Verbalbegriff anzunehmen. Außerdem aber läßt sich (gegen Fleischer a. a. O.) mit Grund behaupten, daß das arabische אלה im Sinn von „verehren" erst eine sekundäre (denominative) Bildung aus אלה „Gott" ist und mit jenem אלה (ולה) „scheu, verwirrt sein" ursprünglich nichts zu thun hat (s. Dillmann, Alttest. Theol. 1895, S. 210).

Aus allen diesen Gründen wird man besser thun, von dieser Ableitung endgiltig abzusehen. Zugleich wird man, sollte sich eine Etymologie finden, bei der אל und אלהים

aus einer und derselben Wurzel abgeleitet werden können, dieser den Vorzug geben müssen. Versuche dieser Art sind mehrfach gemacht worden. Bei ihnen allen wird man der Natur der Sache nach zunächst die Ableitung des einfacheren Grundwortes אֵל suchen, und von ihm aus erst das Verständnis von אלהים und אֱלֹהַּ zu gewinnen trachten. — 1. In erster Linie ist zu nennen die heute noch z. B. von H. Schultz (Alttestam. Theologie[5] 405 Anm. 10) vorgetragene Ansicht, nach welcher אֵל vom Verbalstamm אול „stark sein“ abzuleiten wäre. El bedeutete demnach „der Starke, Mächtige“ und wäre zu fassen als ein verbales Nomen wie גֵּר Fremdling von גּוּר, מֵת Toter von מוּת. Ihr haben noch Fleischer und Delitzsch gehuldigt. Allein schon aus dem Hebräischen selbst lassen sich schwerwiegende Bedenken gegen sie geltend machen (vgl. de Lagarde, Orient. II. 3. 9; Mitteil. I, 94; II, 27; Dillmann, Alttest. Theol. 210), sowohl was die Bedeutung der Nomina dieser Bildung, als besonders was die ursprüngliche Quantität des e von El anlangt (vgl. die Komposita wie אֱלִימֶלֶךְ). Noch mehr, und in entscheidender Weise tritt dies auf Grund des Assyrischen zu Tage, nach welchem jeder Zweifel an der Kürze des ĭ von Ilu = hebr. El ausgeschlossen ist. 2. Mit dieser Thatsache verträgt sich dann auch nicht die von Theod. Nöldeke (Monatsber. d. Berl. Akad. d. Wiss. 1880 S. 760 ff.; Sitzungsber. 1882 S. 1175 ff.) gegebene Ableitung. Nach ihr soll אֵל von einem Verbalstamm אול (איל) in der Bedeutung „vorne sein“ abstammen, Gott demnach eigentlich der „Vordere“, der Führer und „Herzog“ sein (vgl. אַיִל der Widder, der der Herde voranschreitet; אולם = אילם Vorhalle, sowie eine Reihe assyr. Wörter). So ansprechend diese Deutung sein mag: da sie langen ē-laut in El zur notwendigen Voraussetzung hat, so kann sie dem heutigen Stande unseres Wissens nicht mehr genügen. 3. Auf neue Weise hat daher de Lagarde gesucht der Schwierigkeit zu begegnen. Die Kürze des Vokals in El anerkennend suchte er (s. o. und Gött. gel. Nachr. 1882 S. 178 ff.; Übersicht über die Nominalbildung 170) das Wort von dem Stamm אלה (אלי) abzuleiten, demselben, welchem — unmittelbar, oder vielleicht eher mittelbar, indem zu dem bilitteralen אל ein trilitteraler Verbalstamm אלה gesucht und geschaffen wird — die bekannte Präposition אֶל־ „zu hin“ angehört. El = Gott würde nach de Lagardes schöner und geistvoller Deutung dann bezeichnen, „der das Ziel aller Menschensehnsucht und alles Menschenstrebens ist“. Seine Deutung hat neuestens noch eine scheinbare Stütze erhalten durch G. Kerber, israel. Eigennamen (1897) S. 83, der auf die allerdings richtige und wohl manchem schon aufgefallene Thatsache hinweist, daß im Assyrischen das Ideogramm für ilu = Gott zugleich den Silbenwert „an“ hat, welcher als ana Präposition ist und „zu hin“ bedeutet; wozu noch kommt, daß Anû den Himmelsgott bezeichnet. Auch ihm ist deshalb El — Ilu das (himmlische) Wesen, zu dem der Mensch, wenn er Hilfe braucht, sich wendet. — Allein was die assyrischen Beweisgründe anlangt, so mag zugegeben werden, daß mancher in Assur und Babel Anû und ana in derartige Verbindung gebracht hat. Man dürfte sich nicht einmal wundern, wenn sich selbst noch einmal in irgend einem Texte geradezu eine derartige Erklärung von Ilu Gott fände. Trotzdem würde sie nicht mehr beweisen, als daß die assyrischen Priester sich wie alle Priester auf etymologische Spekulationen verstanden. Seitdem wir wissen, daß die assyrisch-babylonische Schrift kein ursprünglich semitisches Erzeugnis ist, kann es aber lediglich als Zufall gelten, daß Anû „Himmelsgott“ und ana „zu hin“ auf dieselbe Weise geschrieben werden. Wer will sagen, was Anû eigentlich bedeutet? So lange diese Frage nicht beantwortet ist, geht es nicht an, an Anû etymologische Theorien zu knüpfen, de Lagardes Theorie bleibt somit nach wie vor auf sich selbst gestellt. Und da lassen sich ernste Bedenken gegen sie nicht verschweigen (s. auch Bäthgen, Beitr. z. sem. Rel. Gesch. 272 ff.). „Das, wohin man blickt“, oder „wohin man sich wendet“, oder gar „das Ziel aller Menschensehnsucht“ sind viel zu abgezogene Vorstellungen, als daß sie den ursprünglichen, ersten Eindruck der Gottheit bei irgend einem Volke darstellen könnten. Es sind Begriffe, nicht aber originale Vorstellungen. Und ist dies die Bedeutung von אל, so ist das Wort überhaupt keine ursprüngliche Gottesbezeichnung der Semiten, sondern ein junger theologischer Begriff, ein künstliches Theologem — was aber thatsächlich allem sonstigen Befunde über אל, vor allem seinem gemeinsemitischen Charakter widerspricht. Es kommt dazu, daß gewisse Wörter und Redensarten wie אָלָה, אֵלוֹן und יֶשׁ־לְאֵל יָדִי bei dieser Erklärung von אל nur schwer und auf Umwegen in Zusammenhang mit אל zu bringen sind. 4. Man kann sich daher allen Ernstes fragen, ob es nicht richtiger sei, auf die Etymologie des Wortes überhaupt zu verzichten, in dem Bewußtsein, daß das Zustandekommen der Gottesvorstellung bei einem für die Geschichte der Religionen so wichtigen Völkerkreis, wie der semitische ist, ein Vorgang sei, dem wir, so wie die Dinge liegen, doch nicht hoffen können mit Hilfe sprachlicher Erörterungen endgiltig auf die Spur

zu kommen. Und gelingt es nicht, wirkliches und über jeden Zweifel erhabenes Licht in das den Begriff umgebende Dunkel zu bringen, so ist bei der Tragweite des Gegenstandes der Schade, den zweifelhafte und nur gemutmaßte Theorien stiften können, nicht zu unterschätzen. Die Berufung auf irgend eine Autorität unter den Sprachkennern veranlaßt nur zu leicht den Darsteller der Religionsgeschichte oder Religionsphilosophie, eine der Etymologien als die richtige anzusehen und weiterzutragen und auf sie weittragende geschichtliche oder philosophische Theorien über Entwicklungsgang und Begriff der Gottheit aufzubauen. Wenn denn nach der Zurückweisung einer Reihe von Annahmen noch ein Versuch gemacht wird, אל abzuleiten, so geschieht es mit dem vollen Vorbehalt, daß es sich dabei nur um einen höheren Grad der Wahrscheinlichkeit handeln kann, der dieser den bisherigen (unseres Erachtens entschieden unrichtigen) Ableitungen gegenüber zukommt. Man wird nicht leugnen können, daß der Begriff der „Macht" oder des „Mächtigen" einen Inhalt hat, der einerseits sich mit dem deckt, was wir als eines der wesentlichen Merkmale im Begriff der „Gottheit" ansehen, und andererseits konkret genug ist, um einer so alten und ursprünglichen Wurzel wie אל als Unterlage dienen zu können. Ist es möglich, das der Ableitung von איל stark sein im Wege stehende Hindernis zu beseitigen, so darf die hierauf gegründete Etymologie zum voraus die höchste innere Wahrscheinlichkeit in Anspruch nehmen. Diesen Weg ist Dillmann gegangen (Kommentar zu Gen 1, 1; Alttest. Theol. 210). Er deutet אל als „Macht", leitet es aber nicht von איל ab, sondern von einem ihm gleichbedeutenden אלה „stark, mächtig sein". Vgl. schon Ewald, Lehrb. d. hebr. Spr. § 146[d]. Dieser Erklärung kommt der Umstand zu gute, daß אל in der Bedeutung „Macht" zweifellos gesichert ist in der Redensart יֵשׁ לְאֵל יָדִי = es liegt in der Macht meiner Hand, ich kann; sowie auch, daß jene von den Kanaanitern und Hebräern vielfach in nähere Verbindung zur Gottheit gebrachten imponierenden Bäume, welche die hebräische Sprache אֵלָה und אַלּוֹן (אֵלוֹן; vgl. auch אֵיל, אֵילִים in diesem Sinn) nennt (Eichen, Terebinthen), doch wohl am ehesten auf den Begriff des Starken, Kraftvollen zurückzuführen sind.

Ist somit für אֵל wenigstens diejenige Ableitung gewonnen, welche die größte Wahrscheinlichkeit für sich in Anspruch nehmen kann, so ist die Frage, in welchem Verhältnis אֱלוֹהַּ und אֱלֹהִים zu אֵל stehen. Man ist heute fast so gut wie einig darüber, daß אלהים (wohl ursprünglich אֵלְהִים) ein alter Pluralis zu אל ist, gebildet nach der Analogie von Formen, wie אֲמָהוֹת oder aram. שְׁמָהָן, אֲבָהָן oder אֲבָהָת. Der Plural אלהים bedeutet dann „Mächte", und die im AT vereinzelt vorkommende Form אֱלוֹהַּ ist in diesem Fall nicht etwa die Grundlage jenes Plurnlis, sondern lediglich nachträglich aus ihm abgeleitet; vgl. hierzu bes. E. Nestle in Theol. Stud. a. Württb. 1882 S. 243 ff.

Schicken wir uns nun an, die Frage zu beantworten: welches die Bedeutung dieser Pluralform אלהים sei — ob der Pluralis numerischen Charakter habe und somit ursprünglich lediglich eine Mehrheit von Gottwesen im Sinne hatte oder nicht —: so gilt es auch bei diesem Gegenstand wohl mehr als bei manchem anderen sich der Grenzen unseres wirklichen Wissens streng bewußt zu bleiben. Eine sichere Kenntnis über den Charakter des Pluralis Elohim können wir zunächst nur innerhalb des ATs selbst erwarten, und auch hier ist an mehreren Stellen der Text nicht über jeden Zweifel erhaben (s. bes. Strack, Genes. S. 68). Sieht man von den Fällen ab, wo Elohim lediglich als numerischer Pluralis gedacht sein kann, weil es eine Mehrheit (heidnischer) Götter bezeichnet, so bleibt noch eine große, und zwar die weit überwiegende Anzahl von Stellen des ATs, in denen Elohim nur den Gott Israels im Sinne haben kann. In ihnen ist es, dem israelitischen Gottesbewußtsein entsprechend, die Regel, daß Elohim, wo es Subjekt ist, und selbst wo es ein Attribut bei sich hat, den Singularis des Prädikats bzw. Attributs mit sich führt: וַיֹּאמֶר א׳, א׳ חַי u. dgl. Aber es fehlt neben dieser Regel doch durchaus nicht an Fällen, in denen das Umgekehrte stattfindet, so daß א׳ sowohl das Attribut als das verbale Prädikat im Pluralis mit sich führt, z. B. א׳ קְדֹשִׁים הוּא (Jos 24, 19), הוּא א׳ חַיִּים (Jer 10, 10 vgl. Dt 5, 23; 1 Sa 17, 26. 36), יֵשׁ א׳ שֹׁפְטִים בָּאָרֶץ (Ps 58, 12); [oder אֵלֶּה אֱלֹהֶיךָ אֲשֶׁר הֶעֱלוּךָ Ex 32, 4. 8, א׳ אשר יֵלְכוּ Ex 32, 1. 23] כאשר הִתְעוּ אלהים Gen 20, 13, שָׁם נִגְלוּ אֵלָיו א׳ Gen 35, 7; vgl. 31, 53.

Wie erklärt sich diese eigentümliche Erscheinung? Die Erklärung scheint auf der Hand zu liegen, daß wir hier den in wenigen Stellen stehen gebliebenen Rest einer vorzeiten allgemeinen Redeweise vor uns haben und somit den deutlichen Beweis eines altisraelitischen Polytheismus (Baudissin Studien z. sem. Rel. Gesch. I, 55 f.; Meyer, Gesch. d. Alt. I, 376). Diese Erklärung scheint um so zusagender zu sein, als wir auch sonst im AT Beispiele davon namhaft machen können, daß alte Religionsanschauungen oder

Kultusbräuche nur in einzelnen Stellen noch stehen geblieben, sonst aber verschollen sind. — Allein hier ist zunächst zu bedenken, daß diese Redeweise sich auch noch in relativ später Zeit findet, in der von einem Polytheismus unter allen Umständen keine Rede mehr sein kann. Sodann aber spricht gegen jene Erklärung entscheidend der Umstand, daß die hebräische Sprache des AT Analogien der Pluralbildung Elohim darbietet, die jene Erklärung ausschließen. Natürlich müssen sie in erster Linie zur Deutung der Pluralform Elohim herangezogen werden, und im Grunde ist durch sie die Frage sofort entschieden.

Hierher gehören nicht allein Pluralbildungen wie קְדֹשִׁים der Heilige (= Jahve) Hos 12, 1; Spr 9, 10. 30, 3 oder עֶלְיוֹנִין der Höchste Da 7, 18, vielleicht auch תְּרָפִים 1 Sa 19, 13. 16 (wo nur von Einem Gottesbild die Rede ist), sondern besonders Bildungen wie אֲדֹנִים Herr (vgl. Jes 19, 4 אדנים קָשֶׁה ein harter Herr), בְּעָלִים Herr (z. B. Jes 1, 3), die gebraucht werden, auch wo es sich nur um Eine Person handelt. Können die erstgenannten Beispiele allenfalls auf den Einfluß des Pluralis Elohim zurückgeführt werden, so lassen die andern keine andere Deutung zu, als daß in ihnen der Pluralis die eine Menge von Einzelerscheinungen gleicher Art zusammenfassende Abstraktion bedeutet. Der Hebräer bezeichnet das Alter, die Jugend (זְקֵנִים, נְעוּרִים) als die Gesamtheit der Alten oder Jungen, ebenso die „Herrschaft" als die Gesamtheit der Herren bezw. der Eigenschaften und Kräfte, die zu einem Herrn gehören, und dem entsprechend ist Elohim die „Gottheit" als die Zusammenfassung der überirdischen Kräfte in einem Wesen. Was wir mit dem abstrakten Femininum: Herrschaft, Gottheit meinen, bezeichnet der Hebräer durch den Pluralis der Abstraktion (Nöldeke ZdmG 1888, 476; Gesen.-Kautzsch[26] 393).

Daß er in dem Pluralis das Bewußtsein der Einheit zu bewahren weiß, drückt er durch den Singular des Attributs oder Prädikates aus. Wenn je und dann Ausnahmen von diesem Grundsatz begegnen, so sind sie in der That Ausnahmen, nicht Reste alter Regel. Sie rühren daher, daß an Stelle der logisch-korrekten die grammatisch-korrekte Redeweise gewählt ist, nach welcher das Attribut oder Prädikat dem Nomen bzw. Subjekt zu folgen hat. Während nämlich der Singular des Prädikats oder Attributs beim Pluralis des Subjekts bzw. Nomens für monotheistische Anschauung absolut beweisend ist, so ist umgekehrt der Plural des Prädikats und Attributs beim Plural Elohim durchaus nicht in demselben Maße für Polytheismus beweisend. Denn jener konnte nur durch einen Entschluß zu bewußter Abweichung von der grammatischen Regel gewählt werden, dieser konnte sich leicht in lebendiger Rede (nach der Analogie des allgemeinen Sprachgebrauchs) einschleichen, auch wenn der Redende Gott einheitlich dachte.

Soweit kommen wir innerhalb des AT. Immerhin könnte nun zwar zugegeben werden, daß es sich im AT selbst so verhalte, aber zugleich gefordert werden, daß wir über dasselbe zurückgreifend die Grundbedeutung des Pluralis Elohim zu bestimmen suchen. Allein hierfür fehlen uns die Hilfsmittel. Die Analogie des Phönizischen, das ja wohl auch den Pluralis אלם für Eine Gottheit (auch אלנם) besitzt (vgl. G. Hoffmann in GgA 36 [1888/89] S. 17 f.), kann uns hier wenig nützen, da keine phönizische Urkunde über das Zeitalter des AT hinaufreicht. Es bleibt somit zwar die Möglichkeit, daß der Plural Elohim einst in der Urzeit aus der Erfahrung von mehreren göttlichen Wesen geflossen ist (vgl. W. Rob. Smith, Relig. of Semites 426 [²445], Kerber, Eigennamen 84), aber mehr als die abstrakte Möglichkeit läßt sich sprachgeschichtlich keinesfalls erhärten. Ebensogut wie von der Erfahrung vieler Einzelwesen kann der abstrakte Pluralis auch von der Erfahrung vieler Kräfte und Offenbarungsweisen des Einen Wesens abgenommen sein. Ja das Letztere ist sogar durch die Analogie von אדנים und בעלים, die wohl immer nur Einen Herrn bezeichneten, erheblich wahrscheinlicher gemacht. Denn aus Jes 1, 3 wird niemand schließen wollen, daß in ältester Zeit Ochs und Esel Gemeingut einer Mehrheit von Besitzern gewesen seien. **R. Kittel** (Dez. 1897).

Elsaß-Lothringen, kirchlich-statistisch. — Statistische Mitteilungen von Elsaß-Lothringen; Staatshaushaltsvoranschlag f. 1898; Statist. Mitteilungen aus den deutschen evangel. Landeskirchen, Stuttg. 1880 ff.

Weniger als die meisten anderen Verhältnisse in Elsaß-Lothringen wurden die kirchlichen durch den Übergang des Landes an Deutschland infolge der Stipulationen des Frankfurter Friedens von 1871 berührt. Alle wesentlichen gesetzlichen Bestimmungen über die Kultusangelegenheiten, wie sie sich seit dem Konkordat des Jahres X der französischen Republik und durch die daraufhin erfolgten Gesetze des 18. Germinal X, die sog. Organischen Artikel, entwickelt und festgestellt hatten, haben ihre Geltung behalten.

Weitaus überwiegt die katholische Bevölkerung, wie sich dies aus den Territorialverhältnissen des Landes im 16. Jahrh. zur Genüge erklärt, wo das Haus Österreich, die Herzoge von Lothringen und die Bischöfe von Straßburg bei weitem die größten Gebiete des Elsasses und Lothringens besaßen, um nicht von kleineren Dynasten zu reden, welche
5 ebenso wie jene den alten Glauben in ihren Besitztümern aufrecht erhielten. Dagegen wurde die Reformation eingeführt in der freien Reichsstadt Straßburg und ihren Herrschaften, in den Städten Kolmar, Mühlhausen, Weißenburg und Münster, in den Grafschaften Hanau-Lichtenberg, Nassau-Saarwerden (Deutsch-Lothringen), Horburg und der Herrschaft Reichenweier (unter Württemberg stehend), Lützelstein, in den Herrschaften von
10 Rappoltstein, Oberbronn, Niederbronn, Finstingen, Aßweiler und Fleckenstein, in den Gebieten, die zu Kurpfalz und zu Baden gehörten, und in den Ländereien der reichsunmittelbaren Ritterschaft des Nieder-Elsasses. Manches jedoch ging später wieder verloren durch die Dragonaden und Jesuiten Ludwigs XIV. So beträgt (1895) bei einer Gesamtzahl von 1650986 Einwohnern in dem 14509 qkm umfassenden Reichslande die Zahl der
15 Katholiken 1256791 und die der Evangelischen 356458, wozu noch 4367 andere Christen (Mennoniten, Baptisten, 2c.) kommen, sodann 32859 Israeliten. Die meisten Protestanten befinden sich im Bezirk Unter-Elsaß, wo auch die Israeliten am zahlreichsten sind.

Die Kirche augsburgischer Konfession steht noch auf dem Grunde der früheren
20 französischen Konstituierung durch das organische Gesetz vom 18. Germ. X und durch das nach dem Napoleonischen Staatsstreiche hinzugekommene Dekret vom 26. März 1852. Hiernach ist an der Spitze einer jeden Pfarrgemeinde (es sind deren 198) mit ihren Annexen oder Filialen (146) ein Presbyterialrat unter dem Vorsitze des oder eines der Pfarrer. Die Zahl der Mitglieder (5—7) richtet sich nach derjenigen der Gemeindeglieder, welche sämtlich
25 an deren Wahl teilzunehmen berechtigt sind. Die Amtsdauer beträgt 6 Jahre; alle drei Jahre tritt die Hälfte aus, kann aber wieder gewählt werden. Sie sind überhaupt mit der Verwaltung der geistigen und materiellen Interessen der Gemeinde betraut. Alle ihre Akten und Beschlüsse bedürfen aber der Prüfung und Gutheißung des Konsistoriums als der zunächst über ihnen stehenden Kirchenbehörde. Jeder Konsistorialbezirk umfaßt nach
30 dem Wortlaut des Gesetzes einen Sprengel von 6000 Seelen protestantischen Bekenntnisses, was aber beinahe nirgends genau eingehalten ist. Manche enthalten eine viel größere, manche eine geringere Bevölkerung. Auch die Zahl der ein Konsistorium bildenden Gemeinden ist sehr verschieden, von 1 bis 9; denn in einigen Stadtgemeinden fällt der Bezirk des Konsistoriums mit dem der Gemeinde zusammen. Die Gesamtheit der
35 Konsistorien in Elsaß-Lothringen beläuft sich auf 38. Die Zusammensetzung eines jeden ist ziemlich kompliziert. Sie bestehen nämlich 1. aus den Pfarrern des Bezirks, 2. aus den Presbyterialmitgliedern des Hauptortes, 3. aus ebenso vielen von den anderen Gemeinden zugewählten Mitgliedern und 4. aus Delegierten der Presbyterialräte dieser Gemeinden. Auch diese Körperschaften werden alle 3 Jahre zur Hälfte erneuert. Einer der
40 Pfarrer wird zum Vorsitzenden gewählt. Diesem Aufwande in der Zusammensetzung der Konsistorien entspricht keineswegs die Wichtigkeit ihrer Funktionen. Es sind so ziemlich die nämlichen als die der Presbyterien: Aufrechthaltung der Disziplin, Sorge für die Ordnung des Gottesdienstes und endlich Verwaltung der Kirchengüter in höherer Instanz. Diese 38 Konsistorien sind in sieben Inspektionen geteilt, an deren Spitze je ein geistlicher
45 und zwei weltliche Inspektoren stehen. Für diese Inspektionen werden durch das Gesetz Inspektionsversammlungen vorgeschrieben, zusammengesetzt aus sämtlichen Geistlichen und aus einer gleichen Anzahl von Laiendelegierten der Konsistorien des Sprengels. Es sind diese Versammlungen aber bloße Wahlkörper, welche vorkommenden Falles berufen werden, um einen abgehenden Laieninspektor zu ersetzen und bei dem Abgange des geistlichen In-
50 spektors Vorschläge zur Wiederbesetzung seiner Stelle zu machen. Doch ist letzteres kein gesetzlich ihnen zustehendes, sondern nur ein durch Herkommen ihnen eingeräumtes Recht; denn das Dekret von 1852 übertrug die Ernennung der geistlichen Inspektoren der Regierung und räumt nur dem Direktorium dabei ein Vorschlagsrecht ein. Außerdem haben die Inspektionsversammlungen alle 3 Jahre zusammenzutreten, um ein Mitglied in das
55 Oberkonsistorium zu wählen. — An der Spitze der ganzen Kirche augsb. Konf. im Reichslande befindet sich nämlich ein Direktorium als ständige Behörde und ein jährlich sich versammelndes Ober-Konsistorium, ersteres zur Führung der obersten Verwaltung, letzteres zur Oberaufsicht und zur Handhabung der legislativen Gewalt. Vier Laienmitglieder und einer der geistlichen Inspektoren bilden das Direktorium. Drei derselben, der Präsident,
60 der zugleich auch den Vorsitz im Ober-Konsistorium führt, eines der anderen Laienmit-

glieder und der Inspektor werden durch die Regierung ernannt; nur die beiden übrigen Laienmitglieder werden durch das Ober-Konsistorium aus seiner eigenen Mitte gewählt. Ein Generalsekretär, dessen Ernennung von dem Direktorium selbst ausgeht, wohnt den Sitzungen desselben bei und steht an der Spitze der die Ausfertigung der laufenden Geschäfte und das Rechnungswesen besorgenden Kanzlei. Alle Beratungen und Beschlüsse 5 und Verwaltungsakte der Presbyterien und der Konsistorien unterliegen der Prüfung und Genehmigung des Direktoriums. Es hat die Oberaufsicht über das gesamte protestantische Kirchengut. Es ist die vermittelnde Behörde zwischen der Kirche und der Regierung. Es ernennt alle Geistlichen und unterbreitet deren Ernennung oder Versetzung der kaiserlichen Bestätigung. Im Jahre 1872 trat in dieser Befugnis, nach langem Drängen der öffent- 10 lichen Stimme, eine gewisse Beschränkung ein, als das Oberkonsistorium beschloß, daß die Presbyterialräte befragt werden und sodann die Konsistorien ihr Gutachten abgeben sollten. Auch die Lehrer des protest. Gymnasiums werden, vorbehaltlich der Genehmigung des Oberpräsidenten von Elsaß-Lothringen, durch das Direktorium auf den Vorschlag des St. Thomaskapitels ernannt. Ferner hat es das Vorschlagsrecht zur Ernennung der Inspek- 15 toren. Es erteilt die venia concionandi und giebt die Ermächtigung zur Ordination der Kandidaten des Predigtamtes. Es übt die Oberaufsicht über die Verwaltung des Kapitels des St. Thomasstifts. Endlich liegt ihm die Vollziehung der Beschlüsse des Oberkonsistoriums ob. Die Zahl der ihm unterstellten Pfarrer augsb. Konf. beläuft sich auf 225 (182 und 3 Pfarradjunkte im U.-Elsaß, 30 im O.-Elsaß und 10 in Lothringen), 20 außerdem noch 2 Gefängnisgeistliche, 4 Freiprediger und 30 Pfarrverweser und Vikare. Die Pfarrer sind in Bezug auf ihren Gehalt in 3 Klassen unterschieden. Es beziehen die Pfarrer I. Klasse 2560 Mk. (dazu nach 12 Dienstjahren 140 Mk., nach 24 Dienstjahren 280 Mk. Zulage), jene der II. Kl. 2240 Mk. (bezw. nach 12 Dienstj. 160 Mk., nach 24 Jahren 320 Mk. Zulage), endlich die der III. Kl. 2000 Mk. mit 160, 300, 420 Mk. 25 Zulage nach 12, 24, 36 Dienstjahren. — Die oberste kirchliche Behörde augsb. Konf., das Oberkonsistorium, besteht aus 24 Mitgliedern: dem Präsidenten des Direktoriums als Vorsitzenden, dem durch die Regierung ernannten weltlichen Mitgliede des Direktoriums, den 7 geistlichen Inspektoren, einem Delegierten des St. Thomaskapitels und zwei Laienabgeordneten einer jeden der 7 Inspektionen. Die Hälfte dieser letzteren tritt alle 3 Jahre 30 aus. Der Generalsekretär des Direktoriums versieht die Funktionen eines Sekretärs bei den Versammlungen dieser Körperschaft, welche jährlich einmal zu ordentlicher Session zusammenkommt, ausnahmsweise aber auch zu außerordentlicher Sitzung berufen werden kann. Die zu behandelnden Gegenstände werden vorher unter Genehmigung des Oberpräsidenten von Elsaß-Lothringen festgestellt. Die Beratungen können nur im Beisein eines 35 Regierungsabgeordneten stattfinden. Auch ist die Dauer der Session durch das Gesetz auf sechs Tage beschränkt; erheischt das Bedürfnis eine längere Dauer, so muß die Ermächtigung dazu von dem Oberpräsidenten eingeholt werden. Die Befugnisse der Versammlung erstrecken sich, außer der Anhörung und Prüfung eines Rechenschaftsberichtes des Präsidenten des Direktoriums über die Jahresthätigkeit dieser Behörde, überhaupt auf die Aufrecht- 40 haltung der Rechte und der Ordnung der Kirche, die Lösung aller Fragen, welche über deren Verwaltung und deren Bedürfnisse sich darbieten können, auf die Beschließung von Maßnahmen, welche das Wohl der Kirche erfordern mag, die Genehmigung von Vorschriften über gottesdienstliche Ordnung, Agenden, Liturgien, Katechismen und Lehrbücher und endlich die Prüfung und die Oberaufsicht über die Thätigkeit aller bestehenden kirch- 45 lichen Verwaltungsbehörden. Alle Beschlüsse bedürfen aber zu ihrer Rechtskräftigkeit der Gutheißung der Regierung. Die bedeutendsten von den der Kirche augsb. Konf. eignenden Stiftungen sind die, welche der Verwaltung des Kapitels des St. Thomasstiftes unterstellt sind und teils kirchlichen, teils Unterrichtszwecken dienen. Die wichtigsten sind wohl die letzteren. Gemischter Natur ist die Stiftung von St. Thomas selbst, indem ihr sowohl 50 der Unterhalt mehrerer Kirchen als auch die Bestreitung der Mittel zur Unterhaltung der theologischen Fakultät obliegt. Mit ihr ist sodann das protest. Gymnasium und das theol. Studienstift von St. Wilhelm verbunden, in welch letzterem die Mehrzahl der Studierenden der Theologie Unterkunft finden. Unter derselben Verwaltung steht aber auch noch eine Anzahl von verschiedenen anderen Stipendienstiftungen. Der durch das Gesetz 55 vom 29. November 1873 neu geordneten Verfassung des St. Thomaskapitels zufolge besteht dasselbe aus 11 Mitgliedern: dem Präsidenten des Direktoriums, den drei ältesten Pfarrern dreier von Alters her mit dem Thomasstift verbundenen Kirchen zu Straßburg, den zwei ältesten Professoren der theologischen, dem ältesten prot. ordentlichen Professor der juristischen, sowie dem der philosophischen Fakultät, zwei auf Vorschlag des Kapitels 60

von dem Direktorium frei ernannten Stiftsherren und endlich einem solchen, den der Oberpräsident von Elsaß-Lothringen ernennt.

Die Organisation der reformierten Kirche im Reichslande ist ihrer Grundlage nach ungefähr die nämliche, wie die der Kirche augsb. Konf. Ihre Gemeinden stehen unter der Leitung und Verwaltung von ähnlich zusammengesetzten und mit denselben Befugnissen ausgestatteten Presbyterialräten und Konsistorien. Nur fehlt letzteren unter einander das Band äußerer, administrativer Einheit, da die durch das Gesetz vom 18. Germinal X vorgesehenen, über ihnen stehenden Synoden in Elsaß-Lothringen nie ins Leben getreten sind. Es sind im ganzen 31 Gemeinden mit 57 Filialen unter 5 Konsistorien. Die Gesamtheit der Pfarrer beträgt 42; zwei Konsistorien im Unter-Elsaß zählen zusammen 19 Pfarrer, zwei im Ober-Elsaß 14 Pfarrer und das Konsistorium von Metz 9 Pfarrer. Außerdem giebt es noch 9 Anstalts- und Militärpfarrer.

Die Leistung des Staates für die evangelische Kirche, zumeist für die lutherische, beträgt über 710 000 Mk., und zwar a) 569 700 Mk. Besoldungen; b) 93 500 Mk. andere persönliche Ausgaben; c) 47 500 Mk. sächliche Ausgaben. Zu a) 1. Für das Direktorium der Kirche Augsb. Konfession in Straßburg 25 640 Mk. (davon der Präsident 6400 Mk., wozu von den „andern persönlichen Ausgaben" 1600 Mk. Repräsentationsgelder kommen; 3 Laienmitglieder je 1600 Mk., ein geistliches Mitgl. [im Nebenamte] 960 Mk.); 2. Für sieben geistl. Inspektoren Augsb. Konf. 9200 Mk.; für 230 Pfarrer Augsb. und 42 reform. Pfarrer 533 512 Mk.. Zu b) 1. Für 4 Hilfsgeistliche 8000 Mk.; 2. für Unterhalt von Vikaren, Aushilfe, Abhaltung von Gottesdiensten, andere Ausgaben für Kultuszwecke 23 000 Mk.; 3. Pensionen für Pfarrer 18 000 Mk.; 4. Außerordentliche Unterstützungen an fungierende und an ehemalige Geistliche, an Hinterbliebene von solchen ꝛc. 42 900 Mk. Zu c) 1. Verwaltungskostenaversa für das Direktorium, sowie des Synodalausschusses der reform. Kirche 4250 Mk. 2. Verwaltungskosten der Vorsitzenden der fünf reformierten Konsistorien 2350 Mk. 3. Für die beiden theologischen Prüfungskommissionen 2400 Mk. 3. Zuschüsse zu Kirchen- und Pfarrhausbauten und Mieten von Betsälen 25 000 Mk. 4. Stipendien für Theologiestudierende (32 zu 200 Mk., 16 zu 400 Mk.), erteilt auf Vorschlag des Direktoriums, sowie des reform. Konsistoriums Straßburg, nach Anhören der theol. Fakultät.

Zur Statistik des kirchlichen Lebens:

		Diöcesen	Pfarrorte	Orte mit eignem Gottesdienst	Gottesdienstliche Räume
a) Kirche Augsb. Konf.	1880	7	194	137	357
	1890	8	198	146	344
b) Reform. Kirche	1880	5	30	?	75
	1890	5	31	53	77

		Geistl. Stellen	Besetzung durch das Kirchenreg.	Besetzung durch die Kirchengem.
a) Kirche Augsb. Konf.	1880	238	231	—
	1890	231	229	—
b) Reform. Kirche	1880	46	46 (?)	— (?)
	1890	51	—	42

		Lebendgebor. Kinder	darunter uneheliche	Taufen
a) Kirche Augsb. Konf.	1880	7506	517	7189
	1885	7744	547	7091
	1890	7494	566	6564
	1895	8035	647	7109
b) Reform. Kirche	1880	1616 (?)	123 (?)	1616 (?)
	1885	?	?	1603
	1890	1437	42	1437
	1895	1107	109	1107

		Eheschließungen	darunter gemischte Ehen	Trauungen	darunter gem. Paare
a) Kirche Augsb. Konf.	1880	1664	313	1599	170
	1885	1800	412	1614	178
	1890	1968	522	1653	217
	1895	2149	586	1806	295

		Eheschließungen	darunter gemischte Ehen	Trauungen	darunter gem. Paare
b) Reformierte Kirche	1880	273 (?)	?	273 (?)	?
	1885	?	?	347	84
	1890	363	82	363	82
	1895	307	81	307	81

		Sterbefälle	Kirchl. Beerdigg.	Konfirm.	Kommunik. männl.	Kommunik. weibl.
a) Kirche Augsb. Konf.	1880	5443	4884	4157	49098	70958
	1885	5251	4652	4040	45742	65893
	1890	5037	4446	5172	43789	66251
	1895	4994	4375	4786	45102	67054
b) Reformierte Kirche	1880	920 (?)	920 (?)	813 (?)	?	?
	1885	?	1104	780	6115	9540
	1890	992	992	1029	5650	11086
	1895	791	791	708	14318	

		Übertritte	Austritte	Seelenzahl
a) Kirche Augsb. Konf.	1880	48	22	?
	1885	37	17	234301
	1890	31	13	250361
	1895	41	10	?
b) Reformierte Kirche	1880	3	—	?
	1885	15	?	51409
	1890	?	?	48639
	1895	?	?	?

Außerhalb der beiden historischen evangelischen Kirchen des Landes steht nur eine geringe Zahl von Gläubigen verwandter kirchlicher Gemeinschaften. a) So zählte (1895) die Brüdergemeinde nur 18 Anhänger. b) Zur englischen Hochkirche gehören 45 Landesbewohner. c) Die bischöfliche Methodistenkirche, welche seit 1871 eine regelmäßige Thätigkeit entfaltete, umfaßt 298 Seelen. d) Die Mennoniten sind weitaus am stärksten vertreten und bilden eine größere Zahl von Gemeinden, besonders im nördlichen Unterelsaß; ihre Seelenzahl betrug 2449. e) Die Baptisten, als Gemeinde mit einem Prediger in Mühlhausen organisiert, haben 179 Angehörige. f) Die nach ihrem Stifter genannten Fröhlichianer, welche gleichfalls die Kindertaufe verwerfen, sind an Zahl sehr zurückgegangen; es giebt deren noch 55. g) Die Irvingianer, in Straßburg noch organisiert mit 43 Angehörigen, weisen die Gesamtzahl von 107 Mitgliedern auf. Außerdem wurden noch 69 Christen ohne Angabe eines Bekenntnisses und 83 Dissidenten festgestellt.

Als Deutschkatholiken erklärten sich 1007, als Freireligiöse 57.

Katholische Kirche. Die beiden Bistümer des Reichslandes, Straßburg und Metz, wurden durch die römische Kurie von der Kirchenprovinz Besançon, zu welcher sie bisher gehört hatten, seit dem 10. und 12. Juli 1874 abgelöst und von jeder erzbischöflichen oder Metropolitan-Jurisdiktion eximiert erklärt.

Das Bistum Straßburg erstreckt sich auf die beiden elsässischen Bezirke und umfaßt somit ein weit größeres Gebiet als das auf Lothringen beschränkte Bistum von Metz. Die Bischöfe werden durch den Landesfürsten ernannt, der römische Stuhl erteilt ihnen die kanonische Institution; sie leisten in die Hände des Fürsten den im Konkordate, Art. 6, vorgeschriebenen Eid. Sie sollen den Grad eines Licentiaten der Theologie oder mindestens während 15 Jahren ein Pfarramt versehen haben und Landesangehörige sein. Ihr Gehalt ist auf 16000 Mk. nebst Entschädigungskosten für Firmungs- und Visitationsreisen angesetzt. Auch ein bischöflicher Palast ist ihnen angewiesen. Ihr die oberste Leitung aller kirchlichen Angelegenheiten der Diöcese umfassender Geschäftskreis wird gesetzlich näher dahin bestimmt: ihnen kommt die Bestimmung aller zum gottesdienstlichen Gebrauche dienenden Bücher zu; sie präsentieren dem Landesfürsten zur Bestätigung die von ihnen ernannten Pfarrer, die Ernennung aber der Hilfspfarrer und der Vikare steht ihnen ohne alle Beschränkung zu, ebenso die der Direktoren und Professoren der Diöcesan-Seminare, in welchen die Geistlichen ihre Bildung ausschließlich erhalten; auch liegt die Einrichtung dieser Seminare und die Anordnung des Unterrichtes in denselben ganz allein in ihrer

Hand. Nur soviel ist bestimmt, daß die Zöglinge ihre Vorbildung nicht außerhalb des Reiches erhalten haben dürfen. Für Stipendien an diesen Priesterseminarien trägt der Landes-Etat Sorge, und zwar durch 14 Stipendien zu 400 Mk. und 36 zu 200 Mk. für die Diöcese zu Straßburg; durch 15 und 36 ähnliche für das Bistum Metz. Ein jeder 5 der beiden Bischöfe hat zwei Generalvikare und ein Domkapitel (von 9 Domherren in Straßburg und von 8 in Metz) zu seiner Seite. Die Befugnisse dieser Kapitel sind freilich in gewöhnlichen Zeiten von geringer Bedeutung, da die Einholung und die Befolgung ihres Rates lediglich dem Ermessen des Bischofs anheimgegeben ist. Nur bei eintretender Erledigung des Bistums sind sie es, welche zur Verwaltung der Diöcese, unter Bestätigung 10 der Regierung einen besonderen Generalvikar zu erwählen haben. So ist die ganze Geistlichkeit in beinahe völliger Abhängigkeit von den Bischöfen, in deren unbeschränkter Verfügung die Versetzung oder Entsetzung sämtlicher Geistlichen mit alleiniger Ausnahme der eigentlichen Pfarrer liegt. Die Zahl solcher eigentlicher Pfarreien richtet sich, den organischen Artikeln zufolge, nach der jener Friedensgerichtsbezirke. Es sind deren im ganzen 15 114: 45 in Unter-Elsaß, 29 in Ober-Elsaß, 41 in Lothringen. Sie sind in zwei verschiedene Gehaltsklassen eingeteilt: I. Klasse 1800 Mk. für Pfarrer bis zum 60. Lebensjahre, 1900 Mk. bis zum 70. Jahre, bei einem Alter über 70 Jahre 2000 Mk.; II. Klasse 1500 Mk., resp. 1600 und 1700 Mk. Die Zahl der Hilfspfarrer (desservants) beträgt 1197: im U.-Elsaß 323, im O.-Elsaß 296, in Lothringen 578. Ihr Gehalt beträgt 20 1600 Mk. bei einem Alter über 75 Jahren; 1500 Mk. vom 70.—75. Jahre; 1400 Mk. zwischen 69 und 70 Jahren; 1380 Mk. von 50—60 Jahren; 1200 Mk. bis zum 60. Jahre. — Zur Seite der Hauptpfarrer und einzelner Hilfspfarrer, sodann aber auch als Seelsorger kleinerer Gemeinden sind außerdem noch 339 Vikare angestellt: 111 im U.-Elsaß, 106 im O.-Elsaß, 113 in Lothringen. Ihr Gehalt ist ohne Unterschied auf 540 Mk. festgesetzt. 25 Außer dem Gehalt kommen den Geistlichen von seiten der Gemeinden selbstverständlich auch Pfarrhäuser oder wenigstens angemessene Wohnungen oder Wohnungsentschädigungen zu, sowie ihnen auch noch fakultative Gehaltszulagen durch dieselben gewährt werden können, neben sonstigen festgesetzten Gebühren für Spendung der Sakramente, Oblationen und sonstigen Gefällen, welche das Einkommen in freilich sehr verschiedenem und wechselndem 30 Betrage mehren. — Sowohl bei den Domkirchen als in jeder Pfarrei und Hilfspfarrei besteht eine Kirchenfabrik mit einem Fabrikrate von neun oder bei weniger als 5000 Seelen von fünf aus den Notabeln genommenen Mitgliedern. Von rechtswegen gehören zu denselben auch der Pfarrer und der Bürgermeister der Gemeinde. Die Attributionen bestehen in der Sorge für den Unterhalt der Kirchengebäude und in der Ver- 35 waltung des Kirchenalmosens und der etwa vorhandenen Kirchengüter. Ein Ausschuß dieses Rates (bureau des marguilliers) bereitet die Vorlagen für denselben vor und besorgt die laufenden Geschäfte. Das nackte Eigentum der Kirchengebäude und der Pfarrhäuser steht, nach mehrfachen Entscheidungen des französischen Staatsrates, in der Regel der Civilgemeinde zu, sodaß ihr auch die Bestreitung des Unterhaltes derselben obliegt, im 40 Falle die Fabrik die Mittel nicht dazu hat. Diese Gebäude können übrigens ihrer Bestimmung nicht entzogen werden. Nicht unbeträchtlich ist allerdings die Anzahl der Simultankirchen, da durch die gewaltthätige Ordonnanz vom 1. März 1727 verfügt wurde, daß überall, wo 7 (!) Familien katholischer Konfession ein Kirchdorf bewohnen, ihnen der Mitbesitz der vorhandenen Kirche zustehe, nachdem man schon seit der Zeit der Aufhebung 45 des Edikts von Nantes dem entsprechend vorgegangen war. Daher sind 91 Kirchen simultan (davon 29 in der luther. Inspektion Weißenburg, 26 in den beiden Inspektionen Straßburg, 13 in der von Buchsweiler ꝛc.). Auch die Kirchhöfe sind Gemeinde-Eigentum und sind zum Begräbnisse sämtlicher Ortsbewohner ohne Unterschied des Bekenntnisses bestimmt. Die Polizei über dieselben ist rechtlich die Sache der Ortsbehörde, d. i. des 50 Bürgermeisters. Nur die kirchlichen Feierlichkeiten bei den Begräbnissen gehören zur ausschließlichen Kompetenz des Geistlichen. Die Verweigerung des kirchlichen Geleites ist diesen ausdrücklich untersagt, und es kann dagegen, als den Fall eines Abusus, Rekurs eingelegt werden. — In betreff der Klöster, der geistlichen Orden und Kongregationen ist die Ablegung lebenslänglicher Gelübde gesetzlich verboten. Die organischen Artikel vom 55 18. Germ. X erkennen überhaupt keine Orden an, was jedoch die Entstehung von Klöstern und sowohl von männlichen als weiblichen Kongregationen seit den Zeiten der Restauration nicht hinderte. Infolge des Gesetzes gegen die Jesuiten sind zwar viele Niederlassungen männlicher Orden aufgelöst worden; allein es finden sich doch 22 verschiedene, allerdings meist weibliche Körperschaften klösterlichen Charakters vor. Es sind: 1. Redempto- 60 risten (an drei Orten); 2. Trappisten (oder Cisterzienser) des Klosters Ölerberg; 3. Schul-

brüder (Fratres a christiana doctrina); 4. Kapuziner (seit 1888); 5. Nonnen des Trappistenordens (seit 1895); 6. Nonnen des Augustinerordens; 7. Schulschwestern zum hl. Vincenz von Paula (Mutterhaus Rappoltsweiler); 8. Schulschwestern (a christiana doctrina) von Straßburg; 9. Straßburger Spitalschwestern zum hl. Vincenz von Paula; 10. Schw. zum guten Hirten; 11. Spitalschwestern vom hl. Kreuz; 12. Schwestern vom heil. Erlöser (Mutterhaus Oberbronn, Krankenschw.); 13. Konvent der societas Mariae Reparatricis etc.; 14. Genossenschaft der armen Schwestern; 15. Schwestern vom heil. Joseph; 16. Benediktinerinnen von der ewigen Anbetung; 17. Benediktinerinnen vom heil. Sakramente; 18. Gemeinschaft von der ewigen Anbetung des heil. Sakramentes; 19. Karmeliterinnen; 20. Schwestern vom Kinde Jesus (in Neudorf); 21. Mägde des hl. Herzens Jesu; 22. Das Institut zum hl. Antonius (Straßburg). — Offizialitäten und geistliche Gerichte giebt es nicht. Sie wurden bereits durch das Gesetz vom 17. September 1790 und nachher durch das Gesetz vom 18. Germ. X aufgehoben. — Die Staatsausgabe zum Besten der Verwaltung der geistlichen Angelegenheiten in Elsaß-Lothringen beläuft sich für den katholischen Kultus auf über 2 100 000 Mk.

Der israelitische Kultus wird von drei Konsistorien mit je einem Oberrabbiner zu Straßburg, Colmar und Metz verwaltet. Neben denselben sind im Oberelsaß 18, im Unterelsaß 32, in Lothringen 2 Rabbiner und je eine geringere Anzahl von Vorsängern thätig. Die Rabbiner sind ihrem staatlichen Gehalte nach in drei Klassen unterschieden, zu 1500, 1700 und 1800 Mk. Dies richtet sich jedoch zur Zeit nur noch auf 24 Stellen; die übrigen Rabbiner, im Alter von 60—70 Jahren und darüber stehend, beziehen ein staatliches Gehalt von 1600, 1800 und 1900 Mk. (Cunitz †) W. Götz.

Eltern s. Familie und Ehe bei den Hebräern.

Elvenich Peter Josef, geb. den 29. Januar 1796, gest. den 16. Juni 1886 s. Hermes.

Elvira, Synode um 313, 15. Mai. — Hardouin, Conc. coll. I, Paris 1715, p. 235 ff.; Mansi, sacr. conc. nova et ampl. coll. II, Florenz 1759, p. 5 ff.; hier p. 35 ff. die Noten Aubespines zu den Kanones des Konzils von E., p. 57 ff. Mendozas Schrift de confirmando concilio Illiberritano von 1593; (Gonzalez,) Coll. can. eccl. Hisp. . . . ed. a publ. Matritensi bibl., Madrid 1808, p. 282 ff.: Text aus neun alten spanischen Handschriften, abgedruckt u. a. bei Bruns, can. apost. et concil. II, 1839, p. 1 ff., genauer bei Lauchert, Die Kanones der wichtigsten altkirchl. Concilien, im 12. Heft der Krügerschen Sammlung 1896, S. XVII f. 13—26. 192 f. Ältere Litt. bei Walch, Entw. einer vollst. Hist. der Kirchenversammlungen 1759, S. 132 Anm.; (Herbst,) ThQS 1821, S. 3—44 (dazu Binterim im Katholik II, 1821, S. 417 ff.); Gams, Kirchengesch. Spaniens II, 1, S. 1 ff. (dazu Nolte, ThQS 1865, S. 308—314); Hefele, Conziliengesch. I, 2. Aufl. 1873, S. 148 ff.; Dale, the Synod of E., London 1882; Harnack, Gesch. der altchristl. Litt. I, 803. Im einzelnen besprachen can. 36 Funk ThQS 1883 S. 270 ff., can. 1—4, 55 u. a. Duchesne, Le concile d'Elvire et les flamines chrétiens (Mélanges Renier, Paris 1887, p. 159—174).

Iliberris (Elvira), „municipium Florentinum" (Corpus inscr. lat. II ed. Hübner 1869, p. 285 ff.), ist identisch mit dem heutigen Granada. Die dorthin berufene Synode wurde von 19 Bischöfen und 24 Presbytern besucht, zumeist aus dem südlichen Spanien, der Baetica und dem zu Karthago Nova gehörigen Teile (Karte bei Hübner, Inscr. Hisp. latin. vol. II suppl., 1892), während von den nördlichen Bischofssitzen Legio (Leon, im Verein mit Astorga Cyprian ep. 67) und Caesaraugusta (Zaragoza, Bischof Valerius zu E., in der Verfolgung 304/5 exiliert, vgl. passio S. Vincentii levitae), auffälligerweise aber nicht Tarragona (vgl. Acta SS. Mart. Fructuosi episc. etc.; Konzil von Arles 316), vertreten sind. Trotzdem kann das Konzil als Provinzialkonzil höheren Stiles gelten nach dem Muster der afrikanischen Provinzialkonzile unter Cyprian, aber mit der weitergehenden Absicht auf Herstellung eines das gesamte christliche Leben regelnden kirchlichen Gesetzeskodex. Vielleicht hat die Autorität des Bischofs Hosius von Cordova, der zugegen war (vgl. seine Berufung auf das „frühere Konzil" — E. can. 21 — zu Sardika 343 can. 14 lat. 11 gr.), bereits zum Zustandekommen der Synode und zur Verwirklichung jener Absicht beigetragen. Den Vorsitz führte freilich nicht er, sondern, vermutlich um des Altersvorranges willen, Bischof Felix von Accis (Guadix); auch von E. war der Bischof (und ein Presbyter) zugegen. Von den sonst Anwesenden haben Bischof Tiberius von Emerita (Merida, vgl. Cyprian ep. 67) und der Presbyter Natalis von Urso (Osuna) auch der Synode von Arles beigewohnt. Wie dort waren hier auch

Diakonen zugegen, welche mit dem Volke standen, während die Bischöfe und Presbyter saßen. Die Beschlüsse, insgesamt 81, wurden von den Bischöfen verkündet; bei can. 53 wird die Einstimmigkeit besonders hervorgehoben. Biblische Sprache blickt des öfteren durch (can. 2. 16. 45. 48). Eine gewisse Anordnung scheint, am Anfange wenigstens, beab-
5 sichtigt, wo die drei Hauptsünden, Götzendienst (can. 1—4), Tötung (5 f.), Unzucht (7 ff.) abgehandelt werden, letztere in engem Zusammenhange mit Eheverboten (can. 11 ist nur in unmittelbarem Anschluß an 10 zu verstehen; ähnlich can. 31, der die Reihe 27—33 unterbricht, wie 58 die auf den Götzendienst bezügliche 55—60, vgl. 40 f.). Alle Vorschriften atmen einen auffallend strengen Geist, der an novatianische Härte erinnert (trotz
10 Dale p. 101 ff.). In einer ganzen Reihe von Fällen wird die communio, d. h. Abendmahls- (can. 78) und Kirchengemeinschaft (34; vgl. 47. 61 „Gemeinschaft des Friedens") am letzten Ende überhaupt versagt (can. 1—3. 6—8. 10. 12 f. 17 f. 20. 47. 49. 63—66. 70—73. 75), für andere findet eine genaue Abstufung des Kirchenbußverfahrens statt (Wiederaufnahme nach 10, 7, 5, 3, 2, 1 Jahren can. 22. 46. 59. 64. 70; 5; 5. 14.
15 16. 40. 61. 69. 72—74. 76. 78; 54. 57. 76; 55. 74; 79), wobei zu beachten ist, daß das Konzil nach einmal geschehener Buße die Wiederholung derselben und somit die Wiederaufnahme überhaupt nach ältester christlicher Praxis auszuschließen scheint (can. 7). Nur in einigen Fällen ergeht das bloße Verbot (can. 19. 80), oder wird die Dauer der Fernhaltung von der Gemeinschaft unbestimmt gelassen (37. 41. 52. 67. 78 f.) oder die
20 Wiederaufnahme von der Änderung des Verhaltens abhängig gemacht (9. 13. 47. 50. 62). Erleichterungen treten nur in schlimmen Krankheitsfällen (5. 9. 37. 42. 47. 61. 72) und für Frauen, die sich vergangen haben, dann ein, wenn sie sich mit demselben Manne verheiraten (14. 44. 72). Freilich wird auch, abgesehen von diesen Einschränkungen, die Praxis in der Ausübung manche Abstriche gemacht haben. Aus den aufgeführten Vergehungen
25 zu schließen, daß der Stand der Sittlichkeit in Spanien ein besonders niedriger gewesen sei, wäre voreilig. Aber allerdings drohte auf allen Gebieten des bürgerlichen und sozialen Lebens eine enge Verquickung des christlichen Wesens mit heidnischen Gewohnheiten einzureißen. Eine starke Befürchtung vor dem Eindringen derartiger Gewohnheiten in die christlichen Kreise, die in allen Rangstufen der Bevölkerung, selbst unter den Flamines
30 und Duumviri der Municipien (Hübner, suppl. p. 1131 f. 1166), vertreten waren, muß die Väter von E. beseelt haben. Sie ließen die hergebrachten bürgerlichen und religiösen Ordnungen bestehen, suchten aber die Glieder ihrer Gemeinschaft energisch gegen die Teilnahme an offenkundigen, dem christlichen Wesen zuwiderlaufenden Handlungen zu bewahren. Dahin gehört vor allem die aktive und passive Teilnahme an dem heidnischen
35 Opferdienst, der noch in allen größeren Städten Spaniens sein Centrum hatte (can. 1. 59). Das weist in eine Zeit der Ruhe, in der man, notgedrungen oder nicht, der herkömmlichen Religion das Recht der Existenz zugestand und sich darauf einrichtete, neben ihr auszukommen. Eine Verordnung, wie die in can. 60 (Fälle s. bei Dale p. 275 ff.) gegebene, wäre nun auch in der Zeit unmittelbar nach einer Verfolgung allen-
40 falls denkbar — in anderen Kanones kann die Beziehung auf eine unmittelbar vorangegangene Verfolgung nicht gefunden werden —, aber das Fehlen jeglicher Verordnungen gegen die lapsi schließt die neuerdings allgemein beliebte Datierung bestimmt aus. Das Konzil von E. kann nicht 305 oder 306 stattgefunden haben, sondern muß entweder vor der Verfolgung abgehalten sein (um 300; so die älteste Forschung und Duchesne) oder
45 später, d. h. vor dem Jahre 316, um welches Bischof Valerius auch bereits gestorben ist. Das wird durch das Fehlen einer Andeutung über bestimmte häretische Neuerungen, wie den Donatismus, wahrscheinlich gemacht. Es ist aber wahrscheinlicher, daß das Konzil stattfand zu einer Zeit, in welcher die offizielle Gleichstellung des Christentums mit anderen Religionen durch Konstantin auch in den übrigen westlichen Teilen des Reiches bereits
50 proklamiert war oder doch in naher Aussicht stand (um 313), als in einer Zeit, da das Hereinbrechen einer Verfolgung wenigstens noch möglich war. Wie hätte die Kirche sonst auch den Mut finden können, so umfassende Bestimmungen zu treffen und in ihre Anordnung auch das Verhalten des Christentums zum Heidentum auf der äußersten Grenzlinie einzubeziehen! Zudem ist es schwer annehmbar und durch Eusebius HE VIII[1]
55 nicht zu belegen, daß Übertritte aus den Familien der Flamines bereits unter Diokletian in größerer Menge vorkamen. Viel eher begreiflich sind die Festsetzungen, wenn sie durch entsprechende staatliche Maßnahmen unterstützt oder begleitet wurden und es sich darum handelte, in einem gegebenen Rahmen die Verbreitung des Christentums und Abwehr heidnischen Lebens in allen sozialen Schichten durchzuführen (man vergleiche can. 40 f.), oder
60 gar darum, unter der Anregung und Leitung eines hervorragenden Mitberaters der Politik

des Kaisers einen Aufriß christlicher Lebensnormen in dem engeren Bezirke einer Provinzialkirche zu entwerfen, der zugleich die Probe liefern mochte für eine Durchführung gleicher Bestimmungen auf breiterem Boden. Wiewohl die Synode auch als Provinzialversammlung größeren Stiles ihr Interesse hat, insofern sie von dem erwachenden Selbstbewußtsein der spanischen Kirche Zeugnis giebt, so ist ihre Arbeit in der Hauptsache „doch das Vorspiel zu einer größeren und universaleren Politik, viel mehr politisch und moralisch als geistlich in Charakter und Ziel“. Die Kirche „ließ die Menschen frei durch Thore zu, die sich nach innen öffneten, sie machte den Eintritt leicht, den Austritt schwer“ (Dale p. 308). Der Zutritt der Katechumenen zur Taufe (can. 42) erfolgt in ziemlich weiten Grenzen (can. 4. 10. 37. 44 f. 68. 73; credulitas 42. 44; vorher geht das fieri Christianos 39. 45. 59). Sie erfahren eine mildere Behandlung als die Vollbürger des Glaubens (fideles), die durch das Bad (10. 38) der Taufe (1 f. 31. 42) gegangen sind, welches unverletzt zu halten ihre Aufgabe ist (38), während die Geistlichkeit (einschließlich der gottgeweihten Jungfrauen 13. 27) einer noch strengeren Censur unterzogen wird (communio laica nach der Absetzung can. 76, vgl. Eusebius HE VI 43, 10; Cypr. ep. 67, 6; hart und verfrüht gegenüber Nachrichten wie Cypr. ep. 24. 52, 2; Acta SS Jacobi, Mariani 3; Euf. HE IV 23, 7; VII, 26, 2; Damas. elog. 33 ed. Ihm; Paphnutius; Synesius u. s. w. erscheint die Verfügung can. 33, daß die Kleriker sich der Gemeinschaft mit ihren Frauen zu enthalten haben). Auch die Frauen erfahren bei gleichen Vergehen eine verhältnismäßig strengere Behandlung als die Männer. Bemerkenswert ist noch, daß bei der Taufe die Sitte der Fußwaschung durch die Kleriker bestand (wie in der mailändischen Kirche, vgl. Ambros.) sowie die andere, Geld in die Koncha (für den sacerdos, d. h. Bischof can. 32) zu werfen (48). Die Verstorbenen heißen wie in den römischen Inschriften sancti (34); von dem Vorhandensein von unterirdischen Cömeterien in Spanien (can. 34 f.) ist nichts bekannt. **Edgar Hennecke.**

Elwert, Eduard, gest. 1865. Metzger im Schönthaler Seminarprogramm 1868 (Tübingen, Laupp).

E. Elwert ist keiner von denen gewesen, die unter die Großen in der theologischen Wissenschaft oder Praxis gezählt werden; seine ganze Art und sein Lebensgang zog ihn mehr in die Stille. Aber wenn die wenigen theologischen Arbeiten, die er veröffentlicht hat, ihm doch immerhin einen ehrenvollen Platz unter den Vertretern der von Schleiermacher ausgehenden neueren Theologie und zwar auf der sogenannten Rechten der Schleiermacherschen Schule verschafft haben, so hat vollends seine unmittelbare, persönliche Lehrthätigkeit auf die, welche das Glück hatten, zu seinen Füßen zu sitzen, einen tiefgehenden Einfluß geübt, hat nicht bloß ihre Verehrung ihm gewonnen, sondern auch die theologische Richtung derselben so sehr mitbestimmt, daß der Mann es reichlich verdient, auch für den größeren Kreis deutscher Theologen in Kürze gekennzeichnet zu werden. Eduard Elwert, als Sohn eines Arztes in Cannstatt am 22. Februar 1805 geboren, machte die gewöhnliche Bildungslaufbahn württembergischer Theologen in einem niederen Seminar (Maulbronn) und dann im Stift zu Tübingen durch und that sich bald durch seine ungewöhnliche Begabung, namentlich eine äußerst klare Fassungs- und Urteilskraft und ein wahrhaft seltenes Gedächtnis hervor. Am Schluß der Studienzeit stand er ganz unbedingt als der Erste unter seinen Genossen da. Für die Schleiermachersche Richtung seines tiefreligiösen, ungemein zarten und feinfühlenden Gemütes wurde wohl eine 1829 gemachte wissenschaftliche Reise vollends entscheidend, da er sich hauptsächlich in Berlin aufhielt und dort, wie auch mit Neander, mit Schleiermacher in nähere Verbindung trat. Im Jahre 1830 wurde er Repetent in Tübingen und widmete sich schon hier auch der akademischen Thätigkeit durch Vorlesungen über die Geschichte des protestantischen Lehrbegriffes, während er außerdem in diesen Jahren mehrere seiner bedeutendsten, unten anzuführenden Abhandlungen in theol. Zeitschriften veröffentlichte. Ähnliche wissenschaftliche Arbeiten verfaßte er auch als Diakonus zu Nagold, welches Pfarramt er von 1832—36 bekleidete. Im Jahre 1836 trat er die theologische Professur in Zürich, wo er namentlich mit A. Schweizer in Verbundenheit lebte, mit einer Rede de nexu, quo theologia dogmatica et historica inter se conjunguntur, und der Dissertation de antinomia Joh. Agricolae an, seine Vorlesungen bezogen sich hauptsächlich auf Kirchen- und Dogmengeschichte; leider aber sollte sein körperliches Befinden — außer schwachem Gehör, litt er an heftigem, chronischem Kopfweh — der akademischen Thätigkeit ein baldiges Ende machen. Schon 1837 erhielt er einen Ruf als Nachfolger Steudels an seine heimatliche Universität, mußte aber in Rücksicht auf seine Gesundheit, die seinem zarten Gewissen die Annahme eines solchen

Amtes zu verbieten schien, statt dessen auf ein einfaches, ländliches Pfarramt nach Mötzingen sich zurückziehen. Zwölf Jahre, 1838—1850 — unterbrochen durch zweijährige Thätigkeit als Professor der Theologie in Tübingen 1839—1841 — verbrachte der gelehrte Doktor der Philosophie uud Theologie in dieser, durch ein glückliches Familienleben verschönten Stille, obgleich er auch da teils durch wissenschaftliche Arbeiten, teils durch weitergreifende kirchliche Thätigkeit (z. B. als Mitglied der außerordentlichen Synode für Verbesserung des Gesangbuches und Kirchenbuches 1841) auf größere Kreise zu wirken wußte. Endlich im J. 1850 führte ihn Gott auf den Platz, der es ihm möglich machte, in junge Herzen und Köpfe etwas von seinem reichen und tiefen Geiste, von seinem ungewöhnlichen theologischen Wissen einströmen zu lassen. Als Ephorus des Seminars Schönthal war es ihm 14 Jahre lang, 1850—1864, vergönnt, unter manchen körperlichen Leiden, aber mit frischer, nur in der allerletzten Zeit geschwächter Geisteskraft teils weise und mild, gerecht und liebevoll diese Bildungsanstalt, deren Lehrer und Schüler nur mit Verehrung zu ihm aufschauten, zu leiten, teils selbst als Lehrer in den theologischen Fächern, neutestamentl. Exegese, biblischer Geschichte, Dogmatik, Moral und Kirchengeschichte im reichsten Segen zu arbeiten. Seine Gesundheitsumstände nötigten ihn 1865 seine Pensionierung nachzusuchen, aber schon einige Wochen nachher, 9. Juni 1865, ereilte ihn rasch der Tod in seiner Vaterstadt Cannstatt.

Elwert ist unstreitig ein Schleiermacherianer, wie sein Aufsatz „über das Wesen der Religion" klar zeigt; schon seine persönliche Art und Weise, das Ineinander tief religiösen Innelebens, wirklicher, herzlichster und aufrichtigster Lebensgemeinschaft mit Christo und zugleich freien, klaren, für alles echt Menschliche offenen, durch keine Formel und keinen Bannspruch gebundenen Geistes, sodann das Ineinander des Geltenlassens jeder Individualität und zugleich des aufgeschlossensten sozialen Sinnes, der Bruder- und Nächstenliebe, das Ineinander klassischer Durchbildung und christlich einfacher Frömmigkeit, schon dies begründete und förderte eine sonderliche Wahlverwandtschaft mit Schleiermacher. Wenn aber bei Schleiermacher je und je der Dualismus, den man den von „Glauben und Wissen" oder vielleicht besser den von „Christ und Mensch" nennen mag, ziemlich heraustritt, so ist bei Elwert das niemals der Fall. Davor bewahrt ihn hauptsächlich zweierlei, nämlich einmal die pietätsvolle biblische Treue, die in allen seinen theologischen Arbeiten aufs lieblichste hervortritt, sodann das, von allem bloßen Subjektivismus ihn gänzlich befreiende Festhalten an der Thatsächlichkeit der objektiven Offenbarung Gottes. Was das erstere betrifft, so war es Elwert ganz unmöglich, etwa das AT so zu behandeln, wie es Schleiermacher gethan. Was das zweite betrifft, so ist es nicht bloß sein bedeutender geschichtlicher Sinn, sondern hauptsächlich die Art seiner christlichen Frömmigkeit gewesen, welche Elwert zum Betonen der objektiven Thatsächlichkeit der Offenbarung trieb. Ohne einen persönlichen, theistischen Gott, ohne einen wirklichen historischen Gottmenschen und Erlöser konnte er nicht leben, nicht beten, nicht dulden. Und so kommt, obgleich er von allem, was man gewöhnlich Pietismus nennt, weit entfernt war, sozusagen ein pietistischer Zug in sein Wesen und seine Theologie hinein; er ist mitten in aller wissenschaftlichen Freiheit und Schärfe doch zugleich der demütige, kindlich-gläubige schwäbische Pfarrer, dem alles, was er sagt, wahrhaft Herzenssache, dessen letztes Ziel doch die Erfassung der Gemüter für das christliche Heil ist.

Suchen wir noch Elwerts theologische Leistungen — von seinen pädagogischen Aufsätzen, die er im württembergischen Korrespondenzblatt 1855 und 1856 veröffentlichte, schweigen wir hier — zu schildern, so hat er für das Gebiet der historischen Theologie durch seine Züricher Dissertation **de antinomia Joh. Agricolae** nicht Unbedeutendes geleistet. Doch liegen seine Hauptarbeiten auf dem Gebiet der exegetischen und systematischen Theologie. In ersterer Beziehung glauben wir hauptsächlich auf seine **quaestiones et observationes ad philologiam sacram NT pertinentes** (Schönthaler Programm 1860, Tübingen bei Fues) und auf seine **annotationes in locum Ga 2, 1—10** (Programm 1852) aufmerksam machen zu sollen. Feine Bemerkungen enthält auch der Aufsatz „über das Verhältnis von Lc 11, 23 und 9, 30" (Studien der württemb. Geistlichkeit 1836). — Aus dem Gebiet der systematischen Theologie sei, von verschiedenen Rezensionen abgesehen, hingewiesen auf die schon angeführte Züricher Antrittsrede, sodann namentlich auf die, die ganze Stellung Elwerts am klarsten zeigenden Aufsätze: 1. Über die Lehre von der Inspiration in Bezug auf das NT", Stud. der württ. Geistlichen 1831. Der Raum dieses Artikels erlaubt uns nur folgendes aus diesem schönen Aufsatz hervorzuheben: Um über die Inspiration das richtige Urteil zu gewinnen, muß man zuerst die h. Schrift selbst, wie sie sich dem unbefangenen Blicke giebt, ins Auge fassen (S. 36). Nun zeigt sich in

ihr kein spezifischer, wohl aber ein gradueller Unterschied in Bezug auf die Geistesbegabung der Apostel und der übrigen Christen (S. 56), und auch in den Aposteln ist diese Geistesbegabung ursprünglich die Erzeugung des Glaubens (S. 63), aus diesem heraus central haben sie gelehrt und geschrieben, diese Thätigkeit selbst aber ging natürlich zu, also kann auch von völliger Infallibilität keine Rede sein, sondern (S. 81), „wo sie es mit den 5 Grundwahrheiten zu thun hatten, wie sie entweder von Christo ausdrücklich geoffenbart waren, oder wie sie aus dem Glauben mit Notwendigkeit hervorgingen, da sprachen sie ihre Lehre mit vollkommener und sicherer Überzeugung als göttliche Lehre, als Offenbarung aus; wo es sich aber von der Durchführung derselben in Nebenpunkten, von der Anwendung auf minder wesentliches handelte, da geben sie ihre Ansicht als Männer, die bewußt 10 waren, vom Geist erleuchtet zu sein zu fruchtbarer Erkenntnis, ohne sich völlige Infallibilität zuzuschreiben oder unbedingte Unterwerfung von andern zu fordern". 2. „Versuch einer Deduktion der göttlichen Eigenschaften", Tüb. Zeitschrift 1830. Die hier gegebene Deduktion aus der Idee des Wahren, Guten und Schönen hat Elwert, soweit wir aus unseren Manuskripten schließen können, später selbst aufgegeben und an ihre Stelle die drei 15 integrierenden Momente im Begriff Gottes: Unendlichkeit, Persönlichkeit, Liebe gesetzt, und aus der ersten die Eigenschaften der Ewigkeit, Allgegenwart, Allmacht, aus der zweiten die der Allwissenheit, Heiligkeit, Seligkeit, aus der dritten die der Weisheit, Gerechtigkeit und Güte abgeleitet. 3. „Über das Wesen der Religion mit Rücksicht auf Schleiermacher", Tüb. Zeitschrift 1835; in Bezug auf diesen Aufsatz sei nur auf den schon genannten 20 Hauptpunkt hingewiesen, worin E., ohne es selbst zu sagen, über Schleiermacher hinausgegangen ist, die Betonung des objektiv-thatsächlichen Charakters der Offenbarung. — Inwiefern E. endlich auch auf dem Gebiet der praktischen Theologie thätig gewesen ist, wurde schon bei Gelegenheit seiner Lebensskizze angeführt. Auch einige Rezensionen (z. B. über die Schrift: Sache der preußischen Agende u. s. w., s. Rheinwald, Repert. 1836, 12) 25 gehören hierher. Es wird niemand wundern, daß Elwert ein entschiedener Freund der Union war. **Robert Kübel †.**

Elxai s. Elkesaiten S. 314, 45

Emanatismus, die Lehre von der Emanation, d. h. dem Ausfließen, Hervorgehen des Abgeleiteten aus dem Ursprünglicheren auf metaphysischem oder physischem Gebiete. Der 30 Begriff der Emanation, obwohl sehr viel gebraucht, ist ein sehr unbestimmter abgesehn von dem allgemeinen des Hervorgehens, da er häufig mit den Begriffen der Schöpfung, der Bildung des Stoffes durch einen künstlerischen Werkmeister, der Entwickelung (Evolution) vermengt wird. Und doch muß er gerade durch die Abgrenzung gegen die genannten Begriffe seine positive Bestimmung finden, wenn man ihn als einen eigentümlichen schärfer fassen 35 will. Eine solche ist freilich mehr willkürlich getroffen worden, als daß sie von einem derer, die in der Regel als Hauptvertreter der Emanationslehre genannt werden, angegeben worden wäre, zumal der Begriff auch noch entweder eine theistische oder eine pantheistische Färbung hat. Folgende werden die hauptsächlichen Punkte sein, die für die Emanationslehre als maßgebend gelten können (s. namentlich Heinr. Ritter Über die Emanationslehre im 40 Übergange aus der altertümlichen in die christliche Denkweise, AGG, III, 1847). Der Schöpfungslehre gegenüber, welche durch den Willen des Schöpfers die Geschöpfe entstehen läßt, sagt die Emanationslehre, daß der oberste Grund aus seinem innersten Wesen heraus nach nur natürlichen Gesetzen ganz unwillkürlich anderes hervorgehen läßt. Zur Lehre von der Weltbildung, nach welcher dem Weltbildner ein zu formender Stoff (Materie) 45 zur Seite steht, bekennt sich der Emanatismus insofern nicht, als nach ihm alle Wesen, auch so weit sie stofflich oder scheinbar stofflich sind, unmittelbar oder mittelbar aus dem Urprinzip entspringen. Und zu dem Evolutionismus, der das ganze Prinzip der Welt, mag es stofflich oder geistig gedacht werden, in der Entwickelung, oder auch Umwandelung begriffen auffaßt, stellt er sich insofern in Gegensatz, als nach ihm das höchste 50 Prinzip trotz des Hervorgehens der Dinge aus ihm doch unverändert bleibt nach Qualität und Quantität, also nicht in den Wechsel der Erscheinungen wirklich eingeht. Noch in einer weiteren Beziehung unterscheidet er sich wesentlich vom Evolutionismus: der letztere läßt der Regel nach in der Entwickelung das Vollkommnere entstehen, während bei dem Emanatismus die Reihe auf einander folgender absteigender Stufen immer unvollkommner 55 wird, und die niederen nur durch die höheren und nicht unmittelbar mit dem Urprinzip zusammenhängen. Hiermit ist zugleich gegeben, daß der Emanatismus, rein gefaßt, kaum eine Form des Pantheismus ist, da bei ihm das Urwesen nicht in die Welt aufgeht, während der Evolutionismus allerdings zu dem Pantheismus gehören kann.

Die bestehende Unsicherheit in der Begriffsbestimmung der Emanationslehre hängt hauptsächlich damit zusammen, daß sich die emanatistische Anschauung viel an Bilder hält, die, sobald man sie in ihren Konsequenzen verfolgt, meist Widersprüche aufweisen. Der Ausdruck „Emanation", ἀπόῤῥοια, ἐκροή, ist ja selbst schon ein solches Bild, wenn man 5 nicht annehmen will, daß man mit dieser Bezeichnung an einen materiellen Urgrund gedacht hat, bei dem ein wirklich stoffliches Ausfließen oder Überfließen stattfindet. Das gewöhnlichste und auch treffendste Gleichnis ist vom Licht hergenommen, das seine Strahlen entsendet ohne an seiner Kraft irgend einzubüßen; es ist dieser Vergleich auch insofern zutreffend, als die Ausflüsse vom Licht und ebenso von der Wärme immer schwächer wer- 10 den, je weiter sie sich von der Licht- und Wärme-Quelle entfernen, auch insofern als es verschiedene relativ selbstständige Stufen geben kann, die ihrerseits wieder ausströmen lassen. Mangelhaft ist das Bild von der Wurzel, aus der Pflanze, Stamm, Blätter, Frucht herauswachsen, sowie das von den Haaren, die dem Haarboden des Hauptes entsprießen, ebenso wie das in der indischen Philosophie beliebte von der Spinne, die ihren Faden 15 aus sich herausspinnt. In rein geistiger Weise als alles sinnliche Substrat meidendes, ist das Verhältnis gefaßt in Analogie zu dem des Lehrers gegenüber seinen Schülern. Er teilt von seiner Weisheit mit, ohne doch selbst von dieser etwas einzubüßen; freilich hinkt das Gleichnis wieder nach anderen Seiten hin ersichtlich.

In den Upanishads des Veda deutet Manches auf Emanationslehre hin, wenn- 20 gleich sie nicht klar zu Tage tritt, auch das Bild von der Quelle nicht gebraucht zu sein scheint. In einer vielgenannten Stelle (Deussen, Sechzig Upanishads des Veda, S. 228) heißt es: „Aus diesem Ātman fürwahr ist der Aether [Raum] entstanden, aus dem Aether der Wind, aus dem Winde das Feuer, aus dem Feuer das Wasser, aus dem Wasser die Erde, aus der Erde die Pflanzen, aus den Pflanzen die Nahrung, aus der 25 Nahrung der Same, aus dem Samen der Mensch". Man kann hierin eine Emanation sehen, aber sie ist wenigstens nicht bestimmt ausgesprochen, nur sind die Stufen von dem Ātman bis zu dem Menschen herab deutlich hervorgehoben. Anderwärts finden sich die Gleichnisse von der Spinne, den Gewächsen der Erde, den Haaren des Hauptes und sonstige (ebd. S. 547). Verhältnismäßig deutlich tritt die Lehre zu Tage in den Worten 30 (ebd. S. 411): „Gleichwie eine Spinne ausläßt und einzieht [den Faden], wie auf der Erde sprießen die Gewächse, wie auf Haupt und Leib des Menschen, der lebt, die Haare, so aus dem Unvergänglichen alles, was hier ist". Aber freilich sind hier keine Stufen angegeben, es könnte alles aus dem Ātman unmittelbar entsprungen sein. Zur Emanationslehre ist keineswegs zu rechnen, daß der Glaube an die Existenz von 35 irgend etwas neben dem höchsten Wesen dem Nichtwissen entspränge, rein subjektiver Natur sei, wie ein Strick, im Dunkeln nicht genau gesehen, vorgestellt werde als Schlange oder als ein Strich Wassers, und in dieser Weise der Ātman falsch ausgelegt werde (ebd. S. 585). Hier ist es nur ein falscher Schein, der die Vielheit der Dinge außer dem Ātman vorspiegelt, aber nicht ein Ausfließen des Vielen aus dem Einen. Da- 40 gegen soll (Fr. Max Müller, Natürliche Religion, S. 238) das Wort, das gewöhnlich mit Schöpfung übersetzt wird, nämlich visrishti, dem Begriffe nach eher Entfaltung, Emanation oder selbst Entwickelung bedeuten, woraus man freilich wiederum sieht, daß auch hier Ungenauigkeit in der Begriffsfassung herrscht.

Die gnostischen emanatistischen Systeme werden öfters in Verbindung gebracht mit 45 den Anschauungen des **Avesta**. Soweit sie dualistisch sind, und auch in anderer Beziehung, mag das seine Richtigkeit haben, soweit sie die Emanation lehren, muß es sehr zweifelhaft erscheinen. Denn wenn man auch annehmen mag, daß den beiden feindlichen Mächten in der Religion des Zend ein höheres Wesen vorangegangen ist, welches die beiden einander entgegenstehenden Prinzipien in sich gefaßt habe, so ist doch die Selbstständigkeit 50 dieser beiden sowie der Engel oder halbgöttlichen Wesen, welche diese beiden umgeben, nicht deutlich durch Hervorgehen aus dem Urprinzip gelehrt. Die Begriffe Schöpfung und Zeugung, welche letztere auch nicht ohne weiteres als Emanation zu betrachten ist, fließen hier sehr in einander. Freilich werden die Ameshaspentas, die Begleiter des Ormazd, ursprünglich als Eigenschaften des göttlichen Wesens gedacht und erst allmählich in be- 55 sondere konkrete Wesen verwandelt, so daß etwas Analoges wie später bei den Hypostasierungen oder δυνάμεις bei Philon u. a. hier zu bemerken wäre, aber es ist doch sehr zweifelhaft, ob man diese Verselbstständigung der Attribute, wie sie ja öfters in der theosophischen Spekulation vorkommt, als solche auch ohne weitere Angabe des Prozesses für Emanation ansehen darf. Von einer Emanationslehre in der **ägyptischen Religion**, in

der sich früh schon Polytheismus zeigte, kann nicht gesprochen werden, auch nicht von einer Entwickelungslehre.

In der griechischen Philosophie ist zeitig von *ἀπόῤῥοιαι*, Ausflüssen, die Rede, so bei Empedokles, welcher die Sinneswahrnehmungen davon ableitete, daß Ausflüsse von den wahrzunehmenden Dingen sich lösen und mit gleichartigen Bestandteilen der Sinne sich berühren. Etwas Ähnliches findet sich bei Demokrit, wo die *εἴδωλα*, Abbilder der Einzeldinge, sich von diesen als Ausflüsse losmachen. Diese Ansichten fallen natürlich nicht unter die Weltanschauung des Emanatismus, da sie nicht das Werden der Einzeldinge betreffen. Ebensowenig wie bei den Atomisten kann bei den Hylozoisten die Rede von kosmischer Emanation sein, da bei ihnen der ganze Stoff in Entwickelung und Umwandlung begriffen ist, wie Heraklit, ein vorzüglicher Vertreter des Hylozoismus, sagt: alle Dinge setzen sich um in Feuer und Feuer in alle Dinge. Das Ursprüngliche bleibt hier nicht zurück, es geht vielmehr vollständig in die Erscheinungswelt über und in ihr auf. Ganz ähnlich ist es bei den Stoikern, nach deren Lehre der Urstoff sich verwandelt in den feineren und gröberen Stoff, in das Thätige und das Leidende, indem das letztere durch das erstere geformt und gebildet wird, bis alles, wie bei Heraklit, sich wieder in Feuer verwandelt, damit dann von neuem ganz dieselbe Weltbildung vor sich gehe. An eine Emanation kann hierbei nicht gedacht werden. Wenn einzelnes wie die Seele von Späteren, so von M. Aurel (II, 1), *ἀπόῤῥοια* Gottes genannt wird, so ist der bezeichnende Ausdruck zwar da, aber es ist darunter wie bei Epiktet (Diss. II, 14; II, 8, 11) und bei M. Aurel (V, 21) nichts Anderes zu verstehen, als ein Teil der Gottheit, *ἀπόσπασμα* oder *μέρος θεοῦ*, und es kann hier eine Emanation im strenggenommenen Sinn nicht statuiert werden, bei der die Quantität des Urquells unverändert bleibt, da es sich um eigentliche, noch in Verbindung mit dem Urquell stehende, Teile handelt. Zunächst scheint in der griechischen oder hellenischen Philosophie deutlich von einer Emanation wenigstens einer kosmischen Macht die Rede zu sein in dem B u c h e v o n d e r W e i s h e i t, das bekanntlich viel aus der stoischen Lehre herübergenommen hat, in dieser Beziehung aber über die Stoa hinausgeht. Die Weisheit ist in dieser Schrift ein *πνεῦμα*, also nicht durchaus immateriell gedacht und wird bezeichnet als *ἀτμὶς τῆς τοῦ θεοῦ δυνάμεως καὶ ἀπόῤῥοια τῆς τοῦ παντοκράτορος δόξης εἰλικρινής, ἀπαύγασμα φωτὸς ἀϊδίου καὶ ἔσοπτρον ἀκηλίδωτον τῆς τοῦ θεοῦ ἐνεργείας καὶ εἰκὼν τῆς ἀγαθότητος αὐτοῦ*. Die übrigen Erklärungen, die hier für die Weisheit gegeben werden, sprechen dafür, daß unter *ἀπόῤῥοια* verstanden wird ein Ausfluß, durch den die „allgewaltige Herrlichkeit" keine Veränderung erleidet; denn auch das *ἀπαύγασμα* ist keine Schmälerung für das Licht, sowenig wie das *ἔσοπτρον* für die Thätigkeit Gottes und die *εἰκών* für seine Güte. Es können allerdings die erwähnten Bezeichnungen poetische Ausdrücke sein, ohne daß eine Hypostasierung der Weisheit neben der Gottheit festgestellt werden müßte, im ganzen spricht aber die sonstige Beschreibung der Weisheit in der Schrift doch für ihre relative Selbstständigkeit als die einer von der Gottheit herstammenden ausgeflossenen kosmischen Macht und damit ist die Emanation deutlich gelehrt. Bemerkt sei noch, daß die Stelle der „Weisheit" in der Vulgata übersetzt ist: **e m a n a t i o quaedam est claritatis omnipotentiae Dei**, das erste Mal, wo das lateinische Wort vorzukommen scheint. Als etwas ausgeführter können wir die Emanationslehre bei P h i l o n ansehen, wenn sie auch bei diesem keineswegs mit klarem Bewußtsein hingestellt und noch weniger rein und folgerichtig ausgebildet ist. Gott wird allerdings der Urquell genannt, und von ihm gesagt, daß er aus sich die ganze Welt habe sich ergießen lassen (De prof. 36): *οὐκοῦν ὁ θεός ἐστιν ἡ πρεσβυτάτη (πηγή) καὶ μήποτ' εἰκότως. τὸν γὰρ σύμπαντα τοῦτον κόσμον ὤ μ β ρ η σ ε — μόνος γὰρ ὁ θεὸς ψυχῆς καὶ ζωῆς καὶ τῆς μετὰ φρονήσεως ζωῆς αἴτιος*, Worte, die allerdings zum Teil aus Jer 2, 13 hergenommen sind. Gott wird ferner das ursprüngliche Licht genannt, freilich auch in Anlehnung an Ps 26, 6 (De somn. I, 13): *Πρῶτον μὲν ὁ θεὸς φῶς ἐστιν — καὶ οὐ μόνον φῶς, ἀλλὰ καὶ παντὸς ἑτέρου φωτὸς ἀρχέτυπον, μᾶλλον δὲ ἀρχέτυπον πρεσβύτερον καὶ ἀνώτερον, λόγον ἔχον παραδείγματος*. Aber wenn Philon weiterhin davon spricht, daß die Gottheit in die menschlichen Seelen hineinstrahle (De somn. I, 68), so ist dies kein kosmologisches Hervorgehen, und wenn nach ihm die Gott umgebenden Kräfte das hellste Licht ausstrahlen (Qu. Deus s. immut. 13), so ist eine Emanation dieser Kräfte oder der *λόγοι* oder der *σοφία* aus Gott oder dem höchsten Prinzip nicht bestimmt gelehrt. Allerdings sind die genannten Mittelwesen nötig zur Erschaffung und zur Erhaltung der Welt, da der selige absolut reine Gott die unbestimmte, verwirrte Materie nicht berühren konnte, ohne sich zu beflecken, und da noch viel weniger das Böse von Gott ohne Vermittelung abgeleitet werden durfte, aber über Herkunft dieser

Mittelwesen scheint Philon nicht zur Klarheit gekommen zu sein, hat vielleicht auch das Bedürfnis nicht gehabt, die Frage bestimmt zu beantworten, wie er sich auch über das Herkommen der Materie wohl nicht genaue Rechenschaft gegeben hat, da sie bald dem höchsten Wesen als nicht geschaffen gegenübersteht, bald Gott als ihr Schöpfer bezeichnet wird. Der Logos ist ihm zwar der Sohn Gottes, wobei man also an Zeugung denken muß, wie auch Gott *ὁ πάντα γεννήσας* genannt wird. Es ist in De mundi opificio gelehrt, daß Gott, ehe die sichtbare Welt gebildet wurde, die intelligible ausgeprägt habe (*προεξετύπου*), um nach einem unkörperlichen und ganz göttlichen Musterbilde diese körperliche zu formen; es wird das Verhältnis Gottes zu den Kräften als ein *τείνειν* derselben *ἐπ' εὐεργεσίᾳ τοῦ συσταθέντος* bezeichnet (De mut. nom. 4), aber das ist alles keine Emanation, und auch wenn das abgeleitete Sein unvollkommener ist nach Philon als der Urgrund, sogar auf den einzelnen Stufen die Unvollkommenheit entsprechen soll der jeweiligen Entfernung vom höchsten Prinzip, dieses selbst aber, auch bei und nach der Hervorbringung der Dinge ganz unverändert bleibt, keines andern Dinges bedürftig (De mut. nom. ebd.), so nimmt man das zwar als Merkmale des Emanatismus an, sie konstituieren ihn aber auch nicht vollständig. Im Gegensatze zur Emanation wird von einem *ποιεῖν* oft bei Philon gesprochen und zwar soll dies zur Natur Gottes gehören wie das Leuchten zur Natur des Feuers, das Kaltmachen zu der des Schnees, so daß es bei ihm kein Ende des Schaffens giebt (Leg. M. I, 3).

Am ausgeprägtesten in der griechischen Philosophie findet sich die Emanationslehre bei den Neuplatonikern, bei denen sich die zu Anfang genannten wesentlichen Punkte noch am bestimmtesten nachweisen lassen, und aus deren Weltanschauung hauptsächlich man wohl auch diese Merkmale herausgezogen hat. Aber freilich gehen der neuplatonischen Spekulation die gnostisch mythologischen Systeme des Basilides und Valentinus voraus, welches letztere wahrscheinlich auf die Philosopheme Plotins eingewirkt hat; sehen wir doch, daß dieser in seinem Buche gegen die Gnostiker auf diesen besonders Rücksicht nimmt. In diesen phantasievollen Spekulationen spielte die Emanation eine große Rolle. Der Urvater ließ nach Basilides eine Stufenreihe von Äonen oder Geisterreihen hervorgehen, indem jede Stufe eine *ἀπόῤῥοια* und ein *ἀντίτυπος* der früheren ist, und nach den Valentinianern, bei denen übrigens evolutionistische Anschauungen mit hereinspielen, soll das Urwesen, das über alles Denkbare hinausliegt, das Abgeleitete aus sich herauswerfen (*προβάλλειν, προβολή*), ohne selbst dadurch geteilt zu werden. Nach den letzteren leitet sich sogar die Materie durch die verschiedensten Abstufungen von dem Höchsten ab, da sie den Affekten der aus dem Pleroma gefallenen Achamoth entspringt. Würden auch bei einer ausführlichen Geschichte des Emanatismus diese Formen, die an die älteren Theogonien vielfach erinnern (s. Zeller, Philos. d. Griechen, V³, S. 441), genau zu erörtern sein, so sind sie doch von geringerem Werte für das philosophische und spekulativ-theologische Interesse und für Gewinnung der wesentlichen Momente der Emanationslehre und stehen in diesen Beziehungen den neuplatonischen Systemen nach (vgl. über sie die besonderen Artikel). Übrigens ist der Zusammenhang dieser gnostischen Systeme mit orientalischen Anschauungen, nicht nur mit der Zendreligion, auch in ihrer Emanationslehre mehr nur behauptet als bestimmt nachgewiesen worden; sogar daß Basilides selbst seine Lehre von den Barbaren genommen zu haben sich rühmt, ist keine Sicherheit dafür. Bei den Neuplatonikern ist zunächst das oberste Prinzip, das *ἕν*, übervoll, so daß es überströmt nach einem Gesetze seiner inneren Natur, nicht etwa aus Willkür, auch nicht durch einen Denkakt, aber durch das Überströmen doch nichts an seiner Fülle verliert: *καὶ αὐτοῦ ἡ φύσις τοιαύτη ὡς πηγὴν τῶν ἀρίστων εἶναι καὶ δύναμιν γεννῶσαν τὰ ὄντα, μένουσαν ἐν ἑαυτῇ καὶ οὐκ ἐλαττουμένην οὐδ' ἐν τοῖς γενομένοις ὑπ' αὐτῆς οὖσαν* (Plot. Enn. VI, 1, 9) und *ὂν γὰρ τέλειον τῷ μηδὲν ζητεῖν μηδὲ ἔχειν, μηδὲ δεῖσθαι οἷον ὑπερεῤῥύη, καὶ τὸ ὑπερπλῆρες αὐτοῦ πεποίηκεν ἄλλο* (ebd. V, 1, 2), ferner: *ἀλλ' οὐκ ἔμεινεν ἐκεῖνο. ἐφ' ἑαυτοῦ, τοσοῦτον δὲ πλῆθος ἐξεῤῥύη, ὃ ὁρᾶται ἐν τοῖς οὖσιν, ἀνάγειν δὲ αὐτὸ πρὸς ἐκεῖνο ἀξιοῦμεν* (V, 1, 6, vgl. auch III, 8. 9). Dieses Ausströmen findet kein Ende in der Zeit, so daß die Ewigkeit desselben angenommen werden muß. Der Fortgang vom Urwesen zum Endlichen ist ein solcher, daß immer Unvollkommneres entsteht, wie die drei auf einander folgenden Hypostasen: das *ἕν*, der *νοῦς* und die *ψυχή* zeigen. Das Eins ist über dem Sein, über dem Guten, über dem Schönen, über dem Denken, auch über aller Thätigkeit, aber freilich geht alles Sein, alles Schöne und Gute, alle Thätigkeit aus ihm hervor. Wenn die Bezeichnung „Eins" etwas Bestimmtes ausdrücken soll, so paßt auch sie nicht, es ist eben gar nichts, nur ein Wunder. Dies unaussprechliche Eins ist aber der Urquell aller Vielheit: Weil nichts in ihm ist, ist

alles aus ihm. Was aus ihm zunächst hervorgeht, ist der *νοῦς*, er kann nicht wieder eine Einheit sein, es muß sich schon bei ihm eine *ἑτερότης*, der erste Grad der Vielheit, bemerklich machen, er ist Sein und Denken zugleich. Der *νοῦς* denkt sich selbst, aber als Abbild des Eins wendet er sich zu seinem Urbild zurück, um es zu erfassen, und empfängt so die Kraft zu erzeugen, die er in vieles, um sie ertragen zu können, zerlegt. So entsteht sein Inhalt, die Ideenwelt, der *κόσμος νοητός*. Der *νοῦς* hat eine doppelte Thätigkeit, eine innere und eine auf Äußeres gerichtete; auch die Ideen werden zu denkenden Kräften. Wie er selbst aus dem Eins mit Notwendigkeit hervorgeht, so fließt mit derselben Notwendigkeit, während er selbst unverändert bleibt, aus ihm die Weltseele hervor, die als sein Abbild niedrigerer Wesenheit als er ist, indem ihren Inhalt die *λόγοι* ausmachen, die offenbar als Abbilder der Ideen zu fassen sind. Der sie in sich vereinende *λόγος* fließt wie die Seele aus dem *νοῦς* hervor (III, 2, 2): *ὁ λόγος ἐκ νοῦ ῥέει· τὸ γὰρ ἀποῤῥέον ἐκ νοῦ λόγος καὶ ἀεὶ ἀποῤῥεῖ, ἕως ἂν ᾖ παρὼν ἐν τοῖς οὖσι νοῦς.* Vermöge innerer Notwendigkeit muß die Seele weiter gehen, bis zur untersten Stufe, die möglich ist, hinabsteigen, und so entsteht die durchaus qualitätslose Materie, die zugleich das Böse ist (I, 8, 7): *ἐξ ἀνάγκης δὲ εἶναι τὸ μετὰ τὸ πρῶτον, ὥστε καὶ τὸ ἔσχατον. τοῦτο δὲ ἡ ὕλη, μηδὲν ἔχουσα αὐτοῦ, καὶ αὕτη ἡ ἀνάγκη τοῦ κακοῦ.* Meist wird freilich bei Plotin nicht die Emanation der Materie aus der Seele betont, sondern sie wird als das empfangende, passive Prinzip gegenüber dem formenden Prinzip mehr in ursprünglich platonischer Weise gefaßt. Hiermit ist die Stufenleiter zu Ende, und es ist das, was man unter Emanation in der Regel versteht verhältnismäßig rein durchgeführt, wenn sich auch manche Inkonsequenzen und Schwierigkeiten ergeben, zumal Ausdrücke wie *γεννᾶν* und *ποιεῖν* neben den die Emanation deutlich bezeichnenden häufig gebraucht werden. — Es ist die Ansicht ausgesprochen worden, Plotin wende sich selbst ausdrücklich gegen die Emanation (Zeller, Philos. d. Griechen, V^3, S. 497) mit den Worten (Enn. V, 1, 3): Wie man am Feuer die an ihm haftende und die von ihm entsandte Wärme unterscheide, so dürfe man auch von der Seele nicht sagen, sie fließe aus dem *νοῦς* heraus, sondern vielmehr bleibe sie teils in ihm, teils trete sie heraus und sei selbstständig. Offenbar soll aber damit nur gesagt sein, daß die niedere Hypostase, nachdem sie ausgeströmt, keineswegs vollständig in sich abgeschlossen sei, ganz losgetrennt von der höheren, sondern daß ein fortwährender Zusammenhang da sei, da ja die Emanation nicht in die Zeit fällt. Und wenn weiter gesagt wird (Zeller ebd S. 507), man könne höchstens von einer dynamischen Emanation reden, da nur eine Mitteilung der Kraft und nicht eine des Wesens bei Plotin gelehrt werde, so ist daran zu erinnern, daß, gesetzt es wäre dies der Fall, *δυνάμεις* in der alexandrinischen Philosophie doch als selbstständige Wesen aufgefaßt werden, wenn auch nicht als solche, die dem Emanationsgrunde gleichwesentlich sind. — Bei den spätern Neuplatonikern wird der Prozeß der Emanation in derselben Weise gelehrt wie bei Plotin, wenn auch zum Teil andere Ausdrücke dafür vorkommen, z. B. bei Porphyrius *γέννησις* und *πρόοδος*, diese letztere auch in den Triaden des Proklos, bei dem freilich das dritte Moment der *ἐπιστροφή*, hinzutritt, das kein die Emanation mit bestimmendes ist. — Daß die Neuplatoniker, wie schon Philon, für ihre Emanationslehre bei Platon manche Elemente fanden, wie auch im Pythagoreismus, darf nicht geleugnet werden. Es sei nur erinnert an das Mittelwesen der Weltseele, sowie an die Beschreibung der Idee des Guten und an die Vergleichung dieser mit der Sonne, welche das Auge erleuchte und die Dinge sichtbar mache, zugleich aber auch alles zum Wachstum bringe. Darum aber schon bei Platon selbst Emanationslehre entdecken zu wollen, ist zu weit gegangen.

Die Vorstellung der Emanation wurde dann häufig von den christlichen Schriftstellern verwandt bei dem Verhältnis des Sohnes und des Heiligen Geistes zum Vater, ohne daß die Bilder zu stark urgiert wurden. Schon in dem Hebräerbriefe (1, 3) wird der Sohn, durch welchen Gott die Äonen geschaffen hat, *ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ* (*τοῦ θεοῦ*) genannt, was an das Buch der Weisheit erinnert, und an Emanation anklingt. In bestimmterer Form kommt sie weiterhin vor z. B. bei Athenagoras, Origenes, Arnobius, Tertullian u. a. So heißt es bei Tertullian (adv. Prax. 8): Prolatum dicimus filium a patre, sed non separatum. Protulit enim deus sermonem sicut radix fructum et fons fluvium et sol radium. — Tertius est spiritus a deo et filio sicut tertius a radice fructus ex frutice et tertius a fonte rivus ex flumine, et tertius a sole apex ex radio. — Ita trinitas per consertos et connexos gradus a patre decurrens, und bei Athenagoras (Legat. 10) *καὶ αὐτὸ τὸ — ἅγιον πνεῦμα ἀπόῤῥοιαν εἶναι φάμεν τοῦ θεοῦ,*

ἀποῤῥέον καὶ ἐπαναφερόμενον ὡς ἀκτῖνα ἡλίου, und (ebd. 24): καὶ ἀπόῤῥοια ὡς φῶς ἀπὸ πυρὸς τὸ πνεῦμα.

Tertullian scheut sich auch nicht den valentinianischen Terminus προβολή für das Verhältnis des Sohnes zum Vater zu gebrauchen, nur will er die volle Trennung des 5 Sohnes vom Vater, wie sie Valentinus bei dem Verhältnis der Äonen zu einander lehre, bestimmt ausgeschlossen wissen und polemisiert in dieser Beziehung gegen die Gnostiker (adv. Prax. 8): Hic si qui putaverit me προβολήν aliquam introducere i. e. prolationem rei alterius ex altera, quod facit Valentinus alium atque alium Aeonem de Aeone producens: primo quidem dicam tibi, non ideo non utitur 10 et veritas vocabulo isto et re ac censu eius, quia et haeresis potius ex veritate accepit, quod ad mendacium strueret. Prolatus est sermo a Deo annon? Hic mecum gradum fige. Si prolatus est, cognosce probolam veritatis. — Jam nunc quaeritur, quis quomodo utatur aliqua re et vocabulo eius. Valentinus probolas suas discernit et separat ab auctore: et ita longe ab eo ponit, 15 ut Aeon patrem nesciat. — Apud nos autem, solus Filius Patrem novit. — Ego et Pater unum sumus. Haec erit probola veritatis, custos unitatis, qua prolatum dicimus Filium a patre, sed non separatum. Protulit enim Deus Sermonem — sicut radix fruticem et fons fluvium et sol radium etc. Die große Ähnlichkeit mit der neuplatonischen Lehre, bei der auch das Niedere von dem Höheren sich 20 nicht vollständig trennte, tritt hier deutlich hervor: Bei Tertullian ist auch, analog der neuplatonischen Lehre von den Hypostasen, eine Abschwächung bei dem Sohne gegenüber dem Vater gelehrt (adv. Prax. 9): Pater enim tota substantia est, filius vero derivatio totius et portio.

Man wird auch nicht leugnen können, daß bei der Feststellung der trinitarischen 25 Kirchenlehre emanatistische Vorstellungen mitgewirkt haben, wenn auf das Geborenwerden des Sohnes gegenüber dem Geschaffenwerden entschiedener Nachdruck gelegt wird (Symb. Nic. γεννηθέντα οὐ ποιηθέντα), und der Heilige Geist hervorgeht (ἐκπορευόμενος, procedens). Für das Verhältnis von Vater und Sohn war natürlich bei den Kirchenlehrern γεννᾶν der bezeichnendste und üblichste Ausdruck, wenn auch προέρχεσθαι, προ-30 βάλλεσθαι, προπηδᾶν, derivare und derivatio und andere gebraucht wurden, alle an die Emanationsvorstellung anstreifend. Bei den Hauptvertretern der orthodoxen Trinitätslehre, bei den Kappadokiern und bei Athanasius finden wir die bildlichen Ausdrücke wieder: Wie Licht vom Licht wird der Sohn vom Vater gezeugt. Ja Athanasius sieht den Vorgang als einen in der Natur begründeten, nicht als einen willkürlichen an (C. Arian. 35 III, 62): ὑπέρκειται καὶ προηγεῖται τοῦ βουλεύεσθαι τὸ κατὰ φύσιν· οἰκίαν μὲν οὖν τις βουλευόμενος κατασκευάζει, υἱὸν δὲ γεννᾷ κατὰ φύσιν. Aus dem Wesen des Vaters (ἐκ τῆς οὐσίας) geht der Sohn hervor, ist Gott von Gott, ist Abstrahlung oder Ebenbild. Wenn auch hier viel an den Emanatismus erinnert, so fällt doch das Herabsinken zu Unvollkommenem weg.

40 Als von Bedeutung in der Geschichte der Emanationslehre sieht man häufig an das System des Pseudo-Dionysius, das vielfach an Plotin erinnert, aber sich noch mehr an die späteren Neuplatoniker anschließt, jedoch nur in beschränktem Sinne emanatistisch zu nennen ist. Allerdings findet ein Ausströmen aus Gott statt. Die Liebe Gottes ist ekstatisch, überfließend, kann nicht ohne Erzeugnisse bleiben, und so strahlt Gott aus, geht 45 aus sich heraus, ohne doch außer sich zu sein (De div. nom. IV, 10 ff.): αὐτὸς γὰρ ἔρως ἐν ἀγαθῷ καθ' ὑπερβολὴν προϋπάρχων οὐκ εἴασεν αὐτὸν ἄγονον ἐν ἑαυτῷ μένειν, ἐκίνησε δὲ αὐτὸν εἰς τὸ πρακτικεύεσθαι — πρὸς τὸ ἐν πᾶσι κατάγεται κατ' ἐκστατικὴν ὑπερούσιον δύναμιν ἀνεκφοίτητον ἑαυτοῦ. Aber obgleich eine ganze himmlische Hierarchie entsteht, eine ganze Engelwelt in drei Triaden, auch hier verschiedene 50 Grade der Vollkommenheit anerkannt werden, so ergeben sich diese und die weiteren verschiedenen Stufen doch nicht in allmählicher Emanation eine aus der andern, sondern sie sind sämtlich direkt aus oder durch Gott entstanden, oder durch die höchste Güte (De div. nom. IV, 2: ἐκ τῆς παναιτίου καὶ πηγαίας ἀγαθότητος — διὰ τὴν ὑπεράγαθον ἀγαθότητα — ἐκ τἀγαθοῦ — διὰ τἀγαθόν). Ja der Schöpfungsbegriff wird nicht fern 55 gehalten, so daß man sich später für diesen auf Dionysius gegenüber den Neuplatoniker berief. Die verschiedene Vollkommenheit in der Abstufung führte Dionysius nicht auf [illegible] allmählich weitere Entfernung vom Urquell zurück, sondern vielmehr, abgesehen davon, [illegible] die Wirkung geringer sein muß als die Ursache, auf die verteilende Gerechtigkeit Gott[illegible] vermöge deren jeder Stufe das Maß der Vollkommenheit verliehen ist, das gemäß i[illegible] 60 Würdigkeit ihr zukommt (De eccl. hier. I, 2): μετέχουσι δὲ οὐκ ἐνιαίως ταὐτοῦ

καὶ ἑνὸς ὄντος, ἀλλ' ὡς ἑκάστῳ τὰ θεῖα ζυγὰ διανέμει κατ' ἀξίαν τὴν ἀνακλήρωσιν.

Auf Dionysius führt Johannes Eriugena selbst seine Lehre großenteils zurück, läßt freilich in ihr den Schöpfungsbegriff noch eine größere Rolle spielen, den er im Sinne der neuplatonischen Emanationslehre umbeutet, so daß er allerdings in einer Geschichte des 5 Emanatismus mit zu erwähnen ist. Die *φύσις* wird bei ihm eingeteilt in die **natura creans non creata, creata et creans, creata non creans, nec creans nec creata,** so daß Schaffen und Geschaffenwerden, nicht Hervorgehen oder Emanieren, die Hauptbegriffe zu sein scheinen. Aber doch geht die geschaffene und schaffende Natur aus dem unerschaffenen schaffenden Wesen hervor; diese erste hervorgegangene Welt, die der Ideen, 10 der *προορίσματα* oder der **causae primordiales**, ist ewig, nicht gleich ewig wie Gott, aber ewig von Gott geschaffen oder aus ihm hervorgehend. Ihre Einheit ist der Logos. Diese ersten Gründe der Einzelobjekte, die in dem göttlichen Worte enthalten sind, entfalten sich weiter ihrerseits zu den geschaffenen und nicht schaffenden Wesen (**Div. nat. II, 18): spiritus enim sanctus causas primordiales, quas pater in principio, in** 15 **filio videlicet suo, fecerat, ut in ea, quorum causae sunt, procederent, fovebat, h. e. divini amoris foetu nutriebat.** Die Schöpfung ist eine **processio** durch die **primordiales causae** in die sichtbaren und unsichtbaren Kreaturen, und zwar ist auch sie ewig; zugleich bleibt die Kreatur in Gott, und Gott wird in der Kreatur geschaffen. Von Eriugena scheint sich der Gebrauch in der Scholastik, z. B. bei Thomas, herzu- 20 schreiben, daß die **creatio** als eine Art der **emanatio** angesehen wird. Sehr bezeichnend ist hierfür eine Stelle in der **Summa theologica** des Thomas (**I, qu. 45, Art. 1): Non solum oportet considerare emanationem alicuius entis particularis ab aliquo particulari agente, sed etiam emanationem totius entis a causa universali, quae est Deus. Et hanc quidem emanationem designamus nomine creationis.** 25 **Quod autem procedit secundum emanationem particularem, non praesupponitur emanationi. — Unde si consideretur emanatio totius entis universalis a primo principio, impossibile est, quod aliquod ens praesupponatur huic emanationi. — Sicut igitur generatio hominis est ex non ente, quod est non homo, ita creatio, quae est emanatio totius esse, est ex non ente, quod est nihil.** 30 Hier ist der eigentliche Charakter der Emanation sehr abgeschwächt, ihr Spezifisches ist so gut wie verloren. Der Gebrauch des Terminus ist nur insofern gerechtfertigt, als sich bei Thomas eine Grenze zwischen Gott und seiner Kraft und der Welt nicht genau ziehen läßt.

Bei den Mystikern, namentlich bei Eckhart, der ja aus der Schule des Thomas her- 35 vorgegangen ist, kann man eine Emanation in reiner Form kaum entdecken. Dagegen ist in der ausgebildeten Gnosis der jüdischen **Kâbbâla** die Entstehung der Welt emanatistisch gelehrt, indem das Geringere aus dem Höheren allmählich absteigend hervorgehen soll. Es ist hier Verbindung mit der christlichen Gnosis, mit der neuplatonischen Philosophie, auch mit Pseudo-Dionysius deutlich zu erkennen. Nach dem Buche Sohar offenbarte sich 40 das Grenzenlose, was gleich dem Nichts ist, auch En Soph genannt, in seinem Wort oder Wirken, seinem Sohn, dem Adam Kadmon. Die ihn konstituierenden Kräfte oder Intelligenzen sind die zehn Sephiroth, Zahlen, die erste Stufe der Emanation. Diese Sephiroth bilden, offenbar in pythagorisierender Weise, die Grundlage der ganzen Schöpfung. Mit zu den ersten unter ihnen gehören Weisheit und Verstand (*σοφία* und 45 *λόγος*). Auf die Welt der Sephiroth folgen noch die andern Welten: Beriah, die als Inhalt die Ideen, reinen Formen oder intelligenten Wesen faßt, dann die Welt Jezirah, die der Engel und Seelen, endlich die Welt Asijjah, die der materiellen, der sinnlich entstehenden und vergehenden Gegenstände. Freilich sind die Ansichten noch darüber geteilt, ob die Sephiroth von Gott unterschiedene Wesen sind, oder nur Momente der 50 Existenz Gottes, die wir subjektiv scheiden, oder ob Gott zwar über, jedoch nicht außer, sondern auch in ihnen stehe. Doch wird man im ganzen und großen an dem ausgesprochenen emanatistischen Charakter der Kâbbâla nicht zweifeln dürfen.

Während bei den Metaphysikern der beginnenden neueren Zeit, wie bei Descartes und Spinoza die Emanation eine Rolle nicht spielt, bemächtigen sich die Logiker des 55 16. und 17. Jahrh. der **causa emanativa** im Gegensatz zur **causa activa**. So lehrt z. B. Heereborb in seinem **Collegium logicum**, indem er hierbei Burgersdijck folgt, bei der Aufzählung der Einteilung der verschiedenen Arten von Ursachen, die **causa efficiens** sei **vel emanativa, vel activa**, und zwar sei die erste eine solche, aus der etwas ohne Vermittelung hervorgehe, so daß, falls eine derartige Ursache gesetzt werde, die Wirkung zu 60

stande kommen müsse. Die causa activa dagegen, die eine vermittelnde Handlung zur Hervorbringung brauche, könne ohne Wirkung gedacht werden. An einer anderen Stelle scheidet derselbe Autor nicht so scharf, so daß Spinoza, der ihn benutzte, in seinem Tractatus de Deo et homine eiusque felicitate (I, 3) die beiden Arten der causa efficiens als identisch setzt, indem er Gott causa emanativa und activa zugleich sein läßt, wie ihm auch in der Ethik das Deum agere und ex natura Dei sequi identisch ist. Von einer eigentlichen Emanation kann bei ihm gar nicht gesprochen werden. Verhältnismäßig ausführlich wird über die causa emanativa in Anknüpfung an die emanatio gehandelt in Stephani Chauvini Lexicon philosophicum (Rotterd. 1692), wo auch eine Auffassung der Emanation angeführt wird, wonach omnes essentiae per emanationem producunt suas passiones, h. e. proprietates necessarias, ut ignis suum calorem, sol lucem, anima suas facultates, oder: emanatio dicitur esse proprietatum ab essentia, cum qua habent naturalem nexum. Jedenfalls ist hier wieder die Emanation etwas Anderes als die Schöpfung.

In der neueren Philosophie schwindet die emanatistische Anschauung mehr und mehr; doch finden wir sie noch bei Leibniz in dem Verhältnis Gottes zu den einzelnen Monaden. Gott ist die ursprüngliche Einheit oder einfache Substanz, die monas primitiva, die alle geschaffenen und abgeleiteten Monaden produziert, indem diese durch fortwährende Ausstrahlungen entstehen und erhalten werden: par des fulgurations continuelles de la Divinité de moment à moment, bornées par la réceptivité de la créature, à laquelle il est essentiel d'être limitée. So gehen die Dinge fortgesetzt aus Gott hervor, freilich nicht notwendig gemäß der Beschaffenheit der göttlichen Natur, sondern aus seinem göttlichen Willen. Auch die Worte: Emanation und emanieren werden gebraucht, aber ausgeführt ist die Lehre nicht; auch stößt sie auf manche Widersprüche in den sonstigen Anschauungen Leibnizens. Sie muß ihm aber doch wertvoll erschienen sein, obwohl er bei ihr an einen materiellen Ausfluß nicht gedacht haben kann. In der Zeit nach Leibniz spielt die Emanation kaum noch eine Rolle; hauptsächlich wohl, weil mit ihr ein klarer Begriff auf kosmologischem, geschweige metaphysischem und theologischem Gebiete nicht verbunden werden kann: Es waltet das sinnliche Bild des Vorgangs, der dadurch bezeichnet werden soll, zu stark vor. Neuerdings ist sie durch die Entwickelungslehre so gut wie verdrängt.

M. Heinze.

Ember, Paul, gest. 1710. — Quellen: H. M. Hungarus (=Michael Rotarides) „Historia Hungaricae litterariae lineamenta", Altonaviae 1745. 49. 55—57. 179 p. p.; Peter Bod, „Magyar Athénás" (Magy. Athenas), Hermannstadt 1767; Esaias Budai „Magyar ország Históriája" (Geschichte des ungarischen Reiches), Debrezin 1808, II, 68; A. Horányi, „Memoria Hungarorum", Vienne 1775, P. I, 616; Ladislaus Hegedüs „Magyar Prot. Egyházi s iskolai Lap" (Ungarisches protestantisches Kirchen- u. Schulblatt), Budapest 1847 S. 593; Koloman Kiss, „A szatmári református egyházmegye története" (Geschichte des Szatmarer reformierten Kirchenbezirkes), Kecskemét 1878; F. Balogh, „A magy. prot. Egyháztörténet Irodalma" (Litteratur der ung. prot. Kirchengeschichte), Debrezin 1879; Koloman Révész „Debreczeni prot. Lap" (Debreziner prot. Zeitung) Nr. 13. 14. 15, 1882 und „Prot. Egyházi és iskolai Lap" Budapest Nr. 43, 1884; „A Pallas nagy Lexikona" (Großes Lexikon der Pallas), Budapest 1893, V.

Paul Ember, reform. Geistlicher und Kirchenhistoriker, wurde geboren um das Jahr 1660 zu Debrezin (daher sein Vorname „der Debreziner"). Auf dem Kollegium daselbst, wo er auch in den Klassen „Poetica" und „Rhetorica" Unterricht erteilte, studierte er bis 1682. Nach 1682 Pfarrer-Lehrer zu Patak, besuchte er in den Jahren 1684—86 die Franecker und Leydener Universitäten. Als im Jahre 1687 zufolge der Jesuiten-Reaktion die Professoren und Schüler des ref. Kollegiums sowie die Geistlichen aus Patak vertrieben wurden, sah auch Ember zu fliehen sich genötigt; zu Losoncz erhielt er 1695 endlich dauernde Anstellung. Die Zeit, die er hier verbrachte, war die glücklichste und arbeitsreichste seines Lebens. Im Jahre 1701 wurde er als Pfarrer nach Szatmar berufen. Als aber diese Stadt und ihr Kollegium zur Zeit der Rakoczischen Revolution der Plünderung preisgegeben wurde, nahm den sich flüchtenden Ember die Stadt Debrezin auf und errichtete für ihn eine fünfte Pfarrerstelle. Doch die Kriegsstürme drangen auch hierher; die Bewohner ergriffen die Flucht, am 19. Oktober 1705 besetzten österr. Scharen die Stadt. Auch Ember war geflohen. In Liszka ließ er sich nach seiner Flucht nieder; hier ereilte ihn der Tod. Sein ganzes Leben hindurch befand er sich auf der Flucht; die Flammen brennender Städte und Dörfer leuchteten ihm auf seinen nächtlichen Irrfahrten.

Die historischen Schriften Embers gelangten in den Besitz seiner, einzig dem Leben erhaltenen, Tochter, die der Pataker Professor Michael Packsi als Gattin heimführte.

Ember schrieb folgende Werke: I. „Garizim und Ebal", Abhandlungen über Prädestination und Reprobation. Klausenburg 1702. Eine heftige Schrift dagegen verfaßte Martinus Regis, Wittenberg 1708. — II. „**Historia Ecclesiae Reformatae in Hungaria" . . . . hoc ordine concinnata a Frid. Ad. Lampe. Trajecti ad Rhenum. 1728. 4°. 919 p.** Die Schrift erschien erst nach dem Tode des Verfassers. Durch sie wurde er der Begründer der ung. Kirchengeschichtsschreibung. Angeregt wurde er zur Abfassung durch 2 Briefe (aus 1703 und 1709) des Berliner Hofpredigers E. D. Jablonszky. Die Handschrift des Werkes erwarb der Professor Lampe zu Utrecht, gab sie mit großen Abänderungen (er ließ das wichtige Vorwort des Verfassers weg und fügte die Beschreibung der neapolitanischen Galeeren-Sklaverei d. i. die „Narratio" des Valentin Kocsi hinzu) heraus und deutete den Namen des Verfassers nur mit den Worten „**vir quidam doctissimus**" auf dem Titelblatte an. In dem zweiten der von ung. Gelehrten an Ember gerichteten Begrüßungsschreiben (p. 11), welche in dieser Ausgabe mitgeteilt werden, ist der Name des Verfassers jedoch erwähnt. Dieses große Werk ist auch heutigen Tages noch eine bedeutende Quelle und von unberechenbarem Werte für die ung. Kirchengeschichte. Eine aus derselben Zeit stammende Abschrift des Originaltextes wurde bei Gelegenheit der Landes-Bücher-Ausstellung zu Budapest (1882) aufgefunden. Aus dieser kann auf dem Wege der Vergleichung mit der Lampeschen Ausgabe der ursprüngliche Text des Emberschen Werkes festgestellt werden. — Der Jesuit Karl Péterfi (Sacra concilia, 1742) und der Piarist Alexius Horányi unterziehen von röm.-kath. Standpunkte Embers Werk einer sehr strengen Kritik. — III. „**Boanerges, menydörgésnek fiai, két elmélkedés, a XIX zsoltár magyarázata**" (B., Söhne des Donners, 2 Abhandlungen, Erklärungen des XIX. Psalms), Debrezin 1698. (Hiervon sind nur zwei Exemplare bekannt). — IV. „**Szent Siklus. sátoros ünnepi tanitások**" (Der heilige Sekel, Unterweisungen für die 3 Hauptfeste, Klausenburg, 4°, 1700. **Franz Balogh.**

Embolismus, Bezeichnung des in der Messe auf das Vaterunser folgenden Gebets: **Libera nos quaesumus domine ab omnibus malis etc.**

Emeritenanstalten sind Institute für ausgediente Geistliche (emeriti, defecti, daher Deficienten), welche durch Alter, Krankheit oder sonstige Unfähigkeit außer stande sind, ihr Amt ferner zu verwalten. Der Emeritus, welcher der Kirche seine Kräfte gewidmet, hat Anspruch auf Erhaltung bis ans Lebensende. Die Pflicht, den Unterhalt zu gewähren, ruht zunächst auf dem Kirchenvermögen, sobald die Kirche, an welcher der Emeritus gedient hatte, ein solches besitzt. Es ist aber nicht unbillig, daß der Geistliche veranlaßt wird, so lange er eine einträgliche Stelle innehat, einen angemessenen Beitrag davon, für den Fall seiner Emeritierung jährlich zu entrichten. Daher ist an manchen Orten ein eigener Pensionsfonds oder Emeritenfonds gebildet, in welchen auch die Intercalarfrüchte, d. h. die Einkünfte oder Ersparnisse der geistlichen Stellen während ihrer Vakanz, fließen (so in den Diöcesen Würzburg, Bamberg u. a.). Bisweilen wird nur ein Teil der Intercalarfrüchte zu Pensionen verwendet, indem aus den Erträgen der Pfarrei selbst möglichst viel zur Pension genommen und diese als Onus dem Nachfolger auferlegt wird (so in Württemberg, nach Verordnung des katholischen Kirchenrats vom 10. November 1821); ähnlich früher in Sachsen (vgl. KO. von 1580 u. a.) und in Preußen (Allgem. Landr., Tl. II, Tit. XI, § 528, 529, vgl. mit den Verhandl. d. Berliner Generalsynode 1846, S. 118 ff. 128 ff.). Dort erhielt er die Hälfte, hier ein Dritteil von seinem bisherigen Einkommen. In beiden Ländern ist die Emeritierung neu geregelt: in Preußen für die älteren Provinzen durch das Kirchengesetz vom 26. Januar 1880, für Hannover durch die Emeritierungsordnung vom 16. Juli 1873, in Sachsen durch das Gesetz vom 8. April 1872 (s. Richter-Dove, Kirchenrecht 8. Aufl. S. 737, wo auch die Ordnungen anderer Landeskirchen angegeben sind). Es fehlt aber auch nicht an besonderen Stiftungen für Emeriten. Dergleichen Versorgungsanstalten gab es früher viele in der röm.-kath. Kirche, unter dem Namen **domus emeritorum**, Priesterhospitale u. a. Bei der neuerdings erfolgten Redotation der Bistümer ist für die Herstellung resp. Stiftung solcher Anstalten in mehreren Ländern Sorge getragen. So im Baierischen Konkordat Art. VI; ähnlich in den Konventionen für Preußen, die oberrheinische Kirchenprovinz, Hannover u. s. w. Meistens sind frühere Klostergebäude für den Zweck eingeräumt und der Jurisdiktion der Bischöfe untergeben. **(Mejer †) H. F. Jacobsohn †.**

Emiliani Girolamo s. Somasker.

Emilie Juliane von Schwarzburg, Dichterin geistlicher Lieder, gest. 3. Dez. 1706. — Ihre Lieder erschienen in Rudolstadt in folgenden Sammlungen, die z. T. auch fremde Lieder enthalten: 1. Geistliche Lieder und Gebete vor und nach Erlangung des göttlichen Ehesegens, 1683; 2. Kühlwasser in großer Hitze des Creutzes, 1685; 3. Tägliches Morgen-, Mittags- u. Abend-Opffer, 1685 u. 1699; 4. Der Freundin des Lammes Geistlicher Brautschmuck, 1714 und vermehrt 1742; Der Freundin des Lammes Täglicher Umgang mit Gott. Zweyter Teil. 1742; Der Freundin des Lammes Creuz-Schule und Todes-Betrachtungen. Dritter Teil. 1742 u. 1770. — Die Anfänge ihrer sämtlichen Lieder bei: K. Goedeke, Grundriß zur Gesch. der deutschen Dichtung, III, 2. Aufl. Dresden 1887, S. 395f. Eine Auswahl ihrer Lieder bei J. L. Pasig, Der Gräfin Aemilie Juliane von Schwarzburg-Rudolstadt geistliche Lieder . . . Halle 1855. Darin einleitend die einzige — dürftige — Biographie.

Emilie Juliane, Gräfin von Schwarzburg-Rudolstadt, wurde als Tochter des Grafen Albert Friedrich von Barby und der Gräfin Sophie von Oldenburg am 19. Aug. 1637 auf der Heidecksburg bei Rudolstadt geboren, wo ihre Eltern, vor den Feinden geflüchtet, bei ihrem Verwandten, dem Grafen Ludwig Günther von Schwarzburg Aufnahme gefunden hatten. Früh verwaist wurde sie von letzterem und seiner Gemahlin, der Gräfin Emilie Antonie von Delmenhorst, ihrer Patin, in Rudolstadt in streng kirchlichem Sinne erzogen. Sie war befreundet mit ihrer ihr geistesverwandten Kousine Ludämilia Elisabeth und verheiratete sich am 7. Juli 1665 mit ihrem Vetter, dem Grafen Albert Anton von Schwarzburg, nachdem dieser kurz zuvor die Regierung angetreten hatte. Ihre Kinder waren Ludwig Friedrich, nachmals der erste Fürst von Schwarzburg-Rudolstadt und eine früh verstorbene Tochter. Großen Einfluß gewann auf sie der ehemalige Erzieher ihres Gatten, der fromme und gelehrte, dem Pietismus sehr zuneigende Kanzler Dr. Ahasverus Fritsch. So zeugen denn auch viele ihrer Lieder von der pietistischen Art ihrer Frömmigkeit; die meisten sind, in subjektivster Weise ihre frommen Empfindungen beschreibend, zu langatmig, als daß sie für den Gebrauch der Gemeinde sich eignen könnten; daneben aber finden sich Lieder, die ihren festen Platz in allen Gesangbüchern gefunden haben und behaupten werden; so das vielgesungene „Bis hierher hat mich Gott gebracht . . .“ (zuerst in: „Tägliches Morgen- . . Opfer“ als Gesang „Mittwochs nach der Mahlzeit“); das vielumstrittene „Wer weiß, wie nahe mir mein Ende . . . .“, das — zuerst anonym im Anhange des Rudolstätter Gesangbuchs von 1688 gedruckt — nach dem Tode der Emilie Juliane der Superintendent M. G. Mich. Pfefferkorn in Tonna bei Gotha für sich in Anspruch nahm. Erst Alb. Friedr. Wilh. Fischer (Kirchenlieder-Lexikon, Gotha 1878 und 1879, S. 365ff.) hat Emilie Juliane auf Grund einer von ihr stammenden Niederschrift vom 17. September 1686 — während Pfefferkorn erst im Oktober 1686 die Anregung zu dem Liede erhalten haben wollte — unzweifelhaft als Verfasserin nachgewiesen.

Ferdinand Cohrs.

Emmeram, gest. um 715. — Aribo, B. v. Freising, vita Emmerammi in den Anal. Boll. VIII (1889) S. 211ff., eine 2. Rezension ASB Sept. VI S. 474ff.; Jüngere Biographien, ohne Quellenwert: Meginfrid, Propst in Magdeburg, vita s. E. in ASB a. a. O. S. 486, u. Arnold Propst in St. Emmeram, miracula s. E., ebenda S. 495, Auszüge in MG SS IV S. 543; Rettberg, KG Deutschlands, 2. Bd 1848 S. 189; Hauck, KG Deutschlands 1. Bd 2. Aufl. 1897 S. 363; Wattenbach, Gesch.-Q. 1. Bd 6. Aufl., 1893 S. 122f.

Über Emmeram wissen wir nur durch die Biographie Aribos. Ihr Inhalt ist in Kürze folgender. Emmeram war Bischof von Poitiers. Kurz nach seinem Amtsantritt faßte er den Entschluß, die Heiden in Pannonien zu bekehren. Er setzte einen anderen auf seinen Stuhl, nahm den sprachkundigen Presbyter Vitalis zum Gefährten und zog über den Rhein nach Osten. Seine Reise führte ihn nach Radaspona, der Residenz des Theodo, Herzogs von Baiern. Er wollte weiterziehen, um zunächst jenseits der Ens das Christentum unter den Avaren zu pflanzen; aber Theodo stellte ihm vor, daß an der Ens weithin alles zur Wüste gemacht worden wäre, und daß die neubekehrten Baiern Emmerams Sorge und Hilfe ebenso gebrauchen könnten, als die Avaren. Er bat ihn, zu bleiben, Bischof im Lande zu werden oder doch Abt über alle Klöster. Emmeram blieb und brachte drei Jahre mit der Ausbreitung und Befestigung des Christentums in Baiern zu. Darauf beschloß er, nach Rom zu reisen, trat die Reise auch an, wurde aber drei Tagereisen von Regensburg in Helfendorf grausam ermordet. Dieses Ende wurde also herbeigeführt. Ota, die Tochter des Herzogs, hatte ihm vertraut, daß sie sich vergangen hätte, und daß ihr Fehltritt nicht verborgen bleiben

würde. Emmeram aber, der ihr helfen sollte, hatte ihr erlaubt, ihn selbst als Urheber ihrer Schmach zu nennen. Darauf war er abgereist und Ota hatte das verabredete Geständnis abgelegt. Natürlich wurde weder ihr noch ihm die That verziehen. Ota wurde nach Italien verbannt und Emmeram sollte den Tod erleiden. Otas Bruder Lantbert machte sich eilends auf, erreichte den absichtlich zögernden Emmeram noch diesseits der Grenze, rief ihn höhnend als seinen Verwandten an, ließ ihn auf eine Leiter binden und ihm ein Glied nach dem andern absägen. Die Gebeine wurden zuerst in einer Kapelle zu Aschheim beigesetzt, aber infolge drohender Anzeichen von Aschheim nach Regensburg übertragen. Herzog Theodo holte sie feierlich ein und bestattete sie ehrenvoll in der Georgskapelle, welche von nun an nach St. Georg und St. Emmeram zugleich benannt wurde. Diese veränderte Behandlung soll daraus hervorgegangen sein, daß ein Kleriker Namens Wulflaich unterdessen bekannt gemacht hatte, Emmeram habe ihm vor seinem Tode mitgeteilt, daß er unschuldig sei und nur, um Ota zu helfen, dieser erlaubt hätte, ihn zu beschuldigen. Als den wirklichen Thäter habe Ota dem Emmeram einen gewissen Siegbald, den Sohn eines Richters, bezeichnet.

Von allen diesen Nachrichten ist sehr wenig probehaltig: vor allem ist der französische Episkopat E.s nicht zu beweisen, ebensowenig seine weitaussehenden Missionspläne. Man wird ihn für einen wandernden Mönch zu halten haben, der die bischöfliche Ordination besaß. Daß er als Leiter eines Mönchsvereins, aus dessen Niederlassung das Emmeramskloster erwuchs, eine Zeit lang in Regensburg thätig war, ist nicht zu beanstanden. Und nicht unwahrscheinlich ist, daß Herzog Theodo sich seiner bei seinen Reformplänen bediente. Ein völlig ungelöstes Rätsel dagegen ist der Grund seiner Ermordung; denn daß die von Aribo erzählte Geschichte eine freie Erfindung ist, läßt sich kaum bezweifeln. Über das Grab E.s s. Enders in RQS IX S. 1 ff. **(Vogel †) Hauck.**

Emmerich, A. K. s. Stigmatisation.

Empfängnis, unbefleckte s. Maria.

Emporkirche s. Kirchenbau.

Emser, Hieronymus, gest. 1527. — J(oh.) J(mmanuel) M(üller), Leben u. Schriften E.s in Unsch. Nachr. 1720 S. 8 ff. 187 ff.; G. E. Waldau, Nachricht von H. E.s Leben und Schriften, Anspach 1783; A. Weyermann, Nachrichten von Gelehrten, Künstlern ꝛc. aus Ulm, Ulm 1798 S. 180 ff.; Erhard in Ersch u. Gruber 34, 161 ff.; Th. Kolde in AdB VI, 96 ff.; B. Riggenbach in RE² IV 199 ff.; Scharpff in Wetzer u. Welte, Kirchenlexikon² IV, 479 ff.; Paul Mosen, H. E., der Vorkämpfer Roms gegen die Reformation, Halle 1890; G. Kawerau, H. E., Halle 1898 (hier die Quellennachweisungen für das nachfolgende Lebensbild). — Seine Streitschriften gegen Luther aus dem Jahre 1521 sammelte L. Enders in 2 Bändchen, Luther und Emser, Halle 1890 u. 92. — Ueber Emsers NT: G. W. Panzer, Versuch einer kurzen Geschichte der römisch-kath. deutschen Bibelübersetzungen, Nürnberg 1781 S. 16 ff.; sprachliche Untersuchungen dazu bei Keferstein, Der Lautstand in den Bibelübersetzungen von Emser und Eck, Jena 1888.

Hieronymus Emser wurde am 16. [26?] März 1478 [1477?] in der Reichsstadt Ulm als Sohn des in Diensten der Stadt stehenden, aus Schwaben stammenden capitaneus Wilhelm E. geboren; das väterliche Wappen (Steinbock im Schilde und als Helmzier), das E. später gern seinen Schriften vordrucken ließ, hat ihm den Spitznamen „Bock E.“ eingetragen. Er begann seine Universitätsstudien 19. Juli 1493 in Tübingen, wo ihn Dionysius Reuchlin, der Bruder Johanns, auch in die griechische Sprache einführte; im W.-S. 1497 siedelte er nach Basel über, wurde hier Baccalaureus und Magister. Ein übermütiger Streich, indem er durch Spottverse das Selbstbewußtsein der Schweizer empfindlich verletzte, brachte ihn in Arrest und ernste Fährlichkeit; er wurde aus der Stadt ausgewiesen. Das war gerade zur Zeit, als Kardinal Raimund Peraudi, Bischof von Gurk, als päpstlicher Legat das römische Jubeljahr nach Deutschland brachte und Fürsten und Völker zum Türkenkrieg aufrufen sollte. Im Januar 1502 begann dieser mit seiner Rundreise durchs deutsche Land; er nahm dafür E. als Sekretär (ab epistolis) und als Kaplan (a sacris) in seine Dienste. Dieser hatte sich wohl nach dem Magisterexamen der Theologie zugewendet, die Priesterweihe hatte er vielleicht jetzt erst schnell durch Vermittlung des Kardinals erhalten. Bis Ende 1503 oder Anfang 1504 begleitete er den Legaten auf der Rundfahrt durch 5 Erzbistümer und 20 Bistümer, lernte einen großen Teil Deutschlands kennen und knüpfte allerlei vornehme geistliche und weltliche, besonders auch

humanistische Bekanntschaften an. Er gab 1503, wohl auf Wunsch des Legaten, einen Traktat de crucibus mit Begleitversen heraus, der die Wunderzeichen der seit 1501 die Gemüter aufregenden, an den Kleidern der Christen sichtbar gewordenen Kreuze im Interesse des Türkenkreuzzuges und als Bußpredigt ausdeutete. Wir finden ihn sodann Anfang 1504 in Straßburg, wo er die Werke des Grafen Pico della Mirandola neu herausgiebt; im Sommer an der Universität Erfurt, wo er als Humanist eine Vorlesung über Reuchlins Komödie Sergius hält, bei der auch Luther sein Zuhörer ist. Aber bei Beginn des W.-S. taucht er in Leipzig auf, wo er am 5. Januar 1505 Baccalaureus der Theologie wird. Inzwischen hatte er eine Berufung von Herzog Georg erhalten, der ihn schon bei Peraudis Aufenthalt in Meißen kennen gelernt hatte; als sein Sekretär zieht E. an den Hof nach Dresden. Als Humanist führt er sich hier ein mit einem lateinischen Dialogismus de origine propinandi und einem deutschen Lehrgedicht über die Strafe des Ehebruchs, und wird vom Herzog besonders für die in Meißen lebhaft gewünschte Kanonisation des alten Meißner Bischofs Benno (s. oben Bd II S. 601 f.) in Anspruch genommen. Er fertigt 1505 ein lateinisches Gedicht super vita, miraculis et sanctimonia divi Patris Bennonis, das an die Adresse Papst Julius' II. gerichtet war; dann reist er in dieser Angelegenheit (wohl im Winter 1506/7) selber nach Rom. Da man aber dort das bisher beschaffte Material für nicht ausreichend erklärte, so wurde er 1510 mit dem Meißner Dechanten Johann Hennig auf eine Forschungsreise nach Goslar und Hildesheim geschickt. Der Hildesheimer Benediktiner Henning Rose half ihnen echte und unechte Dokumente finden; auf Grund dieser Funde und eigener Studien in den Chronisten schrieb E. 1512 seine Vita Bennonis, die 1517 auch in deutscher Überarbeitung erschien. Daß er um dieser Arbeit willen den Vorwurf bewußter Fälschung verdiene, läßt sich bezweifeln; jedenfalls ist sie als unkritisch und phantastisch zu bezeichnen. Geistliche Pfründen (in Meißen und Dresden) schafften ihm ein hinreichendes Auskommen und stellten ihn dem Herzog gegenüber freier, dem er fortan wesentlich als theologischer Berater diente. Auch erwarb er in Leipzig den Grad eines Licentiaten der Rechte. Er führte ein behagliches Leben, meist in Dresden, oft auch in Leipzig. Charakteristisch ist, daß er einen Traktat über die beste Aufbewahrung des Weines 1507 neu herausgab, seinem Freunde Bebel für dessen Facetiae einen recht schlüpfrigen Beitrag lieferte, und über seine geringe Beanlagung zu keuschem Leben die offenherzigsten Bekenntnisse abgelegt hat. Ohne Trieb zu eigner wissenschaftlicher Produktion besorgte er neue Ausgaben der Schriften anderer, lieferte Freunden für ihre Schriften begleitende Verse, übersetzte wohl auch kleinere Schriften der Alten oder des Erasmus. Diesem näherte er sich durch eine neue Ausgabe seines Enchiridion militis Christiani (1515), lud ihn dringend unter den stärksten Schmeicheleien nach Sachsen ein, bekannte sich auch ganz zu seinem kirchlichen Reformprogramm. Pirkheimer, Adelmann, Herm. v. d. Busch, Aesticampian u. a. zählt er zu seinen Freunden. Für Herzog Georgs Sohn, Prinz Johann, fertigte er eine Sammlung lateinischer Musterbriefe an, die vielen Beifall fand. Da kommt die Reformation. Ohne jedes Verständnis für den pelagianischen Schaden der Kirche, durch die Eifersucht des albertinischen Hofes auf das Emporblühen Wittenbergs wohl auch von vornherein voreingenommen, gehört er zu den ersten, die sich Luther feindlich entgegenstellten. Er sieht in ihm den Hussiten, den Aufrührer, der der Bibel gegenüber sich von der traditionellen, allegorisierenden, auf Autoritäten gestützten Erklärung lossagt, der das „kirchliche" Priestertum dem „laiischen" opfert, das Papsttum entwurzelt, den gemeinen Mann gegen Klerus und Obrigkeit aufhetzt, Fleischesfreiheit proklamiert u. dgl. m. Nachdem zwei persönliche Begegnungen (Juli 1518 in Dresden und Januar 1519 in Leipzig) bereits zu Reibungen geführt hatten, kam es aus Anlaß der Leipziger Disputation, bei der Emsers Sympathien schon Eck gehörten, zum offenen Konflikt. Denn E. veröffentlichte nach Schluß derselben ein Schreiben an den Verweser des Prager Erzbistums, Propst Joh. Zack, das zwar formell Luther gegen das Rühmen der Böhmen, als sei er ihr Gesinnungsgenosse, verteidigte, aber ihn als einen in Widersprüche verwickelten, unruhigen Kopf darstellen und durch seinen Ton Luther stark reizte. Dieser antwortete in bitterem Spott „Ad aegocerotem Emserianum M. Lutheri additio" (WA II, 655 ff.). Eck kam E. zu Hilfe, und dieser selbst replizierte in A venatione Luteriana Aegocerotis assertio, einer Schrift, die Luthers Kampf gegen Tetzel auf den Neid des Augustiners gegen den Dominikaner, daß diesem die Ablaßpredigt übertragen worden, zurückführte. Nun schwieg Luther. Seine Schrift „an den christlichen Adel" trieb E. zu neuer Polemik. In rascher Rede und Gegenrede erfolgte während des Jahres 1521 ein lebhafter, erregter Streitschriftenwechsel (s. Enders, Luther und E.), bei dem der Streit von ihrem persönlichen Konflikt bei der Leipziger Disputation besonders zu der

Frage nach den Grundsätzen der Schriftauslegung (buchstäbliche oder geistlich-allegorische) und nach dem Priestertum der Gläubigen hinübergespielt wurde. Luther kämpfte dabei gegen E. mit dem falschen Verdacht, er sei auch der Verfasser der unter dem Namen Thomas Rhadinus gegen ihn ausgegangenen Schrift, im übrigen häufig und wirksam mit überlegenem Spott und den Waffen der Ironie. Als E. einen ironischen „Widerruf“ 5 Luthers, zu den ihn sein scharfsinniger Gegner genötigt haben sollte, gar für ernst nahm, gab Luther es auf, weiter mit ihm zu streiten; so behielt E. das letzte Wort. Dem Spott Luthers hatte er nur immer gröbere Scheltworte entgegenzusetzen gewußt. Von nun an beobachtete Luther ihm gegenüber mit größter Konsequenz ein durch keinerlei Angriff zu erschütterndes Stillschweigen, vermied auch, in seinen Schriften ihn zu nennen. Gleichwohl 10 setzte E. unermüdlich den Kampf fort, indem er teils Gegenschriften gegen neue Schriften Luthers ausgehen ließ (so gegen „Wider den falsch genannten geistlichen Stand“ von 1522, gegen die lateinische Messe von 1523, gegen die Übersetzung des NTs, gegen seine Schrift auf die Erhebung des Bischofs Benno 1524, gegen „Vom Greuel der Stillmesse“ 1525, gegen „Auf des Königs zu England Lästerschrift Titel“ 1526); teils indem er Schriften anderer 15 gegen Luther übersetzte oder neu herausgab (Heinrich VIII., Erasmus, Ambr. Catharinus, Eck), teils indem er offizielle Dokumente, die sich gegen die Reformation richteten, publizierte (Kaiser Karls Mandat an die Wiener Universität, das Regensburger Bündnis, Heinrichs VIII. Beschwerdebrief über Luther a. a.). Meist wählt er dabei die deutsche Sprache, oft auch den Knittelvers, um dem Volk über Luther die Augen zu öffnen. Aber 20 auch mit Carlstadt bindet er an (über die Bilderverehrung), mit Zwingli (über die Messe und ihren Kanon), mit den Nürnberger Pröpsten Georg Peßler und Hektor Pömer (über Still- u. Seelenmesse), mit Hausmann (über dessen Anschluß an Luther), mit Euricius Cordus (daß Luther Deutschlands Verderben sei). Zu einer positiven Arbeit sah er sich durch Luthers NT gedrängt. Herzog Georg hatte es in seinem Gebiete konfiszieren lassen 25 und E. diese Maßregel zunächst in einer ausführlichen Kritik der Übersetzung Luthers, besonders auch seiner Vorreden und Glossen, verteidigt (1523). Den Vulgata-Text hatte er dabei als den „bewährten“ Text der Kirche zu Grunde gelegt und den thörichten Verdacht erhoben, Luther müsse aus einem „hussitischen“ Text übersetzt haben, eine Annahme, für die er nur bei L. Keller Glauben gefunden hat (die Waldenser und die deutschen Bibel- 30 übersetzungen, Leipzig 1886 S. 79 ff.). Sein Wunsch, die deutschen Bischöfe möchten für eine deutsche katholische Übersetzung Sorge tragen, blieb unerfüllt; von verschiedenen Seiten (W. Pirkheimer, U. Rhegius) wurde er getrieben, nicht nur zu kritisieren, sondern selber Besseres zu liefern, als Luther geleistet hatte. Auch sein Fürst empfand das Bedürfnis. So ging er an die Arbeit, der er Luthers „zierliche und süßlautende“ Übersetzung zu 35 Grunde legte; diese revidierte er nach der Vulgata unter möglichster Benützung der mittelalterlichen deutschen Bibel, sodaß er nur selten Eigenes zu geben brauchte. So erschien mit Vorwort des Herzogs vom 1. August 1527 sein NT, eine der Lutherschen in der Ausstattung möglichst ähnliche Folio-Ausgabe, für die Cranachs Bilder zur Apokalypse diesem abgekauft worden waren — daher zeigt auch dieses kathol. NT als Babel das 40 Stadtbild Roms! Einige andere Bilder lieferte Cranachs Schüler Gottfried Leigel. Auch Vorreden und Glossen sind beigefügt. Am Schluß aber warnt E. die Laien vor der Lektüre der Bibel: „darum so bekümmere sich nur ein jeglicher Laie, der meinem Rath folgen will, mehr um ein gottselig Leben, denn um die Schrift, die allein den Gelehrten befohlen ist“. Gleichwohl fand diese seine Arbeit weiteste Verbreitung im katholischen Volke; 45 Joh. Dietenberger wie Joh. Eck haben sie bearbeitet; in ihrer ursprünglichen Gestalt wie in diesen Überarbeitungen sind weit über 100 Ausgaben aus dem 16., 17. u. 18. Jahrhundert nachweisbar. Der Druck einer niederdeutschen Übersetzung, der in Rostock 1530 angefertigt war, wurde auf Luthers Antrag unterdrückt. Dieser hat sich wiederholt sehr scharf über den „Sudler von Dresden“ ausgesprochen, der ihm seinen Text gestohlen und 50 in demselben Buche die schwersten Verunglimpfungen an seiner Person verübt habe. Doch ist zu bemerken, daß E. selbst nie beansprucht hat, ein neuer „Übersetzer“ des NT gewesen zu sein. Die Behauptung, daß Luther hernach bei der Revision seiner Übersetzung vielfach Emsers Kritik und positive Arbeit benutzt habe, ist bisher nicht erwiesen; was dafür vorgebracht wird, ist nicht beweiskräftig (vgl. meine Schrift Anm. 151). Kurz nach der 55 Herausgabe seines NT wurde E., der schon seit Jahren gekränkelt, namentlich beständig an Podagra gelitten hatte, aus Kampf und Streit durch einen schnellen Tod (am 8. November 1527) abgerufen, nachdem er noch die Freude erlebt hatte, daß der evangelisch gesinnte Hofprediger Alexius Chrosner hatte weichen müssen, und wurde auf dem Frauenkirchhof zu Dresden begraben. 60

Über mangelnde Unterstützung von seiten der katholischen Machthaber und Würdenträger hat er schwer klagen müssen; seine Schriften konnten von ihm z. T. nur mit erheblichen Geldopfern zum Druck gebracht werden. Vergeblich bemühte sich 1521 Cochläus, Aleanders Aufmerksamkeit auf die Bedeutung des litterarischen Kampfes gegen Luther zu lenken und für Emser und sich selber kräftige Unterstützung zu erwecken. Daß Charitas Pirkheimer in einem überschwänglichen Briefe E. ihre Verehrung bezeugte, verwickelte diesen in Verdrießlichkeiten, da der Brief, der auch sehr abfällige Bemerkungen über die Nürnberger Stadtregenten enthielt, indiskret an die Öffentlichkeit gezogen wurde; die alte Freundschaft mit W. Pirkheimer kühlte sich dadurch noch mehr ab. Auf evangelischer Seite wurde E. Zielscheibe des beißendsten Spottes in Flugschriften, Liedern und in den Stachelversen eines Eoban Hessus und besonders des Euricius Cordus. Er war der unermüdlichste unter den älteren litterarischen Gegnern der Reformation, gut belesen in den Kirchenvätern, auch humanistisch gebildet, aber unkritisch und blinder Traditionalist, und ohne alles Verständnis für die Seligkeitsfrage, die Luther auf den Kampfplatz getrieben. Daher wird ihm Luther zu dem Zerrbild eines wüsten Revolutionärs, den er für alle Not und Verwirrung der Zeit, namentlich auch für den Bauernkrieg und alle Sittenverderbnis, verantwortlich macht. Je länger je fanatischer wird sein Haß gegen ihn, der sich in Schmähworten nicht genug thun kann; und immer sehnlicher verlangt er danach, daß Waffengewalt die religiöse Frage entscheide und den Ketzer in Wittenberg zum Schweigen bringe. Joh. Cochläus wurde sein Nachfolger in Dresden als theologischer Berater Georgs und als Fortsetzer der Dresdner litterarischen Polemik gegen Luther (vgl. M. Spahn, Joh. Cochläus, Berlin 1898). **G. Kawerau.**

Emser Kongreß 1786. — Resultat des Emser Kongresses von den vier deutschen Erzbischöfen unterzeichnet, samt genehmigender Antwort Sr. Kaiserl. Majestät in ächten Aktenstücken, Frankfurt und Leipzig 1787; Pragmatische und aktenmäßige Geschichte der zu München neu errichteten Nuntiatur, Frankf. und Leipz. 1787; (Chr. F. Weidenfeld,) Gründliche Entwicklung der Dispens- und Nuntiaturstreitigkeiten zu Rechtfertigung des Verfahrens der vier deutschen Erzbischöfe wider die Anmaßungen des Römischen Hofs, (Bonn) 1788; de Feller, Coup-d'oeil oder Blick auf den Emser Kongreß, aus dem Französischen, Düsseldorf 1788; G. J. Planck, Neueste Religionsgeschichte, 1. Teil S. 335—432, 2. Teil S. 395—510, Lemgo 1787. 1790; (F. K. von Moser,) Geschichte der päpstlichen Nuntien in Deutschland, 2 Bde, Frankfurt u. Leipzig 1788; A(quilinus) J(ulius) C(äsar), C(horherr) zu V(orau in Steyermark), Geschichte der Nuntiaturen Deutschlands, 1790 (Nürnberg); P. Ph. Wolf, Geschichte der römisch-katholischen Kirche unter der Regierung Pius VI., 4. Bd, Leipzig 1796; G. L. K. Kopp, Die katholische Kirche im 19. Jahrhundert, Mainz 1830; Historische Denkwürdigkeiten des Kardinals Bartholomäus Pacca über seinen Aufenthalt in Deutschland in den Jahren 1786 bis 1794. Aus dem Italienischen übersetzt, Augsburg 1832; E. v. Münch, Geschichte des Emser Kongresses u. seiner Punktate (Allgem. Gesch. der kath. Kirche, Abt. 6), Karlsruhe 1840; derselbe, Vollständige Sammlung aller älteren u. neueren Konkordate, I S. 404 bis 423, Leipzig 1830; K. A. Menzel, Neuere Geschichte der Deutschen von der Reformation bis zur Bundesakte XII, 1, Breslau 1847, S. 303 ff.; M. Stigloher, Die Errichtung der päpstlichen Nuntiatur in München und der Emser Kongreß, Regensburg 1867; Cl. Th. Perthes, Politische Zustände und Personen in Deutschland zur Zeit der französischen Herrschaft, 1 Bd, Gotha 1862; O. Mejer, Zur Geschichte der römischen Frage, 1 Bd, Rostock 1871; derselbe, Die Propaganda, ihre Provinzen und ihr Recht, 2 Bde, Göttingen u. Leipzig 1852. 1853; derselbe, Febronius, Weihbischof Johann Nikolaus von Hontheim u. sein Widerruf, Freiburg i. B., 1880; H. Schmid, Geschichte der kathol. Kirche Deutschlands von der Mitte des 18. Jahrh.s bis in die Gegenwart, München 1874; J. Hergenröther, Handbuch der allgemeinen Kirchengeschichte, 3. Bd 3. Aufl., Freiburg i. B., S. 504 ff.; Fr. Nippold, Handbuch der neuesten Kirchengeschichte, 3. Aufl. 1. Bd, Berlin 1880 S. 423 ff. 664 f.; H. Brück, Die rationalistischen Bestrebungen im katholischen Deutschland besonders in den drei rheinischen Erzbistümern in der 2. Hälfte des 18. Jahrhunderts, Mainz 1865; derselbe, E. K: Kirchenlexikon IV, Freib. i. B., 1886, S. 484—96; derselbe, Geschichte der katholischen Kirche im 19. Jahrhundert, 1. Bd 1887, Mainz; M. Immich, Preußens Vermittlung im Nuntiaturstreit (1787—1789): Forschungen zur brandenburgischen und preußischen Geschichte, herausg. von A. Naudé, 8. Bd, Leipz. 1895, S. 143—171 (auf Grund von Max Lehmann, Preußen und die katholische Kirche seit 1640, VI u. VII [Publikationen aus den kgl. preußischen Staatsarchiven, Bd 53 und 56], Leipzig 1893. 1894); A. Pieper, Zur Entstehungsgeschichte der ständigen Nuntiaturen, Freib. i. B. 1894 (untersucht die Entwicklung in Deutschland, Frankreich u. Spanien bis zur Mitte des 16. Jahrhunderts; eine Weiterführung hat er begonnen u. d. T.: Die päpstlichen Legaten und Nuntien in Deutschland, Frankreich und Spanien seit der Mitte des 16. Jahrh.s, 1 Teil, Münster 1897).

1. Die Vorgeschichte. — Die Emser Punktation, von L. v. Ranke „das merkwürdigste Dokument, das seit der Reformation aus dem Schoße der deutschen katholischen

Kirche hervorgegangen ist", genannt (die deutschen Mächte und der Fürstenbund, Sämtl. Werke 31. 32. Bd, Leipzig 1875, S. 253) bezeichnet den Höhepunkt des letzten großen Kampfes, welchen die hohe Prälatur Deutschlands für ihre Selbstständigkeit gegenüber der römischen Kurie im letzten Drittel des 18. Jahrh. geführt hat. Im J. 1763 war das Buch des Trierer Weihbischofs Nikolaus von Hontheim (vgl. d. A.), **Febronius de statu ecclesiae** erschienen, ein bedeutungsvolles Symptom für das Wiederaufleben der alten Emanzipationsbestrebungen. Schon im folgenden Jahre beschlossen am 19. März 1764 die geistlichen Kurfürsten das Kollegialschreiben, abgedr. Stigloher S. 289 f., vgl. Mejer, Febronius S. 62), in welchem sie den Schutz des Kaisers gegen die Störungen der deutschen geistlichen Gerichts- und Prozeßordnungen durch die römischen Kurialbehörden und päpstlichen Nuntien anriefen. Noch stärker machte sich der Einfluß der febronianischen Gedanken in den Konferenzen geltend, welche die Bevollmächtigten der drei geistlichen Kurfürsten, Emmerich Josef von Mainz, Maximilian Friedrich von Köln, Clemens Wenzel von Trier, unter Mitwirkung Hontheims im September 1769 in Koblenz abhielten. Das Resultat der Beratungen fixierten die 31 sogenannten Koblenzer Artikel (**gravamina trium archiepiscoporum-electorum contra Curiam apostolicam**: Le Bret, Magazin zum Gebrauch der Staaten- und Kirchengeschichte Teil 8, 1783; Stigloher S. 257—260, vgl. Mejer a. a. O. S. 76) vom 13. Dez. 1769, welche die Wiederherstellung der Freiheit der deutschen Kirche forderten und zu diesem Zweck eine umfassende Reform des kirchlichen Lebens in Vorschlag brachten, die im wesentlichen auf eine starke Beschränkung der päpstlichen Gewalt in Bezug auf die innerdeutschen Angelegenheiten hinauslief. Die Artikel fanden allerdings den Beifall der genannten Erzbischöfe und wurden von diesen am 1. Februar 1770 dem Kaiser Josef II. zugesandt. Aber, als derselbe es ablehnte (4. Okt.), selbst in Rom zu intervenieren, haben die Kurfürsten zwar zunächst die Beratungen fortgesetzt, auch noch am 29. August 1771 einen Vertrag über die Art des weiteren Vorgehens auf dem Reichstag und an dem kaiserlichen Hof abgeschlossen, doch dann die Angelegenheit nicht weiter verfolgt. Dieses Verhalten der geistlichen Kurfürsten und der spätere Widerruf Hontheims 1778 haben in Rom trügerische Hoffnungen geweckt. Denn die Folgezeit hat den Beweis geliefert, daß der Febronianismus auch ohne Febronius weiter lebte und nun erst die bedeutungsvollste Phase seiner Entwicklung erreichen sollte. Den Anstoß zur Wiederaufnahme der 1771 abgebrochenen Verhandlungen gab

2. die Errichtung einer päpstlichen Nuntiatur in München. Kurfürst Karl Theodor vereinigte seit dem Jahre 1777 in seiner Hand Baiern, die Pfalz und am Niederrhein die Herzogtümer Jülich und Berg. Daß diese bedeutenden Territorien nicht durch Landesbischöfe verwaltet wurden, sondern auswärtigen Bischöfen unterstellt waren, die als Reichsstände dem Kurfürsten koordiniert gegenüberstanden, war offenbar ein unleidlicher Zustand. Man bemühte sich daher von München aus, ihn zu beseitigen, und zwar zuerst durch Verhandlungen mit den beteiligten Bischöfen, welche man für eine Verwaltung der baierischen Landesteile durch besondere Kommissare zu gewinnen suchte, später dadurch, daß man die Vermittlung des römischen Hofes in Anspruch nahm. Den Vorschlag, durch Bildung von Landesbistümern Baiern die volle kirchliche Selbstständigkeit zu verschaffen, lehnte derselbe allerdings klugerweise ab, gewährte dagegen am 15. Februar 1785 die Errichtung einer ständigen Nuntiatur in München. Die Kunde von diesem Projekt erregte in Deutschland außerordentliches Aufsehen. Nicht etwa, weil die Institution als solche unbekannt gewesen wäre, sondern gerade weil die bereits vorhandenen Nuntiaturen (Wien 1581, Köln 1582, Luzern 1586) wegen ihrer lästigen Konkurrenz mit der bischöflichen Jurisdiktion längst als drückend empfunden worden waren und es im Wesen der in Aussicht gestellten Neugründung lag, daß die bisher in den Territorien von Pfalz-Baiern zuständigen Bischöfe verkürzt wurden. Dies waren der Fürsterzbischof von Salzburg, seit 1772 Hieronymus Josef Graf Colloredo, und der Fürstbischof von Freising, seit 1769 Ludwig Josef Freiherr von Welden, dann der Kurfürst von Mainz, seit 1774 Carl Friedrich von Erthal, welcher zugleich das Fürstbistum Worms verwaltete, der Kurfürst von Trier, seit 1768 Prinz Clemens Wenzeslaus von Sachsen, der zugleich Fürstbischof von Augsburg war und gern auch Freising und Regensburg behalten hätte, und der Kurfürst von Köln, seit 1784 Maximilian Franz von Österreich, der Bruder Kaiser Josefs II, zugleich Bischof von Münster. Von diesen Interessenten äußerte zuerst der Erzbischof von Salzburg in Rom Bedenken (Münch S. 45 ff.), dann that Kurmainz, auch Köln und Trier, bei dem römischen Hof „die geziemende Rückfrage, ob er die Absicht habe, den nach München abzusendenden Nuntius lediglich als einen päpstlichen Gesandten am kurpfälzischen Hoflager erscheinen zu lassen, oder aber denselben auch mit geistlichen Fakultäten über die in die

pfalzbaierischen Lande einschlagenden deutschen Diöcesanbezirke zu versehen", und machte weitere dringende Vorstellungen, als Papst Pius VI. erklärte, der neue Nuntius werde die nämlichen Fakultäten auszuüben haben, wie die in Wien und Köln bereits angestellten Nuntien. Auf die Antwort, daß es bei der gefaßten päpstlichen Entschließung sein unabänderliches Bewenden habe, legte nunmehr Kurmainz im Einverständnis mit den übrigen Erzbischöfen in einem Schreiben vom 22. September 1785 (Münch S. 53 ff., Stigloher S. 261 ff.) bei dem Kaiser „als oberstem Schutz- und Schirmherrn der deutschen Kirche" eine Beschwerde ein, die zwar zunächst nur gegen die Aufstellung des neuen Nuntius in München sich richtete, aber zugleich den prinzipiellen Widerspruch der Petenten gegen jede Nuntiatur offenbarte. In dem Reskript vom 12. Okt. desselben Jahres (Planck 1 S. 378 ff., Münch S. 56 ff., Stigloher S. 263 ff.) antwortete der Kaiser dem Kurfürsten von Mainz, und gleichlautend auch den anderen Erzbischöfen, er wolle dem päpstlichen Stuhl erklären lassen, — dies geschah dann am 7. November — niemals gestatten zu können, daß die Erz- und Bischöfe im Reiche in ihren von Gott und der Kirche ihnen eingeräumten Diöcesanrechten gestört würden, daß er also die päpstlichen Nuntien nur als Abgesandte für politische und unmittelbar dem Papste als Oberhaupt der Kirche zustehende Gegenstände anerkennen, ihnen dagegen weder eine Jurisdiktionsausübung in geistlichen Sachen noch eine Judikatur gestatten könne, weshalb eine solche weder dem in Köln und Wien schon befindlichen, noch einem anderen in das deutsche Reich kommenden päpstlichen Nuntius zugelassen werden solle. Zugleich forderte er die Erzbischöfe auf, alle ihre Metropolitan- und Diöcesanrechte sowohl für sich als durch Verständigung mit ihren Suffraganen und den exemten Bischöfen gegen alle Anfälle aufrecht zu erhalten, und alles dasjenige, was immer Einschreitung oder Eingriffe des päpstlichen Hofes und dessen Nuntien wider solche Rechte und die gute Ordnung sein könnte, standhaft hintenan zu halten, wozu er denselben zugleich allen kaiserlichen Beistand zusagte. — Die Kurie ließ sich durch diese Kundgebungen nicht beirren, wenn sie auch die faktische Besetzung der neuen Nuntiatur und einen Wechsel auf dem Kölner Posten, welcher die Aufregung noch vermehrte, um einige Monate hinausschob. Graf Julius Cäsar von Zoglio, Erzbischof von Athen, dessen Ernennung zum Nuntius in München in dem Konsistorium schon am 27. Juni 1785 publiziert worden war, erreichte im Mai 1786 seinen Bestimmungsort; Bartholomäus Pacca, Erzbischof von Damiate, traf als Ersatzmann für Monsignor Bellisomi am 9. Juni in Köln ein (Pacca, Denkwürd. S. 20). Zoglio wurde von dem baierischen Hof glänzend aufgenommen, Pacca von dem Kurfürsten in Köln nicht einmal empfangen. Im übrigen aber zeigte die Stellung der beiden Nuntien wenig Verschiedenheit, da die sämtlichen deutschen Erzbischöfe beiden in gleicher Weise die Anerkennung verweigerten, freilich dadurch nicht zu hindern vermochten, daß dieselben sofort von ihren geistlichen Vollmachten Gebrauch machten.

3. Die Emser Punktation. — Die rheinischen Erzbischöfe, mit denen der Salzburger während des Sommers gelegentlich einer Rheinreise in persönlichen Verkehr trat, waren unterdessen nicht unthätig geblieben. Wir hören von der Ausarbeitung verschiedener Gutachten (Mejer, Röm. Frag. 1 S. 95 f.), unter denen neben den Koblenzer Artikeln die von dem Generalvikar Heimes in Mainz zusammengestellten **gravamina** (datiert 13. Februar 1786, vgl. Münch S. 59—79) als Vorarbeit für die bald folgende gemeinsame Kundgebung der vier deutschen Erzbischöfe besondere Bedeutung erlangte. Auf die Anregung eben dieses Mannes hin kam es dann im August zu der Konferenz von Deputierten dieser Kurfürsten in Bad Ems, welche als Emser Kongreß bezeichnet zu werden pflegt. Am 25. August 1786 wurde hier das „Resultat des Emser Kongresses", die sogenannte Emser Punktation (abgedruckt: Münch S. 103—119; Stigloher S. 266—278; Planck 1 S. 380—403) durch V. Heimes aus Mainz, J. L. Beck von Trier, G. H. von Tautphäus aus Köln und J. M. Bönike von Salzburg unterzeichnet, von den Erzbischöfen sofort ratifiziert und mit einem Begleitschreiben (d. d. 3. 7. 8. September 1786, abgedr. Planck 1 S. 404—408, vgl. Mejer 1 S. 97 f., Stigloher S. 278—281) an Josef II. übersandt.

Die Erzbischöfe knüpfen in dieser Emser Punktation zuerst an jenes kaiserliche Reskript vom 12. Oktober 1785 an und behaupten, durch die darin gegebene Zusage aufgemuntert und bewogen worden zu sein, die bischöflichen Rechte zusammenzustellen, in deren Ausübung sie schon seit Jahrhunderten gehindert worden seien. Nun folgt sofort die Erklärung: „der römische Papst ist und bleibt zwar immer der Oberaufseher und Primas der ganzen Kirche, der Mittelpunkt der Einigkeit, und ist von Gott mit der hiezu erforderlichen Jurisdiktion versehen. Alle Katholiken müssen ihm immer den kanonischen Gehorsam mit voller Ehrerbietung leisten. Allein alle andern Vorzüge und Reservationen,

die mit diesem Primat in den ersten Jahrhunderten nicht verbunden sondern aus den nachherigen Isidorianischen Dekretalen zum offenbaren Nachteil der Bischöfe geflossen sind, können jetzt, wo die Unterschiebung und Falschheit derselben hinreichend erprobt und allgemein anerkannt ist, in den Umfang dieser Jurisdiktion nicht gezogen werden. Diese gehören vielmehr in die Klasse der Eingriffe der römischen Kurie, und die Bischöfe sind befugt, sich selbst in die Ausübung der von Gott ihnen verliehenen Gewalt, besonders, da keine dahin abzweckende Vorstellungen bei dem päpstlichen Stuhl bis nun gewirkt haben, unter dem allerhöchsten Schutze Seiner Kaiserl. Majestät wieder einzusetzen". Von dieser Position aus gelangen die Punktatoren zu folgenden Reformvorschlägen. Da Christus den Aposteln und ihren Nachfolgern, den Bischöfen, eine unbeschränkte Gewalt, zu binden und zu lösen, gegeben hat, so sollen alle in dem Umkreis einer Diöcese wohnenden Personen ohne Unterschied den Bischöfen unterworfen sein. Daher soll in Zukunft der Rekurs nach Rom mit Übergehung der Bischöfe nicht mehr statthaft sein; die Exemtionen, sofern sie nicht durch kaiserliche Freiheitsbriefe bestätigt und in dem Reiche allgemein anerkannt sind, haben aufzuhören; den Klostergeistlichen soll verboten sein, auswärtigen Generalen und Oberen zu gehorchen, an Generalversammlungen teilzunehmen, Geldbeträge an dieselben abzuschicken (I). Der Besitz der Schlüsselgewalt berechtigt den Bischof von Abstinenzgeboten und Ehehindernissen zu dispensieren, die aus dem Empfang der heiligen Weihen sich ergebenden Verbindlichkeiten für Diakonen und Subdiakonen aufzuheben, Ordensgeistliche von ihren Gelübden loszusprechen. Dabei wurde eine Einschränkung der Ehehindernisse und eine Hinausschiebung des Zeitpunkts für die Gelübde in Vorschlag gebracht (II). In der Befugnis des Bischofs liegt weiter die Veränderung milder Stiftungen (III). Daher sollen die sog. **facultates quinquennales** von dem römischen Hof in Zukunft nicht mehr begehrt werden; die römischen Bullen, Breven oder sonstigen päpstlichen Verfügungen ebenso wie die Erklärungen, Bescheide und Verordnungen der römischen Kongregationen erst durch gehörige Annahme der Bischöfe verbindende Kraft erhalten; die Nuntiaturen (in dem bisherigen Sinn) dagegen völlig aufhören und die Amtsverrichtungen aller apostolischen Proto- und Notarien ohne vorgängige Prüfung und Immatrikulation derselben bei den bischöflichen Gerichten nicht mehr stattfinden (IV). Eine ganze Gruppe von Artikeln (V—XVI) versucht dann die Selbstständigkeit der Bischöfe in der Frage der Besetzung geistlicher Stellen zu sichern. Der Informationsprozeß eines neuen Bischofs soll fortan von dem Konsekrator veranstaltet werden (XVII), für einen Bischof **in partibus** aber das **testimonium idoneitatis** der Bischöfe genügen (XVIII); das **indultum administrationis** wie die **Clausula in temporalibus**, welche den Gerechtsamen Kaiserl. Majestät und des Reichs ganz zuwider ist, sollen in den Wahlbestätigungsbullen in Zukunft unzulässig sein (XIX); der von Gregor VII. erfundene und von Gregor IX. den Dekretalen eingeschaltete Vasalleneid der Bischöfe soll durch eine neue dem päpstlichen Primat sowohl als den bischöflichen Rechten angemessene Eidesformel ersetzt werden (XX); die Annaten und Palliumsgelder sollen eine Herabsetzung erfahren und, wenn der römische Hof deshalb die Konfirmation oder das Pallium verweigert, werden die deutschen Erz- und Bischöfe ihr Amt unter dem allerhöchsten Schutze Kaiserl. Majestät ausüben (XXI). Für alle Gegenstände, welche zu der geistlichen Gerichtsbarkeit gehören, ist die erste Instanz das Gericht des Bischofs; die zweite das Metropolitangericht — die päpstlichen Nuntien dürfen sich in keiner Sache, weder in der ersten noch in den folgenden Instanzen einmischen —; die dritte der römische Stuhl, aber mit der Beschränkung, daß dort **iudices in partibus** und zwar nationale das Urteil sprechen, oder aber, was noch zweckmäßiger sein würde, in jedem Erbistum ein Provinzial-Synodalgericht, an welchem der Erzbischof den Direktor und einige Beisitzer und jeder Suffragan einen oder zwei Beisitzer ernennen dürfte (XXII). In dem Schlußartikel (XXIII) erklären die Erzbischöfe, daß wenn sie unter dem Beistand des Kaisers in den Besitz der durch göttliche Anordnung ihnen zukommenden Gerechtsame wieder eingesetzt und von den Hauptbeschwerden gegen die römische Kurie befreit sein würden, alsdann erst vermögend und wirklich entschlossen seien, die Verbesserung der Kirchendisziplin durch alle ihre Teile, nach gemeinschaftlichen Grundsätzen, alsbald vorzunehmen, wegen besserer Einrichtung der Seelsorge, Stifter und Klöster das Nötige zu verordnen, um die bisher dabei eingeschlichenen Mängel und Mißbräuche aus dem Grunde zu heben. Außerdem wird dem Kaiser die Bitte vorgetragen, da das Aschaffenburger Konkordat von Anfang an als eine der größten Beschwerden der deutschen Nation empfunden worden sei und die Trienter Kirchenversammlung die zugesicherte Abhilfe nicht gebracht habe, in seiner Eigenschaft als allerhöchstes Reichsoberhaupt bei dem päpstlichen Stuhl das in diesem Konkordat versprochene Konzil, wenigstens ein National-

konzil, längstens in zwei Jahren zur endlichen Hebung all dieser Beschwerden zu stande zu bringen, und wenn die bisherigen Hindernisse sich in den Weg legen sollten, durch reichsverfassungsmäßige Vorkehrungen die unentbehrliche Erleichterung zu verschaffen.

4. Die deutschen Bischöfe. — Die Antwort des Kaisers (abgedruckt Planck 1 5 S. 409 f., Münch S. 123 f., Stigloher S. 290 f.; vgl. Mejer 1 S. 101 f.), welche erst am 16. Nov. 1786 erfolgte, erkannte den warmen Eifer der Erzbischöfe wie das von ihnen bewiesene Vertrauen an, versprach seinerseits „vollständige Mitwirkung nach dem ganzen Umfang des kaiserlichen reichsgrundgesetzlichen Kirchenschutzes", erklärte aber zugleich, daß die „mögliche Zustandebringung (der Emser Punkte) und der davon zu erwartende Nutzen von dem Einverständ- 10 nisse der Erzbischöfe mit den Exemten sowohl als ihren Suffraganbischöfen und jener Reichsstände, in deren Landen sich die bischöflichen Sprengel erstrecken, zum großen Teile abhänget, daher es dann auch vor allem wesentlich darauf ankommen wird, daß hierüber mit gedachten Bischöfen das Nötige näher vorerst vertraulich gepflogen werde". — Diesen Rat haben die Erzbischöfe sofort befolgt und mit den Bischöfen sich in Verbindung gesetzt. 15 Aber nun zeigte sich, daß ein schwerer, nicht mehr gut zu machender Fehler gewesen war, sie nicht schon zu den grundlegenden Verhandlungen in Ems zugezogen zu haben. Manche waren allerdings entgegenkommend, andere aber hielten sich völlig neutral, auch an direkter Opposition fehlte es nicht (Mejer S. 102 ff.; Kopp S. 38; Münch S. 234). Ihr Wortführer war Graf August Philipp Carl Limburg-Styrum, seit 1770 Fürstbischof von 20 Speyer. Unter Hervorhebung eben des Gesichtspunktes, daß die Verabredungen der Erzbischöfe ohne Mitwirkung der Bischöfe zu stande gekommen seien, wandte er sich bereits am 2. November 1786 beschwerdeführend an den Kaiser (das Schreiben: Münch S. 246 f.). Unter dem Eindruck dieses Protestes war jener Bescheid des Kaisers an die Erzbischöfe erfolgt, der nunmehr unter dem gleichen Datum (16. November) dem Bischof von Speyer 25 mit einem Antwortschreiben (abgedruckt Münch S. 247 f., Stigloher S. 291 f.) zugestellt wurde, welches ihm dringend empfahl, bei dem Reformwerk „kräftigst mitzuwirken". Aber dieses Eintreten für die Punktatoren, welches übrigens nicht vereinzelt dastand (vgl. das Schreiben an den Fürstbischof Friedrich Wilh. Ludwig von Paderborn und Hildesheim vom 8. Januar 1787, abgedr. Münch S. 273 f.), hat den Bischof von Speyer nicht um- 30 gestimmt. Derselbe veröffentlichte vielmehr seine Ausstellungen an den Emser Beschlüssen, welche er dem Erzbischof von Mainz seinem Metropolitan, zugesandt hatte, am 18. Mai 1787 durch den Druck (Antwortschreiben Sr. Hochbischöflichen Gnaden zu Speyer an Se. Churfürstl. Gnaden zu Mainz. Im Betreff der Emser Punkte. Bruchsal 1787, vgl. Münch S. 249—254, Mejer S. 104, als Verfasser galt der Exjesuit Anton Schmied) 35 und brachte damit die Streitfrage vor das große Publikum. Da die Erwiderungen von der anderen Seite selbstverständlich nicht ausblieben, so erwuchs aus diesen Erörterungen in kurzem eine rasch anschwellende Streitschriftenlitteratur (vgl. J. L. Klüber, Literatur des teutschen Staatsrechts §§ 552—597; Münch S. 124—172, 255—271; Mejer S. 105).

40 5. Der Kampf zwischen den Erzbischöfen und den Nuntien war bereits Ende 1786 ausgebrochen und zwar infolge von aggressiven Handlungen der letzteren. Zoglio ernannte am 11. Oktober unter Zustimmung des pfalzbaierischen Hofes Propst Roberts in Düsseldorf zum Internuntius für Jülich und Berg, Pacca andererseits erteilte dem in der Kölner Diöcese ansässigen Fürsten von Hohenlohe-Bartenstein zur Heirat mit 45 einer Gräfin Blankenheim, welche zu ihm im zweiten Grade der Blutsverwandtschaft stand (Münch S. 199—202; Pacca, Denkw. S. 43—46) den Dispens, ohne den Einspruch des Erzbischofs zu beachten. Als dieser nun ebenso wie die Kurfürsten von Trier und Mainz gerade auf diesem Gebiet ihre Selbstständigkeit zu bethätigen suchten und Ehedispense auch in solchen Graden erteilten, welche in den Quinquennal-Fakultäten nicht 50 enthalten waren, versandte Pacca am 30. November 1786 an alle Pfarrer und Generalvikariate der Erzbischöfe und Bischöfe ein Cirkularschreiben (abgedr. Planck 1 S. 411—415, Münch S. 204—207, Pacca, Denkw. S. 48—51), welches den Thatbestand bezüglich jener Vollmachten feststellte und zugleich erklärte, daß jede Dispensation für einen nicht in denselben genannten Grad ungiltig wäre und daher die Ehen nichtig und die Nachkommen- 55 schaft illegitim sein würde. Der unmittelbare Erfolg dieses „Brandbriefes" (Münch S. 212) schien zwar Pacca zu befriedigen (Denkw. S. 54), aber der Erzbischof von Köln ließ schon am 19. Dezember durch sein Generalvikariat allen Pfarrern befehlen, jenes „von einem sich als päpstlichen Nuntius zu Köln ausgebenden, hierüber aber bei Sr. Churfürstlichen Durchlaucht nicht legitimierten fremden Bischof" herrührende Rundschreiben dem Absender 60 umgehend zurückzuschicken, und am 20. und 21. Dezember ergingen ähnliche Verfügungen

von Trier und Mainz (Planck 1 S. 416—420, Münch S. 209—211), auch hörten die Erzbischöfe nicht auf, die von ihnen in Anspruch genommenen Dispensprivilegien weiter auszuüben (Münch S. 213). Eine von Kurköln bei der Kurie über Paccas Verhalten eingereichte Beschwerde führte zu einem Schriftwechsel (Breve Pius VI. von 20. Januar 1787, Antwort des Erzbischofs vom 2. April; abgedr. Münch S. 275—292), der nur 5 für die Stellung der beiden streitenden Teile von Interesse ist (vgl. das Schreiben des Papstes an den Fürstbischof Ludwig Josef von Freising, 18. Oktober 1786, Münch S. 237 ff.) und durch den Hirtenbrief des Erzbischofs vom 4. Februar (Münch S. 293—299) eine beachtenswerte Ergänzung findet. — Von größerer Bedeutung für den Fortgang des Kampfes war das Eingreifen des Kaisers. Der Erzbischof von Köln hatte schon unter 10 dem 10. und 17. Dezember 1786 gegen die Übergriffe der beiden Nuntien um seinen Schutz gebeten (vgl. Hofdekret 9. August 1788, Münch S. 333), dann zusammen mit Kurmainz und Kurtrier am 22. Februar 1787 über das Zirkular Paccas Beschwerde erhoben. Entsprechend den in dem Reskript vom 12. Oktober 1785 (vgl. oben) vertretenen Anschauungen erließ jetzt, und zwar schon am 27. Februar, der Reichshofrat in Wien zwei 15 Dekrete (Münch S. 229 f., Stigloher S. 311 f.). Die den Erzbischöfen erteilte Antwort bezeichnete Paccas Benehmen als „ungebührlich und unanständig", genehmigte die Zurücksendung des Rundschreibens und kassierte dasselbe in aller Form. Das Reskript an den Kurfürsten von der Pfalz befahl, dem Nuntius Zoglio in Jülich und Berg keine Jurisdiktion zu gestatten, dem von demselben bestellten Delegierten Roberts die Befolgung der Nuntiatur- 20 aufträge zu untersagen und selbst mit Sperrung der Temporalien dazu anzuhalten. — Der Widerstand, welchen Pfalz-Baiern dieser Verfügung entgegensetzte, wirkte durch seine Heftigkeit überraschend und zeigte den deutschen Erzbischöfen, wen sie als ihren gefährlichsten Gegner zu betrachten hatten. Schon am 7. März 1787 erließ der Kurfürst ein Reskript, nach welchem die Pfarrer der Wormser Diöcese (Planck 1 S. 430—432, Münch 25 S. 300 f.) bei Strafe der Temporaliensperre gehalten sein sollten, jene erzbischöfliche Verordnung wegen Rücksendung des Nuntiaturzirkulars nun ihrerseits auf der Stelle dem erzbischöflichen Vikariat zurückzuschicken und fortan keinen Erlaß des Vikariats, dem nicht sein Placet beigelegt wäre, anzunehmen, viel weniger ihm Folge zu leisten. Unter dem 4. April richtete er dann eine ausführliche Erklärung an den Kaiser (Münch S. 301—303, 333; 30 Mejer S. 109), in welcher er die Befugnis zur Postulation und Annahme eines päpstlichen Nuntius als Souveränitätsrecht in Anspruch nahm (Art. 8 des Westfäl. Friedens), den Widerspruch einer Nuntiaturgerichtsbarkeit mit den Reichsgesetzen und Konkordaten bestritt, und nur der Reichsgesetzgebung, nicht Reichshofratsdekreten, die Kompetenz zu einer Beschränkung seiner Territorialrechte zuerkannte. Das heißt, der Kurfürst machte 35 eben die Anschauungen für sich geltend, welche die Grundlage der josefinischen Kirchenpolitik in Österreich bildeten, und ließ es auch nicht an entsprechenden Handlungen fehlen. Denn schon unter dem 16. April führte das bischöfliche Vikariat von Worms darüber bei dem Kaiser Beschwerde, daß der Nuntius Zoglio nunmehr auch in Heidelberg einen Subdelegaten, den geistlichen Rat Hartling, bestellt habe, und am 17. April erfolgten 40 auch von Salzburg aus Anzeigen über Eingriffe des Nuntius. Als dann einige Wochen darauf, am 18. Mai, der Bischof von Speier mit jenem Protest (vgl. oben) an die Öffentlichkeit trat, stand mithin den deutschen Erzbischöfen eine bedrohliche Koalition von Pfalz-Baiern und einem Teile des Episkopats gegenüber. Aber noch gefährlicher war für sie der Mangel an Einheit in ihrer Mitte und die bedeutungsvolle Schwenkung, 45 welche Kurmainz unter dem Einfluß seiner Reichspolitik vollzog.

6. Die Mainzer Koadjutorwahl. — Die Frage, wer der Nachfolger des alten und kränklichen Karl Friedrich von Erthal werden würde, war für den Fortbestand des deutschen Fürstenbundes (1785) so bedeutsam, daß Preußen eine seinen Interessen entsprechende Neubesetzung unter allen Umständen herbeizuführen suchen mußte. Bei der da- 50 maligen politischen Situation war aber die Erreichung dieses Zieles nur dadurch möglich, daß das protestantische Preußen in dem Streit des regierenden Kurfürsten mit der römischen Kurie die Rolle eines Vermittlers übernahm. Nachdem das Mainzer Domkapitel bereits am 8. April 1787 für den preußischen Kandidaten Karl Theodor von Dalberg, Statthalter von Erfurt, gewonnen worden war, wußte der preußische Gesandte am römischen 55 Hof Marquis Lucchesini auch die Zustimmung des Papstes zu erlangen. Dieses Entgegenkommen verdankte er einem geheimen Abkommen (1789 wurde es bekannt, vgl. Planck 2 S. 445), das er zwischen Mainz und der Kurie zu stande brachte und für dessen Innehaltung der preußische König die Garantie übernahm (Immich S. 146—148, 155; Mejer S. 114 f.). Der Kurfürst wie Dalberg verpflichteten sich, der Union treu zu bleiben, 60

die Beschlüsse des Emser Kongresses nicht auszuführen und in der Kirchendisziplin den **status quo**, d. h. den Zustand vor Einführung der Münchener Nuntiatur, festzuhalten sowie zur Begleichung der entstandenen Differenzen bereit zu sein; der römische Hof auf der anderen Seite sollte in Zukunft in keiner Weise in die bischöflichen und Metropolitan-
5 rechte der deutschen Kirche und speziell des Mainzer Stiftes eingreifen. — Dalberg ist dann am 5. Juni zum Koadjutor des Erzbischofs von Mainz gewählt worden und hat diese Würde auch für Worms erhalten.

7. Der baierische Zehntenstreit. — Eine Zeit lang konnte es scheinen, als ob in der That, wenn nicht ein vollständiger Ausgleich, so doch die Grundlagen für eine
10 Verständigung mit der Kurie gewonnen seien. Der Erzbischof von Mainz lieferte den thatsächlichen Beweis des Verzichtes auf die Emser Ansprüche, indem er wieder päpstliche Indulte erbat, die Erneuerung der Quinquennalfakultäten nachsuchte, auch den Informativprozeß Dalbergs dem Kölner Nuntius ohne Widerspruch übertragen ließ. Und auch die anderen Erzbischöfe, welche die Basis dieser mainzerischen Handlungsweise nicht kannten,
15 gefährdeten nicht durch feindselige Handlungen die friedlichen Beziehungen zwischen Rom und Deutschland. — Den trotzdem thatsächlich fortdauernden Kriegszustand offenbarte der baierische Zehntenstreit (Münch S. 306—329; Planck 2, S. 432 ff.). Papst Pius VI. gewährte durch ein Breve vom 6. November 1787 dem Kurfürsten von Pfalz-Baiern auf sein Ansuchen einen Zehnten von den Einkünften der geistlichen Güter im ganzen
20 Umfang seiner Länder. Die Bewilligung selbst bestand schon seit 1759 und war von fünf zu fünf Jahren erneuert worden. Neu dagegen war die Ausdehnung der Steuer auf einem Zeitraum von zehn Jahren (vom 1. Januar 1788 an) und vor allem die Art der in Aussicht genommenen Erhebung. Während dieselbe nämlich bisher durch die Diöcesanbischöfe erfolgte, wurde in diesem Fall der Münchener Nuntius damit beauftragt und der-
25 selbe zugleich bevollmächtigt, alle diejenigen, die der Eintreibung des Zehntens sich widersetzen würden, ohne Rücksicht auf Stand und Würde mit allen Censuren und selbst mit dem Bann zu belegen, nötigenfalls ihres Amtes und Pfründen zu entsetzen und nicht eher wieder loszusprechen, bis sie der päpstlichen Verordnung sich unterworfen haben würden. Sämtliche deutsche Erzbischöfe wurden von diesem Erlaß getroffen, der Mainzer in der Diöcese
30 Worms, der Kölner in den Herzogtümern Jülich und Berg, der Trierer in Augsburg, der Salzburger in den baierischen Landesteilen, welche zu seinem Sprengel gehörten; aber nur die beiden letzteren haben sich ernstlich widersetzt. Freilich ohne jeden Erfolg, denn sie vermochten nicht einmal den Schein zu retten, als ob die Durchführung des Dezimationsindultes unter ihrer bischöflichen Autorität erfolge. Schwerlich wäre durch
35 das Eingreifen des Kurfürsten von Köln der Streit anders verlaufen; die Demütigungen, welche den beiden engagierten Erzbischöfen zu Teil wurden, haben seine Zurückhaltung gerechtfertigt (vgl. auch das Reichshofratsgutachten vom 17. November 1781, Mejer S. 116). Kurmainz aber war in seiner Aktionsfreiheit gehemmt.

8. Der Reichstag zu Regensburg. — Freilich entzog das Verhalten der Kurie in
40 dieser Zehntensache der Hoffnung auf ein freundliches Entgegenkommen von ihrer Seite den Boden (Planck 2 S. 450 ff.) und stand mit jenem Vertrage, den freilich beide Kontrahenten verschieden deuteten, in so offenbarem Widerspruch, daß der Kurfürst von Mainz sich jetzt davon emancipierte (Immich S. 158 f.), die gelockerte Fühlung unter den Erzbischöfen wiederherstellte und den Kaiser um ein energischeres Vorgehen gegen die Nuntien
45 ersuchte. Als derselbe in der Antwort vom 5. April 1788 sich bereit erklärte, die Nuntienangelegenheit an den Reichstag zu bringen oder aber selbst einen gütlichen Ausgleich einzuleiten, entschieden sich die Erzbischöfe für das erstere. Unter dem 21. Juni verständigte der Kurfürst von diesem Beschluß den Reichsvizekanzler Fürsten Colloredo und daraufhin erging am 9. August ein kaiserliches Hofdekret (abgedr. Münch S. 331—335), welches
50 den Verlauf des Streites, ob Nuntien mit Jurisdiktion im Reiche zu dulden seien, kurz referierte und denselben zur Begutachtung dem Reichstag zu Regensburg überwies, wo am 22. August Kurmainz das Dekret zur Diktatur brachte. Den nun folgenden Verhandlungen, welche über das Stadium von Präliminarbesprechungen niemals hinausgekommen sind (Mejer S. 121 f.), haben wir im einzelnen hier nicht nachzugehen, ebensowenig wie
55 den verschiedenen Denkschriften (Münch S. 356 ff.) und ihren Widerlegungen, den Schachzügen der beteiligten Fürsten und den fortdauernden Vermittlungsversuchen Preußens (Immich S. 160 ff.; über den Besuch des Kölner Nuntius bei dem König in Wesel am 9. Juni vgl. den interessanten Bericht Pacca, Denkw. S. 68 ff.). Daß es den Erzbischöfen bei der Anhängigmachung des Nuntiaturstreites auf dem Reichstag nicht in erster Linie
60 darauf ankam, hier eine Entscheidung herbeizuführen, sondern ein Pressionsmittel gegenüber

der Kurie in die Hand zu bekommen, zeigte sich sehr bald (vgl. Schreiben von Kurmainz an die Reichsstände 1 Okt.). Dem von vielen Seiten ihnen erteilten Rat, den Weg eines freundschaftlichen Vergleichs mit Rom zu betreten, folgte der Kurfürst von Mainz mit dem Schreiben vom 1. Dez. (Kopp S. 45 f., Stigloher S. 316—324). Ihm schlossen sich Köln und Salzburg an; Trier dagegen blieb zurück, weil es sich schon rüstete, auf eigene 5 Hand mit dem Papst Frieden zu schließen. — Die Vorstellungen der Erzbischöfe waren vollständig erfolglos, auch weitere diplomatische Verhandlungen (Immich S. 164 ff.) führten nicht weiter. Die Einladung zu einer, übrigens niemals abgehaltenen Diöcesensynode zum Zweck der Verbesserung der kirchlichen Ordnung, welche der Kurfürst von Mainz am 18. Juli 1789 ausschrieb (Planck 2 S. 497—510; Stigloher S. 324—331; Münch 10 S. 431—439), war ein deutliches Symptom dafür, daß dieser Vorkämpfer der deutschen Erzbischöfe nur noch durch selbständiges Vorgehen etwas erreichen zu können glaubte, wenn er nicht etwa auch damit nur einen Druck auf Rom ausüben wollte. Noch ein weiteres halbes Jahr ließ der Papst verstreichen, dann erst erschien: **Sanctissimi Domini nostri Pii Papae VI. Responsio ad Metropolitanos Moguntinum, Trevirensem, Colo-** 15 **niensem et Salisburgensem super Nuntiaturis. Romae 1789.** Dieses Manifest hat die Form eines, vom 14. Nov. 1789 datierten, Breves, aber ist mit seinen 336 Quartseiten vielleicht die umfassendste Denkschrift, welche jemals die römische Kanzlei verlassen hat. Das Material lieferten der frühere Wiener Nuntius Kardinal Garampi und der Ex-jesuit Franz Anton Zaccaria, aus Deutschland steuerte Pacca Dokumente und Kontro- 20 versliteratur bei; die Verarbeitung übernahm im Auftrag des Papstes Kardinal Campanelli, welcher sich dabei des Beistandes eines Advokaten Smith bediente. Pacca, der in seinen Denkwürdigkeiten (S. 91 f.) diese Interna mitteilt, lobt das Werk als eine reiche Fundgrube für den Erweis der vollen Freiheit des Papstes in der Sendung von Nuntien, aber ist mit seiner Ausdehnung und der Art der Beweisführung wenig zufrieden und 25 findet, daß es den Erwartungen nicht entsprochen habe. Die „Antwort" (vgl. Münch S. 395—403; Wolf S. 301—316; Planck 2 S. 470—482), welche in neun Kapitel geteilt ist (1. Historische Darstellung der Veranlassung und der Entwicklung der Nuntiaturstreitigkeiten; 2. die Beschwerden der deutschen Erzbischöfe gegen die Errichtung der Münchener Nuntiatur, 3. speziell über die von dem Nuntius Zoglio ernannten Subdelegaten und 4. gegen 30 den Nuntius Pacca; 5. 6. Verteidigung der Appellationen an den römischen Stuhl gegenüber dem Versuch des Erzbischofs von Köln, dieselben einem von ihm errichteten Tribunal zu übertragen; 7. Die Beschwerden der Erzbischöfe von Salzburg und Trier in der Zehntenfrage; endlich 8. und 9. der das halbe Buch [S. 170—336] ausfüllende Nachweis der Berechtigung des Papstes, überallhin seine Nuntien mit Gerichtsbarkeit zu senden), schloß 35 S. 336 mit dem Ultimatum: **Nos, venerabiles fratres, comitia adire non possumus nec debemus neque extraordinarium legatum mittere, ne apostolicam sedem iudici incompetenti subjiciamus: verum nullatenus abdicare valemus nuntiaturarum iura cum primatu, a Deo nobis concredito, colligata et coniuncta. Agnoscite ergo, uti vos decet, huiusmodi apostolica iura, et si qui** 40 **in exercitio facultatum nuntiorum irrepserunt abusus nobis ignoti, referte illos ad nos, aut per literas aut per vestros negotiorum gestores, quemadmodum toties vestri maiores praestiterunt.** Das heißt, der Papst hielt seine Forderungen in vollem Umfang aufrecht und stellte seine „Rechte" außerhalb jeder Diskussion. Den Erzbischöfen blieb nur ein wertloses Beschwerderecht in Bezug auf Nebendinge, dessen 45 thatsächliche Ausübung nur soweit Bedeutung hatte, als der Papst dazu geneigt war.

9. Der Ausgang des Streits. — Die Berechnung, welche dieser schroffen Haltung der Kurie zu Grunde lag, hat sich als wohl begründet erwiesen. Unter dem Druck der von Frankreich ausgehenden revolutionären Zeitrichtung brach die Opposition der deutschen Erzbischöfe zusammen. Clemens Wenzel von Trier war sofort umgestimmt (Brief 50 vom 30. Dez. 1789 an den Erzbischof von Salzburg) und sagte sich in einer Verordnung vom 20. Februar 1790 vollständig von seiner bisherigen Kirchenpolitik los (Mejer S. 127). Auch der Erzbischof von Salzburg beugte sich und nach der Korrespondenz des Kölner Domkapitels mit dem Papst (abgedr. Planck 2, S. 485—496) im Frühjahr 1790 bewies der dortige Kurfürst durch das von Rom aus gewünschte Einschreiten gegen die 55 „monströsen Doktrinen" einiger Bonner Professoren (1791) seine Einkehr. Kurmainz zeigte sich auch jetzt als der hartnäckigste Gegner, aber die vollständige Schwenkung seiner Politik im Sommer 1790, der Austritt aus dem Fürstenbund und der Anschluß an Österreich gab ihm auch Rom gegenüber eine veränderte Position. — Als nach dem Ableben Josefs II. (20. Febr. 1790) die Kurfürsten im Herbst 1790 zu Frankfurt die Wahl 60

Leopolds II., seines Bruders, vollzogen, haben Köln und Mainz bei der Feststellung des 14. Artikels der Wahlkapitulation die Forderungen des Emser Kongresses noch einmal zur Geltung gebracht, trotz des Protestes des päpstlichen Nuntius Caprara (vgl. Mejer S. 130 ff.) ebenso bei der Wahl Franz II. im April 1792, obwohl auch diesmal der Bevollmächtigte des Papstes, Abbé Maury, dagegen Verwahrung einlegte. Aktuelle Bedeutung erhielt weder diese Kodifizierung der deutschen Kirchenfreiheiten noch ihre Verwerfung durch das Oberhaupt der Kirche. Daß die Kurfürsten im Herbst 1792 aus ihren Residenzen flohen, als der französische General Custine heranrückte, lieferte einen Beitrag zur Charakteristik dieser Männer, der dem Scharfblick Paccas (vgl. Denkw. S. 118) natürlich nicht entging. Die durch den Reichsdeputationshauptschluß (1803) verfügte Aufhebung der geistlichen Fürstentümer auf der einen Seite und mehr noch das Emporkommen des Ultramontanismus auf der anderen haben dem Papsttum des 19. Jahrhunderts ein kräftiges Wiederaufleben der Gedanken von 1786 erspart. — Der Erzbischof Max Franz von Köln starb schon 1801, Friedrich Karl Josef von Mainz 1803, Clemens Wenzeslaus von Trier und Hieronymus von Salzburg 1812.

Verschiedenartige Faktoren haben bei dieser Niederlage der deutschen Erzbischöfe zusammengewirkt. In der Mitte der achtziger Jahre war ihr Vorgehen in hohem Grade modern und entsprach dem aufgeklärtem Zeitbewußtsein, welches in Rom den Sitz des Obskurantismus erblickte, die konfessionelle Eigenart abstumpfte und auch in anderen Ländern Europas nach praktischer Verwirklichung rang. Aber dann kam eine andere Zeit mit anderen Interessen und Aufgaben, die Unterstützung durch die öffentliche Meinung ging verloren. Für die Entwicklung des ganzen Streits aber war entscheidend das Wesen der Oppositionsbewegung selbst. Dasselbe ist verschieden bestimmt worden und in der That stehen wir vor einer komplizierten Erscheinung. Religiöse und kirchenreformatorische Motive haben in dieselbe hineingespielt, das soll nicht bestritten werden (vgl. oben das Mainzer Synodalausschreiben und den Salzburger Hirtenbrief von 1782, Mejer 83 ff.), aber doch keinen maßgebenden Einfluß ausgeübt. Auch deutsch-nationale Interessen sind durch die Metropoliten vertreten worden, als sie der finanziellen Aussaugung durch die Kurie widersprachen und die lateinischen Gesänge in der Messe durch deutsche ersetzten, doch auch sie repräsentieren nur eine Nebenströmung. So wenig die führenden Persönlichkeiten etwas von der Wucht und der Märtyrerfreudigkeit religiöser Propheten an sich hatten, so wenig waren sie in erster Linie Vorkämpfer des deutschen Volkes oder der deutschen Kirche als ganzer. Was ihnen vor allem am Herzen lag, war die Förderung ihrer speziellen erzbischöflichen und landesherrlichen Interessen, in deren Geltendmachung sie durch den Umfang und die weitere Ausdehnung der päpstlichen Gewalt beschränkt wurden. Weil das Ziel, welches sie anstrebten, wesentlich politischer bezw. kirchenpolitischer Natur war, und weil sie selbst sich in der Stellung von Reichsfürsten befanden, nahm der ganze Kampf sehr bald einen vorwiegend politischen Charakter an. Diese Wendung trug mit dazu bei, ihnen die Stütze zu rauben, welche die Sympathie des katholischen Volkes und Klerus ihnen hätte gewähren können; und hat die Erledigung ihrer Wünsche in die Schwankungen und Kombinationen der großen Politik hineingezogen. Auch die Einheit der deutschen Erzbischöfe selbst hat darunter gelitten und dazu geführt, daß ein wirklich geschlossenes Zusammenarbeiten der vier Prälaten nur an wenigen Punkten des Streits zu beobachten ist. Nicht minder hängt damit der taktische Fehler zusammen, daß die Punktatoren ihre Kraft zu sehr in Einzelkämpfen verzettelt haben, ohne die großen Ziele ihrer ganzen Aktion im Auge zu behalten. Dieser Mangel an kirchlichen Gesichtspunkten, an innerer Einheit und Konzentration war um so verhängnisvoller, weil die römische Kurie von diesen Fehlern sich frei hielt, die Politik mit Virtuosität ihren Zwecken dienstbar machte und die Kunst des Abwartens mit bekannter Meisterschaft ausübte. Seinen Sieg verdankte Pius VI. der Haltung des deutschen Episkopats, welcher in einer Steigerung der erzbischöflichen Macht keine Förderung seiner eigenen Interessen erblicken konnte, dem energischen Eintreten von Pfalz-Baiern, dem Verhalten Josefs II., welcher gegenüber den Erzbischöfen es an der ihnen notwendigen kräftigen Unterstützung fehlen ließ (vgl. Mejer S. 101, 108), dem Beginn der Revolutionsära, welche die Neigung zu tiefgreifenden Änderungen im kirchlichen Leben herabstimmte, und endlich nicht zum wenigsten auch dem Umstand, daß die Entwicklung des nachreformatorischen Katholicismus auf seiner Seite stand.

Carl Mirbt.

Enakiten s. Kanaaniter.

Encyklopädie, französische s. Bd IV S. 553, 43—554, 46.

Encyklopädie, theologische. — Zyro, Versuch einer Revision der christlich theologischen Encyklopädie ThStKr 1837 S. 680f.; W. Grimm, Zur theologischen Encyklopädie, ZwTh 1882 1—28; Pelt S. 8f. 47f.; Hagenbach-Reischle S. 92—127; Schaff S. 12f.; Heinrici, Theol. Encyklopädie §§ 1—5, §§ 72—76; M. Kähler, Wissenschaft der christl. Lehre[2] 1893, S. 1—42. 5

Inhalt: 1. Begriff und Aufgabe der Encyklopädie. 2. Encyklopädisches und Methodologisches aus der alten Kirche und dem Mittelalter. 3. Die Encyklopädie in der evangelischen Kirche seit der Reformationszeit. 4. Die Encyklopädie seit Schleiermacher. 5. Probleme der Gegenwart. 6. Außerdeutsche evangelische Litteratur zur Encyklopädie. 7. Katholische Encyklopädien. 10

1. Das Bedürfnis nach Überschau und Ordnung dessen, was durch geistige Arbeit erworben und errungen war oder als wirksame Überlieferung fortlebt, ist im Wesen des Menschen begründet. Einfälle und Stimmungen sind nicht das Ende der Wege des Geistes, mögen dies auch die Schwärmer für Aphorismen behaupten. Aus dem Bedürfnis einer geordneten Zusammenschau des Wissensstoffs sind die Disziplinen hervorgegangen, 15 welche Encyklopädie genannt werden. Man kann dabei sowohl an eine alphabetisch aneinandergereihte Stoffsammlung (Real-Encyklopädie), als auch an einen Grundriß der Wissenschaft, der gleich einer Landkarte orientiert (formale Encyklopädie), denken, oder auch an Versuche, sowohl dem Formalen wie dem Materialen in einem gegliederten Aufbau gerecht zu werden. 20

Das Kunstwort Encyklopädie stammt gleich den meisten, die in die Theologie übernommen sind, aus dem wissenschaftlichen Betrieb des Alexandrinismus, überhaupt des griechischen Altertums. Die *ἐγκύκλιος παιδεία* bezeichnet seit Aristoteles den Kreis der allgemeinen Bildungswissenschaften, nach Quintilian (Inst. I, 10, 101) den aus Grammatik, Rhetorik, Musik, Geometrie und Astronomie zusammengesetzten orbis doctrinae. 25 Galen unterscheidet die Bildungswissenschaften als *τέχναι λογικαί* (*σεμναί*) von den *τέχναι βάναυσοι* (Protrept. 14). Durch Durchlaufen ihres Kreises eignete sich der Freie für sein geistiges Leben die Form und Bildung an, die ihn über das handwerksmäßige und beengte Berufsleben erhob und fähig machte zur Pflege der höchsten Wissenschaft, der Philosophie. Die verschiedenen Stoffe der *ἐγκύκλιος παιδεία* sind daher zusammengehalten 30 durch die gemeinsame Beziehung auf die propädeutische Bildung, die den Zugang zur Königin der Wissenschaft erschließt. Im Verhältnis zu dieser sind *τὰ καλούμενα ἐγκύκλια παιδεύματα, μαθήματα, γράμματα* (Euseb. H. E. VI, 18, 4, vgl. Orig. I, 88a, Philo I, 120, 11. 135, 40 u. ö.) unterwertig (parva illa, Quint.); *ἐγκύκλια* und *κοινά* sind Synonyma (Plut., De puer. educ. Reiske VI, 23, 6; vgl. 164, 6. 35 Diog. Laert. II, 79. 80). Der Ausdruck *ἐγκυκλοπαιδεία* ist bei antiken Schriftstellern nicht nachweisbar.

In der neueren Wissenschaft taucht der Name Encyklopädie wohl zuerst auf in einer Rede des Jesuiten Tarquinius Gallucci (geb. 1574): De encyclopaedia comparanda (Lami, De erud. apost. Florenz 1738 S. 215), sodann in Alstedts Cursus philosophici encyclopaedia (Herborn 1620), in welchem dieser auf die Encyclopaedia des 40 Matthias Martinus (1649 als opus posthumum herausgegeben) als seine Quelle verweist. Encyklopädie bedeutet hier eine übersichtliche Darstellung des Wissens, das zur Orientierung über den geistigen Gesamtbesitz führt, etwa in dem Umfange von Morhofs Polyhistor litterarius, philosophicus et practicus. Das Interesse am Wissensstoff giebt 45 die Gesichtspunkte für die Darstellung. Methodische Fragen treten ganz zurück. Diese Werke sind die Vorläufer der großen encyklopädischen Sammlungen, die, sei es in alphabetischer Anordnung, sei es in monographischer Fassung, entweder den gesamten Wissensstoff, der bei einem Kulturvolke sich aufgehäuft hat, oder den Wissensstoff einer bestimmten Disziplin (Theologie, Philologie, Nationalökonomie u. s. w.) zusammenstellen. Eingebürgert 50 hat sich die Bezeichnung durch die „Encyklopädisten" (Encyclopédie ou dictionaire raisonné des sciences, des arts, des métiers — seit 1751). In der Theologie hat ihn zuerst gebraucht Mursinna, Primae lineae encyclopaediae theologicae 1764. 94.

Den Begriff einer formalen Encyklopädie der Wissenschaften hat zuerst Hegel aufgestellt (Enc. der phil. Wissenschaften[3] § 16): „Als Encyklopädie wird die Wissenschaft 55 nicht in der ausführlichen Entwickelung ihrer Besonderung dargestellt, sondern ist sie auf die Anfänge und die Grundbegriffe der besonderen Wissenschaften zu beschränken". Damit unterscheidet sich dieselbe von der stofflichen Polyhistorie. In dieser Richtung ist der theologischen Encyklopädie die Aufgabe gestellt, aufzuweisen, wie es sich mit der Theologie als Wissenschaft verhalte, d. h. warum und inwieweit sie ein einheitlich orientierter Organis- 60

mus von Erkenntnissen und Methoden sei. Die Antwort auf diese Frage kann aber, dem Wesen der Theologie gemäß, nicht durch rein formale Bestimmungen gefunden werden; sie ist bedingt durch die Beurteilung des Wesens der christlichen Religion, der Ursachen, welche diese Religion zur Ausbildung einer Theologie geführt haben, des geschichtlichen und grundsätzlichen 5 Verhältnisses der Teile, aus denen das Ganze der Theologie sich zusammensetzt, vor allem aber durch die Beziehung der Wissenschaft zum Leben, also der Theologie als der Wissenschaft von der Religion zu der Kirche, welche durch diese Religion zusammengehalten wird. Denn der viele blendende Satz Lagardes: die Wissenschaft „will wissen, nichts als wissen, und zwar nur um zu wissen" (Deutsche Schriften 1878 S. 6) ist ebenso falsch und ebenso 10 richtig, wie der Satz: der Mensch will essen, nichts als essen, und zwar nur um zu essen. Hinter dem Magen steht eben der Organismus des Körpers, und hinter dem Forscher steht „der Mensch mit seinem Widerspruch". Das hat Lagarde selbst kräftiglich bewährt. Der Forschertrieb verträgt es nicht, auf den Isolierschemel gesetzt zu werden. Die Wissenschaft stirbt, wenn sie die Untersuchungsstoffe grundsätzlich von ihrer Beziehung zum Leben 15 ablösen will. Sie wandelt sich in seelenlose Technik.

Bei dieser mannigfachen Bedingtheit ist es die Aufgabe der Encyklopädie, ein möglichst treues Bild von dem jeweiligen Stande der theologischen Wissenschaft zu geben. Dieselbe ist in steter Bewegung. Neue Stoffe werden ihr zugeführt, neue Fragestellungen erstehen. Im Hinblick darauf könnte man zweifeln, ob überhaupt eine Encyklopädie mög- 20 lich ist (E. Vaucher, Revue de Théol. Montauban 1895 S. 306 f.). Und allerdings wird es weder möglich sein, über einen verwickelten, in stetem Stoffwechsel begriffenen wissenschaftlichen Thatbestand zu orientieren, wenn man sein Wesen und seinen Zusammenhang vorweg konstruiert, wie der Künstler einen Idealbau entwirft, noch wenn man seine Bestandteile summiert und bucht, wie der Kaufmann seine Warenbestände. Eine der Sache 25 entsprechende Orientierung über Wesen, Inhalt und Zweck einer Wissenschaft, die eine Geschichte hat und für die Erhaltung bestimmter geistiger Güter arbeitet, läßt sich nur dadurch erreichen, daß die Bedürfnisse, aus denen sie als Ganzes und nach ihren Teilen hervorgerufen ist, aus ihrer Geschichte und aus ihren gegenwärtigen Bethätigungen ermittelt und auf Grund dessen die Kräfte, welche ihre Teile zusammenhalten, offengelegt 30 werden. Die Aufgabe der Encyklopädie ist daher durch eine Beschreibung, die den Bestand der Wissenschaft aus ihrer Geschichte und aus ihrem gegenwärtigen Leben verstehen lehrt, zu lösen. Die Encyklopädie ist gewissermassen der Chor in dem Entwicklungsdrama der Wissenschaft. Der Chor ersetzt nicht das Drama, aber in ihm reflektieren sich die bewegenden Kräfte desselben.

35 So gefaßt scheidet sich der Begriff der Encyklopädie klar von der mit ihr praktisch zusammenhängenden Methodologie, welche darüber Rechenschaft giebt, wie der theologische Wissensstoff in einer seinem Wesen und Zweck entsprechenden Weise anzueignen sei. Ihr zur Seite aber muß als Ergänzung eine Statistik der Litteratur treten, in der nach chronologischer und sachlicher Ordnung alles gebucht ist, was aus und von der Entwickelung der 40 Wissenschaft litterarisch festgelegt worden ist.

2. Die Geschichte der theologischen Encyklopädie ist nicht zu trennen von der Geschichte des Unterrichts und der Wissenschaft überhaupt. Die christliche Theologie erwuchs aus der Verkündigung der Heilsbotschaft nach der Verordnung Jesu (Mt 28, 19—20). Dadurch hat sich in der griechisch-römischen Welt eine Gemeinschaft von Glaubensgenossen gesam- 45 melt und organisiert, die ihre religiösen Bedürfnisse nicht mit kultischen Einrichtungen befriedigte, auch nicht in enthusiastischen Erregungen oder in sozialen Leistungen die bindenden und belebenden Triebkräfte suchte, sondern in erster Linie auf eine gegründete, durch Unterweisung gesicherte einheitliche Glaubensüberzeugung aller Glieder des Leibes Jesu Christi abzielte. In dieser Tendenz vereinigte das Christentum zwei sonst auseinander- 50 strebende Mächte, wie sie in der alttestamentlichen Religion das Priestertum und die Prophetie, in der griechisch-römischen Kulturwelt die Religion mit ihrem kultischen und mantischen Apparat und die Philosophie darstellen. Es tritt mit dem Bewußtsein, die abschließende und vollkommene Gottesoffenbarung zu besitzen, die Erbschaft der Propheten Israels und der um die Befreiung der sittlichen Persönlichkeit ringenden griechischen Phi- 55 losophie an. So bildet sie zum erstenmale aus sich heraus eine Theologie, die nicht, wie die Theologie der Stoiker eine mehr oder weniger skeptische Religionskritik und Umdeutung oder die Anhäufung von doxographischen Vermutungen ist, sondern eine Glaubens- und Lebenslehre.

In dieser Leistung liegt die Tendenz auf eine Zusammenfassung aller Elemente, 60 welche der Erbauung, also der christlichen Seelenernährung und der christlichen Lebens-

bethätigung dienen. Dies bewährt sich bereits in der Zeit der Gemeindbegründung. Die Thätigkeit des *κατηχεῖσθαι*, der geordneten Einweisung in die christlichen Heiltümer, wird die Triebkraft für die Sammlung der Nachrichten über das Werk Jesu, für seine Wertung als Heilsthatsache, für die Klarlegung seiner sittlichen Kräfte (Lc 1, 4; 1 Ko 14, 19; Ga 6, 6; Hbr 6, 1 f.; Act. 18, 25). Mit der festeren Ausbildung der Formen des christlichen Gemeinschaftslebens erweiterte sich die Aufgabe. Das formulierte Bekenntnis und der Kultus, die Ausscheidung eines Priesterstandes innerhalb der Kirche, der mit der Pflege ihrer Lebensbethätigungen amtlich betraut war, die Ausbildung des Katechumenats erforderte neue und besondere Veranstaltungen. So erwuchs in der alten Kirche eine Litteratur, deren Voraussetzung die Anerkennung der urkundlichen und maßgebenden Bedeutung der in dem Kanon gesammelten Schriften und ein durch sie befruchteter und geleiteter Unterrichtsbetrieb war, der auf die Begründung des Glaubens und auf die Anweisung zum Kultus sich richtete.

Unmittelbare Zeugnisse aus der alten Kirche, die über die Anforderungen und Unterrichtsstoffe Auskunft geben, sind nicht erhalten. Aber es ist nicht zu bezweifeln, daß sich im Laufe des zweiten Jahrhunderts in der Katechetenschule Alexandrias und darnach in andern christlichen Centren wie Antiochia, Konstantinopel, eine bestimmte Technik und auch bestimmte Abgrenzungen der Stoffgebiete, herausbildeten, für welche das Studienwesen der hellenistischen Zeit die Vorbilder abgab. Ein Beleg dafür ist die theologische Terminologie der Patristik, die eben ihre Wurzeln und Analogien in der Kunstsprache der antiken Philologie, Rhetorik und Philosophie besitzt. Für die Unterrichtsmethode ist wohl durchweg die Form von Frage und Antwort (*πεῦσις, ἐρώτησις, ἀπορία — ἀπόκρισις, λύσις*), die von Alters her bei den Grammatikern üblich war, herrschend geblieben neben der akroamatischen. Für die erstere bieten die der antiochenischen Schule entstammenden **Instituta regularia divinae legis** des Junilius einen Beleg, ebenso die auf älterer Überlieferung ruhenden der byzantinischen Zeit angehörenden zahlreichen teils benannten, teils anonymen Frage- und Antwortbücher, in denen exegetische, dogmatische und liturgische Stoffe bald kurz, bald ausführlicher behandelt werden. Beispiele dafür sind die **Sacra parallela**, die dem Johannes von Damaskus zugeschrieben werden, die **Quaestiones Amphilochiae** des Photius, das *ὑπομνηστικὸν βιβλίον* des Joseppus (MSG CVI, 14—177). Für die akroamatische Lehrweise liefern die Homilien, die der kynisch-stoischen Diatribe verwandt sind, die Belege, während die Ergebnisse des Schriftstudiums in Scholien und Kommentaren (*τόμοι*) niedergelegt wurden. Zu einer zusammenfassenden Überschau aber der Stücke, welche die theologische Wissenschaft der Patristik ausmachen, kommt es nicht. Anleitungen zur Schrifterklärung, Katechesen, eine biblisch-dogmatische Mischlitteratur decken das Bedürfnis. Sie sind die Wurzelansätze der später selbstständig ausgebildeten Disziplin der Schriftwissenschaft, der systematischen und praktischen Theologie; ihr Ursprung fällt in eine Zeit, in welcher der Platz der Kirchengeschichte noch leer oder doch nur von Chronologien eingenommen war. Am nächsten kommt der encyklopädischen Aufgabe des Chrysostomus Schrift *περὶ ἱερωσύνης*, in der die Herrlichkeit des Priesteramts mit Rücksicht auf seinen Unterschied vom Einsiedlerleben dargestellt wird, des Ambrosius Buch **De officiis ministrorum**, und Augustins Werke **De doctrina christiana l. IV, De catechizandis rudibus, Encheiridion ad Laurentium**.

Die patristische Zeit, die klassische Periode der kirchlichen Wissenschaft, geht in die byzantinische Periode und in das Mittelalter der Westkirche über. Dort wird in dem gleichen Kreise, in welchem die patristische Litteratur der Ostkirche entstand, die wissenschaftliche Überlieferung gepflegt. Hier übernehmen neue Nationen mit dem Christentum auch das wissenschaftliche Erbe der Vergangenheit und passen es ihren Bedürfnissen an. Für beide blieben die Leistungen und Methoden der alten Kirche maßgebend; ihre Errungenschaften werden zugleich mit der Hinterlassenschaft des klassischen Altertums gesammelt und gebucht, aber unter verschiedenen Bedingungen und in verschiedenem Geiste. In der byzantinischen Sammellitteratur steht Altheidnisches und Christliches in naiver Verträglichkeit neben einander. Photius († 891, Myriobiblion) ist ein Typus für den umfassenden gelehrten Betrieb. Mit nicht ermüdendem Fleiß werden in den Catenen die Ergebnisse der Schriftforschung, in den Florilegien die Wertstücke des antiken Wissens überhaupt aufgespeichert. Das Ziel der wissenschaftlichen Arbeit für die Kirche bleibt die Herausbildung einer als normativ anzuerkennenden Überlieferung für Schriftverständnis, Glauben und Kultus. Für die Westkirche ist die praktische Verwertung des Wissensstoffs leitender Gesichtspunkt. Augustin mit seinem psychologischen Scharfblick und seinen kirchlichen Idealen wird für ihre Wissenschaft der leitende Mann. Unter seinem Einfluß schreibt Cassiodorius De in-

stitutione divinarum litterarum. Das Werk dient ad instructionem disciplinae ecclesiasticae. Verfolgt dieses mehr methodologische Zwecke, so bringt Isidor von Hispalis in seiner Realencyklopädie (Originum sive etymologiarum l. XX) im VII. und VIII. Buch (De deo, angelis et fidelium ordinibus. De ecclesia et sectis di-
5 versis) die theologischen Stoffe in eine Sachübersicht. Die dem Boëtius beigelegte Schrift De disciplina scholarium schließt sich gleichfalls an Augustin an.

Für das eigentliche Mittelalter der Westkirchen sind zunächst die Klosterschulen, sodann die Universitäten die Sammelpunkte der theologischen Gelehrsamkeit. Jene sehen es vor allem ab auf die praktische Ausbildung der Kleriker. Die Grundlage der Bildung be-
10 ruht auf einer Anleihe bei der Antike; sie ist das trivium (Grammatik, Rhetorik, Dialektik) und das quadrivium (Geometrie, Arithmetik, Astronomie und Musik). Hrabanus Maurus (De institutione clericorum, Buch 3 — um 850) beweist durch seine an Augustins Schriften orientierte Übersicht über die dem Kleriker nötigen Kenntnisse und Fertigkeiten, wie bescheiden und elementar die Bildungsanforderungen waren. Hinkmars
15 Capitula ad presbyteros parochiae suae und Hattos von Basel Capitulare bestätigen dies. Die Hauptmacht der Bildung war die Kunst des Schreibens. Durch sie war der Kleriker und der gelehrte Mönch der Berater und Leiter der weltlichen Kreise. Ein Umschwung trat mit dem 12. Jahrhundert ein, als die Pflege der Wissenschaft von den Klosterschulen auf die Universitäten übergeht. An ihnen bildet sich die Scholastik aus,
20 die von Aristoteles die Methode und die Stoffe übernimmt und ein Universalwissen anstrebt, in dem Vernunft und Offenbarung sich ausgleichen. Mit einem stetig sich steigernden Überschwang des Scharfsinns bildet sich eine Dialektik aus, die ohne Rücksicht auf das Wirkliche und ohne jedweden geschichtlichen Sinn Grenzen des Beweisbaren nicht kennt und so mehr und mehr in leeres dialektisches Virtuosentum ausartet. Über den Zustand
25 der Wissenschaften, namentlich der Theologie und Philosophie, in der Blütezeit der Scholastik giebt das Speculum doctrinale des Dominikaners Vincenz von Beauvais († um 1264) Auskunft, der Teil eines Werks, das „omnium scientiarum encyclopaediam, temporum et actionum humanarum theatrum amplissimum" darzubieten beabsichtigt (ed. v. Benediktiner Duaci 1624, 4 Bde Fol.). Im Gegensatze zu der dialektischen Aus-
30 wucherung der Wissenschaft geht von der Mystik eine das Studium reformierende und vertiefende Gegenwirkung aus. Hugo von St. Victor († 1141. Didascalion sive de studio legendi) führt von der Philosophie zur Theologie, die er nach der hermeneutischen Analogie des dreifachen Schriftsinnes in eine historische, dogmatische und ethische teilt. Durchgreifender, gewissermassen die Summe der theologischen Bewegungen des Mittelalters
35 ziehend, sind Joh. Gersons († 1429) epistolae: Quid et qualiter studere debeat novus theologiae auditor et contra curiositatem studentium. Ad studentes collegii Navarrae Parisienses (Op. 1728, I. 106 f. 110 f. 122 f.). Auf die heilige Schrift als Grundlage aller Theologie weist Nikol. de Clamengiis († 1437) Schrift De studio theologico ad Jo. de Pedemontio (D'Achery, Spicilegium I 473—80). Er ist ein
40 Vorläufer der kommenden Zeit.

3. Die Reformation und der Humanismus erzeugten eine neue Wissenschaft. Sprachstudien und Erkenntnis der Bedeutung der Geschichte zersprengten die Fesseln der Scholastik. Das klassische Altertum erstand als neubelebte Bildungsmacht. Durch das Schriftstudium, das nach dem einfachen Schriftsinne mit philologischen Mitteln suchte, gewann
45 die Theologie einen festen Untergrund, neue Formen und neue Ziele. Die ersten Ansätze zu encyklopädischer Orientierung legen daher das Hauptgewicht in Ermahnungen zur Beschäftigung mit der Schrift (Erasmus, Ratio seu methodus compendio perveniendi ad veram theologiam; paraclesis, i. e. exhortatio ad sanctissimum et saluberrimum Christianae philosophiae studium 1520, ed. Semler 1782; Melanchthon,
50 Brevis discendae theologiae ratio [CR II, 455—461]). „Für die Ausgestaltung der ratio studiorum aber gab Luthers Wort: oratio, meditatio, tentatio faciunt theologum den Richtpunkt". In diesem Sinne gaben Theobald Thamer (Adhortatio ad theologiae studium in academia Marpurgensi 1543), David Chyträus (Oratio de studio theologico recte inchoando 1557. Regulae studiorum seu
55 de ratione discendi in praecipuis artibus recte instituenda 1565), Hieronymus Weller (Consilium de theologiae studio recte constituendo 1565) mehr methodologische Anregungen als encyklopädische Übersichten. Umfassender ist Joh. Gerhards Methodus studii theologici publicis praelectionibus in academia Jenensi a. 1617 exposita.

Das Interesse an den encyklopädischen Fragen war in der lutherischen Kirche zunächst reger, als in der reformierten, in der Bullinger (Ratio studii theologici) und der Polyhistor Konrad Geßner im letzten Buche seiner Pandectae universales (1548f.) zu nennen sind. Aber der eigentliche Vater einer methodisch angelegten und durchgeführten Encyklopädie war ein reformierter Theologe, der Marburger Professor Andreas Gerhard von Ypern (Hyperius † 1564). In seinem grundlegenden Werke De theologo seu de ratione studii theologici l. IV (Straßburg 1562. 82; erste Aufl. Basel 1556 unter dem Titel De recte formando theologiae studio) entwirft er ein System der wissenschaftlichen Theologie. Die Ordnung des Ganzen ergiebt sich ihm aus dem inneren Verhältnisse der Teile und aus ihrer Bedeutung für die Bildung des Theologen zum Kirchendienst. Allerdings überwiegt in seinen Darlegungen das Stoffliche; eine scharfe Abgrenzung der einzelnen Disziplinen gewinnt er nicht. Aber die lange herrschend gebliebene Vierteilung in die exegetische, dogmatische, historische und praktische Theologie hat er zuerst durchgeführt. Für seine Anschauungen ist die Folge der Fächer bedeutsam. Die Geschichte steht gewissermaßen im Schatten der Dogmatik. Sie ist die Disziplin für die Ausgereiften, welche die Aufgabe hat, „zur theoretischen und praktischen Erkenntnis der wirklichen Kirche" anzuleiten.

Der Fortgang der Arbeit für die Encyklopädie bei den Reformierten ist kein Fortschritt auf dem von Hyperius geebneten Wege. Er wäre es gewesen, wenn die von dem Einflusse des philologisch geschulten holländischen Humanismus des 17. Jahrhunderts berührten echt evangelischen Arbeiten der Schule von Saumur (Stephan Gaussen, Dissertationes de studii theologici ratione, de natura theologiae, de ratione concionandi, de utilitate philosophiae in theologia, de recto usu clavium, 1678,[7] 1690) kräftiger durchgegriffen hätten. Auch die geistesverwandten Baselschen Theologen J. L. Frey (Meletemata de officiis doctoris christiani 1711—15) und Samuel Werenfels (in seinen Opuscula — 1709. 18 — finden sich 16 Dissertationen De scopo doctoris theologici) wirkten nicht umgestaltend. Wie in der lutherischen, so blieb auch in der reformierten Theologie eine scholastisch sich ausbildende Orthodoxie herrschend. Unter den Reformierten sind J. Maccovius in Franeker († 1644), J. H. Alsted in Herborn († 1638. Praecognitorum theologicorum l. II), G. Voetius in Utrecht († 1676. Exercitia et bibliotheca studiosi theologiae) zu nennen. Sie schematisieren ohne festen Plan und Gesichtspunkt. Methodologisches und Stoffliches gehen mit- und durcheinander. Dasselbe gilt von den Lutheranern, bei denen die konfessionelle Polemik noch stärker hervortritt. Abr. Calovius namentlich spitzt seine Anweisungen gegen Georg Calixt zu (Paedia theologica de methodo studii theologici pie dextre ac feliciter tractandi — 1652 —, der ein examen methodi Calixtinae hinzugefügt wird). Die Theologie gliedert sich ihm in Schriftlehre, Didaktik und Polemik. Calixt dagegen (Apparatus theologicus 1628. 61) betont vor allem den praktischen Zweck der Theologie und betrachtet das Historische als den wichtigsten Inhalt der Wissenschaft. Allerdings sucht auch er der Bedeutung der Geschichte mehr durch Gelehrsamkeit als durch Kritik gerecht zu werden. Das Erblühen der klassischen Philologie in Frankreich, Holland und England hat auf die Methodik der Theologie Richtung gebend und grundsätzlich umgestaltend nicht eingewirkt. Der unausweichliche Zwang einer inneren und äußeren Organisation der evangelischen Glaubensgemeinschaften drängte die dogmatischen, praktischen und polemischen Fragen in den Vordergrund.

Während dessen hatte die Philosophie, die auch bei den Reformatoren für den Unterrichtsbetrieb in der harmlosen überlieferten Personalunion mit der Theologie geblieben war, sich durch Bacon und Cartesius auf eigene Füße gestellt, und in Konsequenz der Entdeckungen von Kopernikus und Keppler setzte sich ein neues Weltbild durch. Bacon würdigt in seinem Abriß der Wissenschaftslehre (De dignitate et augmentis scientiarum ad regem suum l. IX) die veränderte Sachlage. Die Theologie ist ihm eine positive Wissenschaft, d. h. sie ruht, insofern ihr Inhalt göttliche Offenbarung ist, auf einem der Vernunft unzugänglichen Grunde (primae propositiones anthypostatae sunt atque per se subsistentes IX 1, 1). Sie nimmt jedoch die Vernunft in ihren Dienst, um ihres Inhalts gewiß zu werden und jenen rationalis cultus Dei (Rö 12, 1) zu verwirklichen. Philosophie und Theologie verhalten sich daher nicht wie feindliche Brüder, aber jede hat einen anderen Grund und eine andere Aufgabe. Quemadmodum enim theologiam in philosophia quaerere, perinde est, ac si vivos quaeras inter mortuos, ita e contra philosophiam in theologia quaerere, non aliud est, quam mortuos quaerere inter vivos (IX 1, 3).

Mit diesen Verhältnisbestimmungen war ein mächtiger Schritt zur Erkenntnis der Eigenart des Religiösen gethan und der Theologie die Aufgabe einer Neubegründung gestellt. Aber Bacon hat richtig vorausgesehen, wenn er meint: verba mea saeculum desiderant, saeculum forte integrum ad probandum, complura autem saecula ad perficiendum. Zunächst nahm im Gegensatz zu dem versteiften konfessionellen Scholasticismus der Pietismus und der Rationalismus die Führung, beide entgegengesetzt in Ausgangspunkt und Ziel, aber verbunden durch die Betonung des Individuellen.

Der Pietismus giebt der protestantischen Theologie mehr eine praktisch-asketische Richtung; sie ist ihm Übung in der Gottseligkeit. Mit Rücksicht darauf ist das theologische Studium gänzlich umzugestalten. Die Richtpunkte dafür giebt Spener in den Pia desideria (1675) und in der Vorrede zu den Tabellen, die er aus Dannhauers Hodosophie herauszog: De impedimentis studii theologici. Das Bibelstudium sei das Fundament aller Theologie. Die Schriftauslegung ist ihm „die Baumeisterin, die alle übrigen Teile ordnet und von der sie fast alle Grund und Stoff empfangen". Aber diese Schriftauslegung soll nicht sowohl die Frucht sein des gelehrten Bibelstudiums, sondern des fleißigen Umgangs mit dem Worte Gottes aus eigenem Heilsbedürfnisse. Alle Dogmatik und Ethik ist unmittelbar aus der Bibel zu schöpfen. Die historische Entwickelung kommt ihm nicht in Betracht. Die Kirchengeschichte hat ihm nur eine peripherische Bedeutung. „Als eines der größten Hindernisse des theologischen Sudiums" erscheint ihm der orthodoxe Betrieb der Homiletik. Die Katechetik sei besonders zu pflegen. In Speners Sinn entwirft A. H. Francke die Idea studiosi theologici (1718, außerdem schrieb er Definitio studii theologici etc. 1708. Methodus studii theol. 1723. Timotheus, zum Fürbilde allen Studiosis theol. dargestellt); auch J. J. Breithaupt (Exercitationes de studio theol. 1702), Joachim Lange (De genuina studii theologici praecipue thetici indole ac methodo. 1712. Institutiones studii theologici litterariae, 1723), J. J. Rambach (Wohlunterrichteter Studiosus theol. 1723) gehören hierher. Zwischen Orthodoxie und Pietismus vermittelnd und nicht ohne Beeinflussung durch die Wolffsche Philosophie, deren Schulformalismus er sich aneignet, häufte Franz Buddeus mächtige Stoffmassen auf in seiner Isagoge historico-theologica ad theologiam universam singulasque ejus partes (1727). Ihm geistesverwandt ist der mehr innerliche Matth. Pfaff (Introductio in historiam theol. litterariam, 1723 3 Vol.). Beide Werke suchen ein scharf abgegrenztes Fachgerüste der theologischen Disziplinen aufzuführen. Die Vierteilung in exegetische, historische, dogmatische und praktische Theologie liegt zu Grunde; Buddeus stellt die dogmatische, Pfaff die exegetische voran. Jeder in seiner Weise hat zahlreiche Unterabteilungen, wie Polemik, Thetik, Patristik u. s. w. Zu der Stoffüberfüllung dieser Werke verhält sich L. Mosheims „Kurze Anweisung, die Gottesgelahrtheit vernünftig zu erkennen" (ed. Windheim 1756. 63) wie ein Wegweiser. In dieser Schrift wird zum erstenmale die Aufgabe des Gelehrten und des Kirchendieners von einander geschieden.

Der infolge der Vorherrschaft der Wolffschen Philosophie auch das kirchliche Leben durchdringende Rationalismus bringt es zunächst zu keiner abgerundeten encyklopädischen Darstellung. Eine Anregung und auch in gewissem Maße einen Ersatz dafür geben die zahlreichen teils mehr sachlich, teils mehr methodisch orientierenden Schriften J. S. Semlers (Versuch einer näheren Anleitung zu nützlichem Fleiße in der ganzen Gottesgelehrsamkeit, für angehende Studiosos theol. 1757. Institutio brevior ad liberalem eruditionem theologicam, 1762, 2 Bde. Institutio ad doctrinam christianam liberaliter discendam, 1774. Versuch einer freien theologischen Lehrart, 1777). Er führte damit zugleich das Schlagwort „liberal" in die Theologie ein, indem er unermüdlich und unruhig, scharfsinnig und gelehrt den Boden der theologischen Überlieferung durchackerte und für die Theologie als „jederzeit successive veränderliche" Wissenschaft volle Unabhängigkeit vom kirchlichen Interesse beanspruchte. Er will „die ehrliche wahre Historie der Theologie und Religion" ermitteln (vgl. die Vorrede zu seiner Lebensbeschreibung, Halle 1781). Unter seinem Einflusse, zugleich aber auch berührt von dem Geiste Herders (Briefe über das Studium der Theologie 1780. Suphan Bd 10. 11. Über Anwendung dreier akademischer Lehrjahre. Theophron. Gutachten über die Vorbereitung junger Geistlicher. Die Provinzialblätter) entsteht eine Übergangstheologie, die ohne energische Erfassung der Prinzipien das Geschichtlich-Positive des Christentums zu bewahren, aber mit der Denkweise der Zeit so gut es ging in Einklang zu bringen suchte. Sie erzielt fleißige Zusammenstellungen, die bald mehr über die Stoffe, bald mehr über die Litteratur Auskunft geben. Beides thut J. A. Nösselt (Anweisung zur Kenntnis der besseren Bücher in der Theo-

logie⁴ 1800. Anweisung zur Bildung angehender Theologen 1785. ³1818. 19 in 3 Bdn von Niemeyer), das erstere G. J. Planck (Einleitung in die theol. Wissenschaften, 1794, 2 Bde). Ein Beispiel von willkürlich zurechtgemachten Kunstwörtern liefert L. Bertholds Theologische Wissenschaftskunde (1821. 22. 2 Bde). In gleicher Linie liegen die Lehrbücher von G. S. Francke (Theol. Encyklopädie Bd 1 1819), K. F. Stäudlin (Encyklopädie und Methodologie 1821), J. Tg. Lbr. Danz (Encyklopädie und Methodologie 1832) u. a. (vgl. Pelt, Encykl. S. 87). Daß unvermerkt eine neue Zeit mit neuen Anforderungen an die Wissenschaft aufgegangen war, kommt in diesen sorgfältigen wohlmeinenden Arbeiten nicht zum Durchbruch.

4. Es war Schleiermacher vorbehalten, die Verheißung Bacons zu erfüllen, allerdings wie das bei aller Erfüllung geschieht, in neuer Weise. Ihm ist nicht die **Theologia inspirata** das äußerlich gegebene Objekt der Wissenschaft, sondern das Selbstbewußtsein des gläubigen Christen, der in der wissenschaftlichen Erwägung seiner Aussagen sich als Glied einer Gemeinschaft von gleichgesinnten Gläubigen erfährt. Wie er im Gegensatz zum Rationalismus der Religion ihre eigene Provinz im Geistesleben eroberte, so war er der erste, der mit dem klaren und vorurteilsfreien Realismus eines Christen das Wesen der Theologie als einer kirchlichen Wissenschaft erkannte und von dieser Erkenntnis aus mit einem Scharfsinn, der die Stoffe durchdrang und sichtete, ihr einen organischen Aufbau gab. Seine „Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen" (1811, durch Anmerkungen erweitert 1830) hat sich denn auch in der That, was die leitenden Gesichtspunkte anlangt, allmählich als epochemachend durchgesetzt und die Fragestellung bestimmt. Schleiermacher zieht mit vollem Bewußtsein über ihre Tragweite die Folgerungen aus der Thatsache, daß die Theologie aus den Bedürfnissen der Kirche herausgewachsen ist und durch diese Bedürfnisse orientiert wird. Demgemäß gewinnt er für sie als Wissenschaft eine klare Abgrenzung von der Philosophie und von der Religionsgeschichte. Sie ist ihm eine positive Wissenschaft, d. h. ihre Teile sind „zu einem Ganzen nur verbunden durch ihre gemeinsame Beziehung auf eine bestimmte Glaubensweise, d. h. eine bestimmte Gestaltung des Gottesbewußtseins; die der christlichen also durch die Beziehung auf das Christentum". „Positiv" ist demnach von ihm in anderem Sinne als von Bacon gebraucht, der damit die unableitbaren Offenbarungsthatsachen der „**theologia inspirata**" bezeichnete. Von seinem Ausgangspunkt her gliedert Schl. mit Ausscheidung des Stofflichen die Theologie in die drei Gebiete der philosophischen, historischen und praktischen (Wurzel, Stamm und Krone). Die philosophische ist eine Disziplin der Postulate zur apologetischen und polemischen Orientierung über das Wesen des Christentums. Die Dogmatik und die Ethik werden der historischen Theologie zugewiesen. Die praktische Theologie erschöpft ihren Inhalt in der Theorie des Kirchenregiments und des Kirchendienstes. Jene umfaßt die leitende Thätigkeit, die sich auf die Kirche als Ganzes, diese alle Thätigkeit, die sich auf die einzelne Gemeinde bezieht, wie sie die Homiletik, Liturgik, Katechetik, Seelensorgelehre darstellt.

Die ersten Einwirkungen Schleiermachers wurden gekreuzt und abgelenkt durch das Emporkommen der Hegelschen Philosophie, welche die Religion und ihre Früchte als Übergangsstufe in den Entwickelungsgang der sich selbst entfaltenden absoluten Idee einreihte, aber zugleich durch ihre Geschichtskonstruktionen dem neu erwachten Trieb zu geschichtlicher Erkenntnis entgegenkam. Und dieser bewährte sich immer wirksamer, nachdem die Anregungen Herders durch Ausbildung der Methoden philologischer und historischer Kritik Fleisch und Blut gewonnen hatten. Zugleich aber erstarkte nicht ohne Mitwirkung Schleiermachers, auch durch neue Fermente, die dem Boden der Romantik entkeimten, das kirchliche Selbstgefühl. Der Rationalismus wurde abgelöst durch eine hochkirchliche Richtung, die in Hengstenbergs „Evangelischer Kirchenzeitung" ein weithin wirkendes Organ fand (seit 1827).

So waren es auseinanderstrebende Kräfte, welche den Fortgang der theologischen Wissenschaft bedingten. Sie wurde in die lebhafteste Gärung gebracht, als die Schüler der Hegelschen Philosophie das Janusgesicht derselben enthüllten. Dies vollzog sich, als einerseits Strauß die Prinzipien ihrer Geschichtskonstruktion und ihre Wertung der Religion als einer Übergangsstufe zu der Höhe der absoluten Idee auf das „Leben Jesu" anwandte (1835), als dann andererseits die „Hegelsche Linke" vom Pantheismus zum Atheismus fortschritt, indem sie den Begriff der Entwickelung als einer Verbindung und Folge von stets bedingt bleibenden Größen zum ausschließlichen wissenschaftlichen Prinzip machte. Über diese Gegensätze aber erhob sich C. F. Baur, der in vornehmer Gelassenheit seinen historischen Tiefblick auf eine unter den Anregungen der Hegelschen

Entwickelungstheorie durchgeführte Aufdeckung der wirklichen Geschichte des Urchristentums richtete.

In Auseinandersetzung mit diesen verschiedenartigen Einwirkungen sammelten sich die Geister, die eine Erledigung und Entthronung des Glaubens durch das Wissen nicht anzu- 5 erkennen vermochten und an der kirchlichen Abzweckung der Theologie festhielten, in der „Vermittelungstheologie", die alles zu prüfen und das Probehaltige zu bewahren gewillt war. Ihr Axiom ist, daß eine supranaturalistische Weltanschauung kein Hindernis für wissenschaftliche Arbeit sei. In ihren Leistungen macht sich der Einfluß Schleiermachers und Neanders durch Anerkennung des Offenbarungscharakters des Christentums, der Ein- 10 fluß Hegels und Schellings in der Neigung zu spekulativem Aufbau und der Pflege der metaphysischen Prinzipienfragen in mannigfachster Abstufung geltend. Die gründlichste encyklopädische Schrift, die in dieser Sphäre entstand, ist A. F. C. Pelts Theologische Encyklopädie als System im Zusammenhang mit der Geschichte der theologischen Wissenschaft und ihrer einzelnen Zweige (1843). Er stellt die historische Theologie vor die systematische 15 und praktische. Neanders und Twestens Einwirkungen sind für ihn bestimmend. Eigenartig und weitherzig vermittelnd ist C. L. Henkes Grundriß für Vorlesungen zur Einleitung in das theologische Studium (1869). J. P. Lange (Grundriß der theologischen Encyklopädie und Methodologie, 1877) enthält manche geistreiche Bemerkung und faßt die systematische und praktische Theologie zusammen. K. Rosenkranz (Encyklopädie der theologischen Wissen- 20 schaften 1831. [2]1845) sucht die Philosophie Hegels für den Aufbau der theologischen Disziplinen nutzbar zu machen und giebt feinsinnige Bemerkungen zu ihrer Geschichte. Recht eigentlich den Querdurchschnitt der theologischen Bildung, wie sie die Vermittlungstheologie geformt hatte, giebt der Vater eben dieses Terminus (Über die sogenannte Vermittelungstheologie 1858) K. R. Hagenbach (Encyklopädie und Methodologie der theologischen Wissen- 25 schaften 1833. [9]1874 mit Beihilfe von E. Schürer, [10.11] von Kautzsch 1880. 84. [12]von Reischle 1889). Das Werk ist für Generationen von Theologen das Orientierungsbuch geworden. Seine Vorzüge beruhen in der milden Sachlichkeit seiner Haltung, der schlichten Charakteristik der Disziplinen, den reichen Litteraturangaben, den maßvollen methodologischen Ratschlägen. Es gliedert die Theologie vierteilig und bringt die einzelnen Fächer mehr 30 aggregatmäßig nacheinander. J. F. Räbigers Theologik oder Encyklopädie der Theologie (1880) greift über die Litteratur der Vermittlungstheologie dadurch hinaus, daß er die Gesichtspunkte der „Tübinger Schule" zur Geltung bringen will, indem er ein System der Theologie von rein historischen Fundamenten aus durchzuführen bestrebt ist. R. Rothe aber (Theol. Encyklopädie, herausgegeben von Ruppelius 1880) schließt sich in ihr mehr 35 an Schleiermachers Grundlegung an, indem er, wie unter anderen Einflüssen Rosenkranz, eine „spekulative Theologie" als Leitdisziplin an die Spitze stellt.

Auch die grundsätzlich konfessionelle Fassung der Aufgabe beeinflußt Schleiermacher. Die Bestimmung des Ausgangspunktes, die Beziehung auf die Kirche, wird festgehalten, aber die Zielpunkte der Theologie erhalten eine veränderte Orientierung. Die „philosophische Theo- 40 logie" Schleiermachers verwandelt sich in eine Feststellung des kirchlichen Gemeinglaubens, die Glaubensgemeinschaft Schleiermachers in die kirchliche Heilsanstalt. Am geistesmächtigsten hat J. Ch. K. Hofmann (Encyklopädie der Theologie nach Vorlesungen und Manuskripten, herausgegeben von Bestmann 1879, vermischte Aufsätze S. 125 f.) diesen Standpunkt formuliert. Er nennt die Theologie die Wissenschaft des Christentums. In welchem Sinne 45 ist das zu verstehen? Das Christentum ist sowohl eine geschichtliche Größe als auch der Quell der Glaubensnahrung. Hofmann schiebt das erste Moment beiseite. Das Christentum ist nach ihm ein dem Christen erfahrungsmäßig gewisser Thatbestand, der Thatbestand eines persönlichen Verhältnisses zwischen Gott und den Menschen. Daher ist die Theologie die wissenschaftliche Selbsterkenntnis und Selbstaussage des Christen. Die Grunderfahrung 50 von dem Wesen des Christentums ist der Ausgangspunkt für die wissenschaftliche Arbeit. Aufgabe der Wissenschaft ist es, zu beweisen, daß diese Thatsache, welche dem Christen aus Erfahrung gewiß ist, Wirklichkeit sei. Die Beweise selbst können nicht aus einem „neutralen Gebiete" gewonnen werden, sondern nur aus dieser Erfahrungsthatsache selbst. Daher hat die theologische Wissenschaftslehre denselben Ausgangspunkt wie die systema- 55 tische Theologie. Diese ist aber Theologie der Kirche; denn das Christentum ist eine Sache der Gemeinschaft, welche ihren Glaubensgehalt und ihre Beschaffenheit an der heiligen Schrift als der Urkunde von der Entstehung der Liebesgemeinschaft zwischen Gott und Menschheit zu prüfen hat. Der Theologe hat also das Christentum in zweierlei Weise außer sich und es ist in zweierlei Weise außer ihm Gegenstand des Erkennens, nämlich 60 wie es in der Kirche daliegt und wie in der heiligen Schrift. Die hierauf gerichtete Er-

kenntnisthätigkeit ist die der historischen Theologie in weiterem Sinne des Worts. Hofmann hat zum Vorgänger A. Harleß (Theologische Encyklopädie und Methodologie vom Standpunkte der protestantischen Kirche. Grundriß für akademische Vorlesungen 1837). Knapp und scharfsinnig ist hier im ersten Teile der Aufriß eines Systems der Theologie gegeben, dessen Basis „der Gemeinglaube ist, wie er in den symbolischen Büchern der protestantischen Kirche niedergelegt ist". Diesen sucht die Theologie nach seinem Grund und Wesen zu erkennen und zu ihm zurückzuführen. Der zweite Teil giebt eine durch sachkundig ausgewählte Belegstellen bereicherte „Übersicht über die Prinzipien der Theologie in der historischen Entwickelung derselben". Mehr in der Richtung, die Hengstenberg der Theologie gegeben hat, faßt endlich das aus einer Reihe von selbstständigen Facharbeiten bestehende „Handbuch der theologischen Wissenschaften in encyklopädischer Darstellung mit besonderer Rücksicht auf die Entwickelungsgeschichte der einzelnen Disziplinen (seit 1881. [3] 1889—90, 4 Bde), das unter O. Zöcklers Leitung herausgegeben ist, den Ertrag der wissenschaftlichen Arbeit zusammen. Der Rahmen des Werks entspricht im ganzen der Einteilung Hagenbachs.

5. Für die Fragestellung, welche den gegenwärtigen Stand der theologischen Arbeit bestimmt, hat positiv und negativ Albrecht Ritschl die Anregung gegeben, indem er unter Kritik der „metaphysischen" Bestandteile des Kirchenglaubens als den Ausgangspunkt der Theologie das Evangelium setzt, wie es in der heiligen Schrift urkundlich vorliegt, und zugleich daran festhalten will, daß der wissenschaftliche Theologe sich einbezogen weiß in den Glauben der christlichen Gemeinschaft. Inwieweit die dogmatischen Ansätze Ritschls berechtigt sind, bleibt Gegenstand der Verhandlung. Daß aber der einer evangelischen Theologie gewiesene Ausgangspunkt nicht in konstruierten Orientierungen mehr konfessioneller oder mehr religionsphilosophischer Art, sondern in dem Thatbestand der neutestamentlichen Überlieferung vom Heil in Christus zu suchen ist, dies dürfte nicht anzufechten sein. Wie nun gestaltet sich von hier aus der Aufbau der Theologie? Das Evangelium ist nach seiner inneren Bedeutung Offenbarung, als Inbegriff von Thatsachen und Glaubensaussagen aber, welche der Geschichte angehören und in geschichtlicher Bedingtheit gefaßt sind, fordert es für die Ermittelung seines absoluten Offenbarungsgehaltes die Kritik. Von einer **theologia inspirata** also im Sinne Bacons zu reden, verbietet die Thatsache des geschichtlichen Bestandes des Evangeliums. Mit der Anerkennung seines in geschichtlicher Bedingtheit beschlossenen Offenbarungscharakters ist der Kirche, die sich auf dieses Evangelium gründet, die Pflicht aufgelegt, eine frei sich bewegende Wissenschaft nicht bloß zu dulden, sondern zu pflegen, solange dieselbe sich nicht in den Dienst einer dem Christentum feindlichen Weltanschauung stellt. Die Spannung zwischen der Theologie und dem Inbegriff des kirchlichen Glaubensgutes liegt somit im Wesen des Christentums begründet; denn die Aufgabe der Wissenschaft ist eine unendliche innerhalb der Grenzen ihres Gebietes, die kirchliche Gemeinschaft aber gründet sich auf ein von der wissenschaftlichen Forschung nicht erreichbares Fundament, auf den zur Erfahrung gewordenen und in sittlichen Früchten sich bewährenden Glauben.

Für eine Theologie, die das Evangelium als die geschichtlich gewordene Gottesoffenbarung wissenschaftlich bearbeitet und zugleich durch den Lebenszusammenhang mit der Kirche ihren Bestand hat, ergiebt sich eine Zweiteilung der Forschungsgebiete einerseits in die historischen, andererseits in die kirchlichen Disziplinen. Jene haben die geschichtliche Wirklichkeit mit den Mitteln, welche für die Kritik der Geschichte ausgebildet sind, festzustellen, diese haben die Prinzipien und die Anwendungslehre des kirchlichen Glaubensgutes zu entwickeln und die innere Wahrheit der christlichen Weltanschauung, welche die Voraussetzung eines selbstbewußten kirchlichen Lebens ist, darzulegen (normative Theologie).

Sind nun diese beiden Aufgaben miteinander vereinbar? Liegt bei dieser Trennung nicht die Möglichkeit vor, daß die historische Theologie in ihren Ergebnissen der normativen den Boden entzieht? Die Antwort liegt in dem Thatbestand, daß die christliche Religion von Anbeginn die Wissenschaft zur Klärung und Läuterung des von ihr erzeugten Gemeinschaftslebens an sich gezogen hat und daß trotz aller Veränderungen, welche die Wissenschaft in ihrer Arbeitsweise und die Kirche in Bekenntnis und Verfassung erlebt hat, das Band zwischen ihnen besteht. Die Kirche als die Gemeinschaft der Gläubigen, die durch das Evangelium von Jesus Christus die Gewißheit der Gotteskindschaft gewonnen haben und sich erhalten, kann ohne Wissenschaft im Wandel uud Wechsel der irdischen Dinge die Klarheit über ihren Glaubensgrund nicht behaupten; die Theologie wiederum würde mit den geschichtlich gegebenen Thatsachen Versteckeu spielen, wenn sie in ihrer Forschung ignorierte, daß das Christentum in Glaubensgemeinschaften fortlebt, die

ihre Wahrheit und Kraft aus eben den Stoffen schöpfen, welche die Wissenschaft bearbeitet. Darum eben ist die Theologie Fakultätswissenschaft geworden.

Aber an sich läßt es sich wohl denken, daß die Erforschung des Christentums ohne Rücksicht auf die Kirche, in Verbindung mit welcher die Theologie als Fakultätswissenschaft besteht, vorgenommen wird. In diesem Falle wird die Theologie zur Religionswissenschaft historischen und philosophischen Charakters. Während in der Fakultätstheologie das Fachwerk, in das der Wissensstoff untergebracht ist, bestimmt wird mit Rücksicht auf den positiven Zweck, der die Wissenschaft zusammenhält, hätte dann eine Rückbildung einzutreten. Das Christentum würde in Verbindung mit den Religionen überhaupt zu durchforschen sein, die Bibel wäre einzugliedern unter die Urkunden der religiösen Weltlitteratur. Alle Wertbestimmungen, die mit kirchlichen Aufgaben und Bedürfnissen zusammenhängen, verlören ihr aktuelles Interesse; der Begriff des Kanons, des Symbols, des Dogmas käme einzig in Betracht als kirchliche Charakterisierungen von Stoffen und Thatsachen, welche der echten Wissenschaft nur schiefe oder falsche Gesichtspunkte aufdrängen. Die Bibelauslegung wäre ebenso zu behandeln, wie die Interpretation der Veden oder des Koran; die Dogmengeschichte hätte aufzugehen in eine allgemeine Religionsgeschichte und etwa Motive für eine allgemeine Religionsphilosophie zu bieten. Diese hätte dann in neuer Wendung die Frage nach der Fortbildung des Christentums zur Weltreligion, sei es durch Rationalisierung, sei es durch Verknüpfung mit dem Buddhismus, Mohammedanismus oder anderen Religionen, ins Auge zu fassen, falls sie nicht überhaupt die Äußerungen des religiösen Triebs so zu verstehen sich begnügen wollte, wie der Physiologe die Äußerungen und Erscheinungsformen des Lebens oder wie der Positivismus Comtes, der die Religion als „Aggregat von Täuschungsprodukten" ansieht. Kurz, die Thatsache, daß im Christentum auch für das religiöse Leben der Gegenwart in einziger und in abgeschlossener Weise die Lebensnahrung sich darbietet, daß es mit Recht für sich absoluten Charakter beansprucht, bliebe auf sich beruhen, und die kirchlichen Gemeinschaften, wie sie bestehen, wären dem Lose des alten Paganismus zu überlassen. Der modern-religiöse Mensch fühlte mit Schiller: „Welche Religion ich bekenne? Keine von allen, die du mir nennst. Und warum keine? Aus Religion!"

In der Richtung auf eine „weltliche" Theologie bewegen sich die methodologischen Vorschläge von G. Krüger (Was heißt und zu welchem Ende studiert man Dogmengeschichte? 1895. Das Dogma vom Kanon 1896) und von W. Wrede (Über Aufgabe und Methode der sogenannten neutestamentlichen Theologie 1897). Krüger fordert für die wissenschaftliche Arbeit die Beseitigung jeder Absonderung der kanonischen Schriften aus der Litteratur des Urchristentums. Für die Dogmengeschichte, die doch aufweisen will, in welchen Formulierungen die kirchlichen Gemeinschaften das Rückgrat ihrer Überzeugungen sich gebildet haben, sucht er einen Platz in einer allgemeinen Geschichte der theologischen Wissenschaft. Wrede will die neutestamentliche Theologie zu einer Religionsgeschichte des Urchristentums erweitern und umbilden. In dieser Richtung muß die Theologie die Fühlung mit dem kirchlichen Leben aufgeben und sich als Religionswissenschaft, die sich folgerecht nicht auf die Erforschung des Christentums einschränken darf, neu begründen.

Diesen Entwicklungsgang bestrebt sich C. A. Bernoulli zu fördern durch seine Schrift: Die wissenschaftliche und die kirchliche Methode in der Theologie (1897). Er gründet sich auf die widerspruchsvollen Andeutungen Lagardes, der die Theologie durch eine empirisch-kritische Religionswissenschaft ersetzt sehen will (Deutsche Schriften 1878 S. 5 f. 217 f.), auf das Postulat Overbecks, eine kritische Theologie zu erarbeiten, die das ursprüngliche Christentum unbekümmert um die kirchliche Theologie zu ermitteln die Aufgabe habe (Über die Christlichkeit unserer heutigen Theologie 1873) und auf Duhms in inhaltreichen Vorträgen skizzirtes Ideal einer theologiefreien Religion, welche in mystischen Erlebnissen sich bethätigt. Bernoullis Absicht ist, die Anregung zu geben zur Befreiung der Religion von der kirchlichen Theologie und zur Grundlegung einer neuen, aus der Geschichte gewachsenen Theologie. Er geht aus von der sachlich berechtigten Trennung der historischen und der konfessionell bedingten Theologie, beurteilt dieselben jedoch nicht wie Räbiger als Äste des gleichen Stamms. Die wahre Theologie sei unkirchlich. „Unkirchlichkeit ist eine Eigenschaft der wahren Religion" (S. 222). Die Kirche sei an einen „absoluten Koeffizienten" gebunden; die protestantische Kirche sei daher ein abgemilderter Katholicismus (S. 163. 220). Die wahre Theologie gründe sich auf die Formel Duhms: „die Religion ist Geschichte". Der Vorzug derselben liege in ihrer Unbestimmtheit (S. 90). Die wissenschaftliche Theologie habe ihr zur Folge aus dem Studium aller Religionen die „brauchbare" Hypothese zu gewinnen, daß es einen persönlichen Gott gebe. Damit sei der Glaubenssatz ausgesprochen, der alle, die „dafür begabt sind, in einem lebendigen Zu-

sammenhange mit Gott zu stehen" (S. 100), zu der Kirche der Zukunft zusammenführe. Diese Auserwählten erbauen sich aus dieser geschichtlich berechtigten Hypothese eine neue Dogmatik (S. 98), die Dogmatik der Pneumatiker (Origenes S. 222), man könnte sagen: der Übermenschen.

Eine merkwürdig widerspruchsvolle Konstruktion. Diese „rein geschichtliche" Theologie hat den vergessen, der da gekommen ist, das Verlorene zu retten. Aber ist sie „rein geschichtlich"? Ist es nicht auch ein „absoluter Koeffizient", der in sie hineinragt wenn die Voraussetzung, daß ein lebendiger Gott sich wirklich in ein „Liebesverhältnis" zu gewissen dafür begabten Menschen setze, den springenden Punkt für die Bildung der Zukunftskirche abgiebt? Wie stimmt dazu der Satz: „die Religion ist Geschichte"? Zunächst, ein unbestimmter Satz kann doch niemals im Ernste zu einem wissenschaftlichen Prinzip erhoben werden. Und nehme ich Geschichte im Sinne der Entwickelungstheorie, so besteht sie aus lauter bedingten Koeffizienten. Oder denke ich mir als Inhalt der Geschichte meine persönlichen religiösen Erlebnisse, so nehme ich Wirkungen wahr, aber die Frage nach den Ursachen der Erlebnisse religiösen Charakters zwingt mich hinaus über die Grenzen des Gebietes der relativen Größen. Sie führt auf den Willensakt, den kategorischen Imperativ des Glaubens, der unter Einwirkung eines absoluten Faktors sich vollzieht, welche nach ihrem Grunde wissenschaftlich unfaßbar und allein nach ihren Wirkungen, die objektiv greifbar sind, wissenschaftlich verständlich ist. Diese Wirkungen aber machen sich geltend sowohl in der christlichen Gemeinschaft, als auch im Leben der christlichen Persönlichkeit; sie machen zugleich den Inhalt der Geschichte des Christentums aus. Wer diese Momente prinzipiell von einander trennt, fordert daher eine Vivisektion, die nur in der Theorie möglich ist.

Die neuesten Ratschläge zur theologischen Methodenlehre zeigen, wie die wichtigsten Existenzfragen der evangelischen Theologie zur Zeit heiß umstritten sind. Für die Orientierung über den Weg, den die weitere Entwicklung einzuschlagen hat, erscheint es geboten, über drei Punkte sich friedlich schiedlich zu verständigen, über den Kirchenbegriff, den Begriff der Wissenschaft und über die Weltanschauung, die das Christentum voraussetzt. Wird die Kirche als Heilsanstalt im katholischen oder katholisierenden Sinne gefaßt, so kann sie eine freie Bewegung der Wissenschaft nicht ertragen; wird sie als Glaubensgemeinschaft im Sinne der Augsburgischen Konfession gefaßt, so fordert sie um ihres guten Gewissens willen die Mitarbeit der Wissenschaft für ihr Heilsgut. Wird der Wissenschaft im Sinne Kants das unfaßbare „Ding an sich" als Grenze des ihr erreichbaren Gebietes bestimmt, oder wird ihr im Sinne Comtes die Aufgabe des Verstehens des empirisch Gegebenen zugewiesen (Comte selbst hat diese Grenze nicht eingehalten), so hat sie sich da zu bescheiden, wo das Gebiet der letzten Ursachen erreicht ist. Hier setzt für die Bildung der Weltanschauung der Glaube ein, der nicht aus dem Wissen geboren ist, und für Probleme der Forschung die Hypothese. Der Physiker stellt die Wirkungen der Elektrizität fest, aber was sie an sich sind, bezeichnet er mit hypothetischen Ansätzen oder in Bildern. Der Theologe untersucht die Wirkungen des Glaubens, er analysiert seinen Inhalt und sucht die Bedingungen zu verstehen, worunter derselbe sich gestaltet hat. Aber warum dieser Glaubensinhalt Kraft und Leben geworden ist, warum es keine größere Macht giebt in der Welt, als den christlichen Glauben, das kann ihm keine Wissenschaft enthüllen. Behauptet dagegen die Wissenschaft, daß es außer dem wissenschaftlich Faßbaren überhaupt keine Werte sondern nur Einbildungen giebt, oder leugnet sie in Selbstverkennung ihres Wesens und ihrer Kraft die Unfaßbarkeit von irgend welchen Ursachen der Erscheinungen, so vermag sie die Kraft des Glaubens nicht zu verstehen. Aus ihren falschen Voraussetzungen spinnt sie etwa eine evolutionistisch orientierte Dogmatik und zeichnet Karikaturen des Heiligsten. Demgemäß hängt die wissenschaftliche Arbeit für die Religion mit der Weltanschauung des Forschers, die stets im letzten Grunde auf Glauben ruht, unlöslich zusammen. Gewiß giebt es wissenschaftliche Arbeit, die gegen die Weltanschauung sich gleichgiltig verhält; die Mathematik, die Statistik, die Paläographie beweisen dies. Wo es sich aber um die Wertung religiöser Probleme handelt, kann der Monist nicht mit den Augen des Supranaturalisten sehen. Er vermag ebensowenig in den Kundgebungen der Religion einen absoluten Faktor wahrzunehmen und anzuerkennen, wie Aristoteles ein Auge hatte für die Ideen Platos. „Was dem Herzen widerstrebt, läßt der Kopf nicht ein" (Schopenhauer). Somit hat jeder Versuch, die Theologie als Wissenschaft zu begreifen, auszugehen von der Bestimmung des Kirchenbegriffs, des Begriffs der Wissenschaft und des Charakters der Weltanschauung, an welcher der Encyklopädiker sich orientieren will. Und vielleicht darf man in der Theologie noch erwarten, daß die Gleichsetzung von supranaturalistisch und unwissenschaftlich als eine

Grenzüberschreitung des modernen Monismus durchweg zurückgewiesen wird. Wo aber Klarheit über diese drei Momente nicht vorhanden ist, kann auch keine Klarheit für die Verhältnisbestimmungen und für den Aufbau der Theologie gewonnen werden (vgl. unter 1 und W. Herrmann, ThLZ 1898 S. 65).

Abgesehen von diesen die Gesamtschätzung bestimmenden Prinzipienfragen ist für die evangelische Theologie noch eine historische Frage von entscheidender Bedeutung, die Frage nämlich, ob die Bibelwissenschaft neben der Kirchengeschichte ihren selbstständigen Platz nach wie vor behaupten darf. Sie muß verneint werden, wenn die Aussonderung urchristlicher Schriften zum Kanon für die Wissenschaft allein als eine dogmatische That der alten Kirche in Betracht kommt. „Das Dogma vom Kanon" ist dann in der Dogmengeschichte zu behandeln, die Schriften des Neuen Testaments aber kommen für die historische Forschung allein in Betracht als urchristliche Litteraturerzeugnisse neben und mit den andern. Die Frage ist zu bejahen, wenn das Urteil der Kirche nicht als dogmatischer Machtspruch, sondern als Anerkennung des thatsächlichen und ausschließlichen Werts dieser Schriften erwiesen wird. Dann bedeutet ihre Kanonisierung nichts andres, als die Feststellung, daß diese Schriften die nachweislich zuverlässig beglaubigte Überlieferung dessen was Christentum ist enthalten, daß sie also die klassische Litteratur aus der Anfangszeit sind. Damit kommt ihnen, abgesehen von ihrem geschichtlichen Wert für das kirchliche Leben eine normative Bedeutung zu; denn sie sind die Litteratur der für das Christentum maßgebenden Grundsätze.

Wie endlich innerhalb der beiden Hauptgebiete der Theologie, der historischen und der normativen, die einzelnen Fächer zu gruppieren sind, bleibt Sache des wissenschaftlichen Takts. Je nach der Beurteilung des inneren Zusammenhangs, in dem die Geschichte des Christentums mit dem kirchlichen Leben der Gegenwart steht, wird sie verschieden ausfallen. Gefährlich aber bleibt für eine sachgemäße genetische Beschreibung des Inhaltes der Theologie die Tendenz auf systematische Ableitung und Verbindung der einzelnen Disziplinen, die aus konkreten Lehr- und Orientierungsbedürfnissen erwachsen sind. Namentlich die mannigfachen Konstruktionen der praktischen Theologie belegen dies.

6. Die aus den außerdeutschen evangelischen Kirchen hervorgegangenen Arbeiten zur Encyklopädie gehen mit den deutschen parallel. Für die deutsche Wissenschaft nach ihrem jetzigen Stande haben sie keine Umorientierung veranlaßt. Am lebhaftesten ist die Beteiligung an den encyklopädischen Fragen in Holland, wo sich die streng reformierte Richtung (A. Kuyper, Encyclopedie der heilige godgeleerdheid, 3 Bde 1894, außerordentlich stoffreich) und die historische Richtung, die das Religiöse als empirisches Phänomen beurteilt und von dem kirchlichen Charakter der Theologie mehr oder weniger entschieden absieht, gegenüberstehen und bekämpfen. J. Clarisse (Encyclopaediae theologicae epitome 1832. [2]1835), Hofstede de Groot und L. G. Pareau (Encyclopedia Theologi christiani [3]1851) nähern sich dem Standpunkt der Vermittelungstheologie. Die mehr historische Fassung vertritt J. T. Doedes (Encyclopedie der christelijke theologie 1876. Zur Orientierung über die Prinzipien Baljon, De inrichting van de Encyclopedie der christlijke Theologie 1889; er will die praktische Theologie von der wissenschaftlichen lostrennen). Verwandt in der Tendenz sind in der Kirche Englands die Werke von dem Unitarier J. Drummond (Introduction to the study of Theologie 1884) und von dem Independenten A. Cave (An introduction in Theologie, its principles, its branches, its results, and its literature [2]1896). Letzterer setzt Theologie gleich mit Religionswissenschaft, gerät aber in seinem etwas verwickelten Aufbau in Widerspruch mit seiner Wertung des Christentums. Im Geiste der Vermittelungstheologie und in naher Beziehung zu Hagenbach schrieb Ph. Schaff als erstes umfassendes encyklopädisches Werk in Amerika seine Theological Propaedeutic, a general introduction to the study of Theology exegetical, historical, systematic, and practical including Encyclopaedia, Methodology, and Bibliography. A manuel for Students. 1893. Ebenso wie Cave über den Stand der Arbeiten in der englischen Theologie orientiert Schaff ausgiebig über den in der amerikanischen. Aus der französischen Litteratur ist hervorzuheben H. G. Kienlen, Encyclopédie des sciences de la théologie chrétienne 1842 — deutsch 1845, E. Martin (Genf), Introduction à l'étude de la théologie protestante 1883, A. Gretillat (Neuchâtel), Exposé de Théologie systematique I Propédeutique 1855. Die schwedische Encyklopädie von Reuterdahl (1837) schließt sich an Schleiermacher an. Hagenbachs Buch ist ins Ungarische (durch Imre Révész 1857) übersetzt und von den Methodisten G. R. Crooks und J. E. Hurst (1884) englisch überarbeitet worden.

7. Auch auf die encyklopädische Arbeit innerhalb der katholischen Kirche hat der Umschwung, den durch Humanismus und Reformation das religiöse und wissenschaftliche Leben erfuhr, sich wirksam erwiesen, zwar nicht prinzipiell, aber doch thatsächlich. Prinzipiell bleibt die Theologie die Dienerin der Kirche, welche an die im Tridentiner Konzil neu festgelegte Tradition und an die Weisungen des infallibeln Lehramts gebunden ist. Thatsächlich aber erfährt sie durch die veränderten Anforderungen der Polemik und Apologetik, insbesondere durch die philosophischen Bewegungen nachhaltige Abwandlungen. Ihr Ideal bleibt aber allewege dasselbe, wie in der Blütezeit der Scholastik: eine katholische Universalwissenschaft, welche unbeschränkt alle Gebiete des geistigen Lebens beherrscht, indem die „Leuchte des theologischen Lehramts“ (H. Kihn) überallhin Ziel und Richtung der Forschung bestimmt. Der Unterschied der katholischen und der evangelischen wissenschaftlichen Denkweise kommt am deutlichsten zur Erscheinung in der verschiedenen Einordnung der Bibelwissenschaft in den Kreis der Disziplinen. Den Geist, in dem der katholische Normaltheologe zu arbeiten hat, kennzeichnet der Titel der encyklopädischen Schrift von N. J. Laforet: Dissertatio historico-dogmatica de methodo theologiae sive de autoritate ecclesiae catholicae tanquam regula fidei christianae (1849).

Einen wertvollen Anlauf zur Erneuerung des katholischen Studienwesens nimmt der Dominikaner Melchior Cano (De locis theologicis l. XII 1562). Unter uneingeschränkter Anerkennung der unfehlbaren Lehrautorität der Kirche fordert er für die „theologia positiva“, „cujus vera et germana principia sunt, quae libris sacris et apostolorum traditionibus continentur“, als Ausgangspunkt nicht einen scholastischen Wahrheitsbeweis, sondern eine Ermittelung der Schriftlehre mit Berücksichtigung der konfessionellen Streitigkeiten. Verschiedentlich wurde er als unbequemer Neuerer verdächtigt. Aber die Jesuiten wußten die Grundsätze des Dominikaners zu verwerten. Der scharfblickende Restaurationskatholik P. Canisius, der als Deutscher die Macht der Wissenschaft nicht verkannte, sondern sie den Zwecken des Ordens dienstbar machte, stellt daher das Schriftstudium vor die Scholastik (De ratione studiorum theologicorum quaedam notationes, um 1589. Pachtler II 514 f.). Der Jesuit Possevinus allerdings (Bibliotheca selecta de ratione studiorum 1607) hält sich in den Richtlinien der aufgefrischten Scholastik. Sachliche Fortschritte für die katholische Theologie erzielten die patristischen Forschungen der Maurinerkongregation. Daß auch deren Arbeiten nicht ohne Unbehagen vermerkt wurden, zeigt der ängstlich und breit durchgeführte Nachweis J. Mabillons für das Recht der Mönche, auch Wissenschaft zu treiben, in seinem encyklopädischen Werke De studiis monasticis (1705). Als Studienfolge schreibt er hier vor die Beschäftigung mit der Schrift, der Patristik und der aus beiden geschöpften positiven Theologie, mit der scholastischen Theologie, der Moral, der Kirchengeschichte und den philosophisch-historischen Wissenschaften. Etwas von der Weitherzigkeit des Gallikanismus bewährt das weitverbreitete klare Buch von Ed. du Pin, Méthode pour étudier la theologie (1716. 68, auch mehrfach übersetzt). Auch Hyperius weiß er zu schätzen und berichtet mit scharfer Mißbilligung über das Plagiat, das der spanische Augustinermönch L. Villavicentia an diesem Protestanten begangen hat. Infolge des sich steigernden Einflusses des Jesuitenordens auf den Geist der katholischen Kirche versteifte sich die konfessionelle Engherzigkeit. Das der Verständigung sich zuneigende Werk des Petrus Annatus (Apparatus ad positivam theologiam methodicus 2 Bde 1700. ⁷1744) wurde daher, donec corrigatur, auf den Index gebracht. Nach der Mitte des 18. Jahrhunderts erscheinen namentlich in Deutschland zahlreiche Encyklopädien, die ihre Beeinflussung durch die protestantische Mitarbeit nicht verleugnen, so von Denina (1758), Gerbert (1764), Braun (1777), Brandmayer (1783), Rautenstrauch (1781) und Oberthür (Encyclopaedia et Methodologia I 1786. Deutsch 1828 2 Bde, Methodologie der theol. Wissenschaften, besonders der Dogmatik 1828). Diesem folgten Gmeiner und Leutwein (1786), Wiesner (1788), Sartori (1796), Dobmayer (1807), Thamer (1809) und der fast evangelisch gesinnte Michael Sailer (Beiträge zur Bildung der Geistlichen 1819). In den ersten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts regt sich der Einfluß der Romantik. Die Philosophie Schellings, Baaders, Günthers bleibt nicht wirkungslos. Das Bestreben macht sich geltend, eine „ideale Theologie“ herauszubilden, die als Prinzipienlehre der neuen Zeit angepaßt die Wissenschaft in der kirchlichen Tradition verankert. Hierher gehören J. S. Drey, Kurze Einleitung in das Studium der Theologie mit Rücksicht auf den wissenschaftlichen Standpunkt und das katholische System (1819), H. Klee, Encyklopädie (1832), F. A. Staudenmaier, Encyklopädie der theologischen Wissenschaften als System der gesamten Theologie (1834. 40), A. Gengler, Die Ideale der Wissenschaft oder die Encyklopädie der Theologie

(1834), A. Buchner, Encyklopädie und Methodologie (1837) A. v. Sieger, De natura fidei et methodo theologiae ad ecclesiae catholicae theologos (1839). Unter dem Druck der jüngst dekretierten Infallibilität des Papsttums verfaßte J. B. Wirthmüller eine Encyklopädie der kathol. Theologie (1873). Den wissenschaftlichen Charakter wahrt in höherem Maße die Encyklopädie und Methodologie von H. Kihn (1892). Wirthmüller scheidet eine Ideal- und Realencyklopädie, deren Inhalt er in unübersichtlicher Weise sich konstruiert, Kihn folgt gleichfalls einer verwickelten und dem Wesen der Stoffe wenig entsprechenden Einteilung, indem er der „formalen" Theologie „ideale" und „instrumentale" Fächer zuweist, der „materialen" historische (die Schriftwissenschaft mit eingeschlossen) und systematische Fächer (Dogmatik, Ethik) und die praktische Theologie. Die Klarheit und Sachgemäßheit, die Melchior Cano im Rahmen der katholischen Kirchenlehre erreicht, eignet den leitenden Gesichtspunkten und dem systematischen Aufbau dieser Werke nicht. Aber wohlthuend sticht die Haltung Kihns ab gegen die Verrohung der katholischen Streitlitteratur, die nicht sowohl von religiösen, als vielmehr von politischen Idealen inspiriert wird. Weiteres zur Litteratur bei D. Gla, Repertorium der kathol.-theol. Litt., welche in Deutschland, Österreich und der Schweiz seit 1760 bis zur Gegenwart erschienen ist. I. 1. Litt. der theol. Encykl. u. Methodol. 2c. 1895. **G. Heinrici.**

Endura s. Katharer.

Engel. — Litteratur: Casp. Brochmann, de angelis. Hafn. 1629; Joh. Gerhard, angelologia sacra, Jen. 1637; Jac. Ode, commentarius de angelis, Traj. ad Rh. 1739; W. H. Kosters in Theolog. Tijdschr. 1875, 4, 365: de Mal'ach Jahwe. 1876, 1, 34; 2, 113: het onstaan en de entwikkeling der angelologie onder Israel. 1879, 4, 445: de Cherubim; A. Kohut, Die jüdische Angelologie und Dämonologie in ihrer Abhängigkeit von Parsismus (ZdmG) 1866; Godet, études bibliques, Paris 1873 I, p. 1—34; Ch. J. Trip, Die Theophanie in den Geschichtsbüchern des ATs, Leiden 1858; Hermann Oehler, Die Engelwelt, Stuttgart 1898; Ch. G. Barth, Der Engel des Bundes; ein Beitrag zur Christologie. Sendschreiben an Schelling, Leipzig 1845; Kahnis, de angelo Domini diatribe, Lips. 1858; Riehm, de natura et notione symbolica Cheruborum, Bas. et Lugd. 1864 (dazu Kamphausen, ThStK 1864, 4, 712); ders., Die Cherubim in der Stiftshütte und im Tempel ThStK 1871, 3, 399; O. Everling, Die paulin. Angelologie und Dämonologie, Gött. 1888; Menken, Beitrag zur Dämonologie, 1793 (Schrr. 7, 1); de Visser, de daemonologie van het Oude Test., Utr. 1880; Hamburger, Art. Engel in Real-Encyklopädie des Judent. 1, 305; Weber, Jüd. Theologie auf Grund des Talmud 2c., 2. Aufl. 1897, S. 166 ff.; Böhmer, Art. Engel in PRE[1], Kübel in PRE[2]; Delitzsch in Riehm Handwörterb. des bibl. Altertums. Außerdem die Lehrbb. der altteſtam. Theol. von Oehler, Riehm, Schlottmann, H. Schultz, Dillmann. — Hahn, Theol. des NT I, 259—384; Cremer, Bibl.theol. Wörterbuch der neutest. Gräcität. 8. Aufl. unt. ἄγγελος. Endlich die Lehrbb. der Dogmatik von Twesten, Hase, Kahnis, Beck, Reiff, Dorner, Kähler. Hofmann, Schriftbeweis 1, 314. — Luther, Pred. von den Engeln 1531 (WW EA 2. Aufl. 18, 62 ff.). Drei Pred. von guten u. bösen Engeln 1533 (EA 2. Aufl. 19, 55 ff.).

„Engel" als Gattungsbezeichnung der der überirdischen Welt angehörigen Geistwesen, ist „ein durch das Christentum in alle neueren Sprachen überführtes Wort, weil für den himmlischen Boten und Geist kein heimischer Ausdruck geeignet schien" (Grimm, Deutsch. Wörterb. 3, 471). Es ist das in entsprechender Form in das lateinische, gotische, angelsächsische, irische, altnordische, litauische, polnische 2c. übergegangene griechische ἄγγελος als Wiedergabe des hebräischen מַלְאָךְ. Letzteres, der Wortbildung nach ursprünglich Abstraktum = Sendung, Botschaft, erscheint im Sprachgebrauch nur als Konkretum = Bote, ähnlich wie noch zu Luthers Zeit im Deutschen „Botschaft" auch den Boten bezeichnet, weshalb Luther a. a. O. von den Engeln sagt: „sie heißen angeli, Boten oder Botschaft, daß sie von Gott gesandt sind; . . . sie sind unseres Herrn Gottes Botschaften; . . . der Teufel heißt auch wohl angelus, aber er ist eine böse Botschaft". Denn die Botschaft ist nicht etwa bloß das, was der Bote überbringt, sondern besteht in der Sendung eines Boten, vgl. das deutsche „Gesandtschaft". Das hebräische מַלְאָךְ ist nun sehr bald term. techn. geworden für die der überirdischen Welt entstammenden Boten Gottes, die er im Dienste seiner Heilsoffenbarung verwendet; von Boten, welche Menschen einander senden, findet es sich bezeichnenderweise mit wenigen Ausnahmen (1 Sa 23, 37; 2 Sa 11, 19—25; 1 Kg 19, 2. 22, 13; 2 Kg 5, 10. 6, 32 f. 9, 18. 10, 8; 2 Chr 18, 12; Hi 1, 14; Pr 13, 17. 17, 11) nur im Plural, und der Sprachgebrauch stellt sich so, daß der Singular in der Regel von überirdischen Gottesboten steht, der Plural nur Gen 19, 1. 28, 12. 32, 1; 2 Chr 36, 16; Ps 91, 11. 103, 20. 148, 2; Hi 4, 18; Da 3, 28, 6, 23 (Ps 78, 79. 104, 4), sonst stets

von Menschen zur Ausrichtung menschlicher Botschaft. Diese Beobachtung ergiebt, daß an den drei Stellen, an welchen der Singular von einem zum Boten Gottes berufenen Menschen gebraucht wird — Hag 1, 13 von dem Propheten, Ma 2, 7 vom Priester, 3, 1 von dem dem Kommen Jhvhs voraufgehenden Boten (vgl. v. 22) — dies im übertragenen Sinn geschieht und demgemäß durch Engel zu übersetzen ist, was dann auch für die „Engel" der 7 Gemeinden Apk 2. 3 gilt (schwerlich aber so Jes 42, 19; 2 Chr 36, 16). So ist die von ihrem Beruf hergenommene Bezeichnung der der oberen Welt angehörigen Diener Gottes (Ps 103, 20. 21) Gattungsbegriff geworden für die der überirdischen, himmlischen Welt angehörigen Wesen — vgl. 1 Sa 29, 9; 2 Sa 14, 17. 20. 19, 28; Sach 12, 8; Mt 24, 36; Mc 12, 25. 13 32; Ga 1, 8; Lc 22, 43 —, die Glieder des „Heeres der Himmel", der himmlischen Heerscharen, nach denen der Gott Israels „Jhvh der Gott der Heerscharen" oder „Jhvh der Heerscharen" heißt (s. unten), 1 Kg 22, 19; Jos 5, 14 f.; Ps 103, 21. 148, 2; Lc 2, 13; vgl. Da 7, 10; 2 Kg 6, 17; Apk 19, 14; Mt 26, 53. Wenn aber der Name zum Gattungsbegriff geworden ist, so sind auch die Seraphim Jes 6, 2 und die Cherubim Gen 3, 24; Ps 18, 11; 2 Sa 22, 11. 9, 3. 10, 4 den Engeln zuzuzählen. Der eigentliche Gattungsname, der die Engel nach ihrer Unterschiedenheit von den Menschen bezeichnet, ist בְּנֵי אֱלֹהִים Gen 6, 2. 4; Hi 1, 6. 2, 1. 38, 7; בְּנֵי אֵלִים Ps 29, 1. 89, 7, — nicht aber אֱלֹהִים, weder Ri 9, 9. 13, noch Ps 8, 6. 97, 7. 138, 1, wo es die LXX durch *ἄγγελοι* übersetzen. Daß die Bezeichnung b^ene Elohim die Zugehörigkeit zu Gott im Unterschiede von den Menschen zum Ausdruck bringen soll, ist durch den Gegensatz zu den בְּנוֹת הָאָדָם Gen 6, 2 klar; Lc 20, 36 zeigt, daß dabei zugleich an den Naturunterschied gedacht wird, indem es von den Auferstandenen heißt: *οὔτε γαμοῦσιν οὔτε γαμίζονται, οὔτε γὰρ ἀποθανεῖν ἔτι δύνανται, ἰσάγγελοι γάρ εἰσι καὶ υἱοί εἰσι θεοῦ τῆς ἀναστάσεως υἱοὶ ὄντες*, woraus aber zugleich auch erhellt, daß dabei ebensowenig wie rücksichtlich der Auferstandenen an eine Teilnahme am gottheitlichen Wesen gedacht wird — vgl. auch Hi 4, 18. Der Ausdruck beschränkt sich wie immer darauf, die Zugehörigkeit zu Gott auszusagen; wie dieselbe im besonderen geartet ist, bestimmt sich nach den Trägern dieses Prädikats. Bei den Engeln bringt sie entsprechend dem Gegensatz zur Zugehörigkeit zu den Menschen eine gewisse Erhabenheit über dieselben mit sich, 2 Sa 14, 17. 20, vgl. 1 Sa 29, 9. Wenn Nebukadnezar die vierte Gestalt, die er neben den drei Männern im Feuerofen erblickt und die er nachher als Engel des Gottes dieser drei erkennt, als דָּמֵה לְבַר־אֱלָהִין beschreibt, so ist daraus kein Schluß zu ziehen, auf einen dem Polytheismus entstammenden Sinn des israelitischen Ausdrucks, welcher auch nicht in der weiter unten zu besprechenden Bezeichnung בְּנֵי אֵלִים enthalten ist. — Als Glieder des „Heeres des Himmels" sind sie *πνεύματα*, welche Bezeichnung sich jedoch nur Hbr 1, 14 findet, während 1 Kg 22, 19 ff. wie Act. 23, 9 zu erklären sein dürfte, wo ein Unterschied zwischen *ἄγγελος* (vgl. 1 Kg 23, 18) und *πνεῦμα* gemacht wird, und zwar wahrscheinlich im gegensätzlichen Sinne; wenigstens spricht dafür der talmudische Sprachgebrauch, welcher רוּחַ nicht von den Engeln, sondern — freilich stets mit einem bezeichnenden Zusatz — von den Dämonen gebraucht. Der begriffliche Unterschied zwischen *πνεύματα* Hbr 1, 14 und רוּחַ 1 Kg 22, 19 ff. ist der, daß Hbr 1, 14 *πν.* die Existenzweise bezeichnet, während 1 Kg 22 das Wort ebenso wie bei dem Gebrauch von Dämonen die Vorstellung einer das Leben von innen herausbestimmenden Macht enthält. — Daß die Engel Ps 89, 6. 8; Sach 14, 5; Hi 5, 1. 15, 15; Da 8, 3 vgl. 4, 10. 14. 20 קְדוֹשִׁים genannt werden, bringt ebenfalls ihre Zugehörigkeit zu Gott zum Ausdruck, nicht aber um ihrer wenn auch nur relativen sittlichen Vollkommenheit willen, sondern besagt entsprechend dem biblischen Sprachgebrauch von קָדוֹשׁ ihre Zugehörigkeit zu dem Gott der Heilsoffenbarung, der heiligen Geschichte, ist also mit 1 Ti 5, 21: *οἱ ἐκλεκτοὶ ἀγγ.* zu vergleichen. Mit ihrem Beruf und Dienst hängt der Name עִיר, עִירִין Da 4, 10. 14. 20 zusammen, sei es daß derselbe nach Kautzsch durch Lautwechsel aus dem Hebräischen צִיר = Bote entstanden, oder = Wächter, Wachende zu erklären ist, wie Dillmann, das Buch Henoch S. 104 f. ausführt.

Was Zweck und Beruf der Engel anbetrifft, so ist es ebensowenig biblische Anschauung, daß sie als „notwendiges Medium der Weltbeziehung Gottes" (Kahnis, Hofmann) den Zusammenhang der oberen Welt mit der diesseitigen vermitteln, wie die entgegengesetzte Annahme berechtigt ist, daß in ihnen nur eine Personifikation der Naturkräfte zu sehen sei. Weder Ps 104, 4 noch Jo 5, 4 können den Satz begründen, daß die Schrift „in dem ganzen Naturleben das Walten von Geistern sehe" (Hofmann), — Ps 104, 4 nicht, weil die Übersetzung: „er macht seine Engel zu Winden" — ganz abgesehen von der Richtigkeit des Gedankens an und für sich, Ps 18, 11 — dem Zusammenhang des Psalms und seinem Zwecke widerspricht. Die Stelle sagt nichts anderes

aus, wie Pſ 148, 8. Noch weniger aber begründet Jo 5, 4 dieſe Annahme, denn ſelbſt wenn der Vers echt wäre, würde er doch nur die außergewöhnlichen Naturerſcheinungen auf das Walten von Geiſtern zurückführen und alſo gerade das nicht beſagen, wofür man ihn zum Beweiſe heranzieht. Auch Pſ 18 iſt ſo wenig ein „Gewitterpſalm", wie Pſ 46,
5 der V. 3—5 in ganz entgegengeſetzter Weiſe Gott dem Aufruhr in der Natur entgegentreten läßt, und darum beſchreibt Pſ 18, 11 nicht die ſich immer wiederholende Naturerſcheinung, ſondern wie Gott in ſonderlichen Weiſe ſeinen Knecht errettet hat, ganz wie die Errettung Israels aus Ägypten Pſ 68, 8 ff. 77, 16 ff., die Geſetzgebung auf dem Sinai Ex 19, 16; Hbr 12, 18, und die Paruſie Hab 3; Lc 21, 25; 2 Th 1, 8 nicht ohne Begleit-
10 erſcheinungen in der Natur erfolgten. Die Zurückführung aber dieſer Erſcheinungen auf ſonderliche Bewirkung durch angeliſche Mächte bezeugt im Gegenteil, daß hier etwas Außerordentliches erkannt wird und alſo nichts weniger als eine Erklärung der Naturvorgänge überhaupt vorliegt. Das Gleiche gilt von den *ἄγγελος ὑδάτων* Apk 16, 5 vgl. mit 2. 3. 8. 10. 12. 17 und dem *ἄγγελος ἔχων ἐξουσίαν ἐπὶ τοῦ πυρός*. Es handelt ſich
15 überall um die Ausführung eines ſonderlichen Willens Gottes und um Begleiterſcheinungen ſeiner ſonderlichen Offenbarung. Iſt dies der Fall, ſo iſt damit auch die oberflächliche Anſicht abgethan, daß die Engel nur perſonifizierte Naturkräfte ſeien.

Es iſt durchgängige bibliſche Anſchauung, daß die Engel dem Offenbarungswirken Gottes und ſeinem Heilswillen zu dienen haben. Sie ſind *λειτουργικὰ πνεύματα εἰς*
20 *διακονίαν ἀποστελλόμενα διὰ τοὺς μέλλοντας κληρονομεῖν σωτηρίαν* Hbr 1, 14, — dies gilt von der Hut des Paradieſes durch den Cherub Gen 3, 24, dem Engelgeleit der Patriarchen Gen 24, 7. 40. 48, 16, und Israels in der Wüſte Ex 14, 19. 23, 20, 23 u. ö., bis zu den Engeln, welche Lazarus in Abrahams Schoß tragen Lc 16, 22, und welche bei der Paruſie die Böſen von den Gerechten ſcheiden Mt 13, 49 und die Auserwählten
25 ſammeln von den Enden der Erde Mt 24, 31. Sie ſind es, durch die Jhvh ſeinem Volk zu Hilfe kommt, 2 Kg 6, 16. 17. Selten freilich erſcheinen ſie in Scharen wie hier, Gen 28, 12. 32, 1. 2; bei der Geburt Chriſti Lc 2, 13 und bei der Paruſie Joel 4, 11; Sach 14, 5; Mt 25, 31; vgl. Joſ. 5, 14. 15; 2 Th 1, 7. 10; Hbr 1, 6; Apk 19, 14; Mt 26, 53, ſowie in dichteriſcher Sprache Hi 38, 7; Pſ 103, 20. 21; 148, 2;
30 29, 1; Pſ 91, 11 vgl. Lc 16, 22 und in den Geſichten 1 Kg 22, 19; 2 Chr 18, 18; Da 7, 10. Gewöhnlich iſt es ein Engel, welcher als Botſchaft Gottes erſcheint, Gottes Botſchaft überbringt, ſeinen Auftrag ausrichtet; nur Gen 19, 1. 15 ſind es zwei reſp. drei 18, 2. 22. Dieſer Engel wird dann als **Malach Elohim, Malach haelohim, M. Jhvh** bezeichnet; erſtere beide Bezeichnungen, ohne daß der Artikel einen Unterſchied
35 begründet, finden ſich Gen 21, 17; 31, 11; 1 Sa 29, 9; Ex 14, 19; Ri 6, 20; 13, 6. 9; 2 Sa 14, 17. 20; 19, 28; Plur. **Malache Elohim** Gen 32, 2; **M. Jhvh** Gen. 16, 7, 9—11; 22, 11. 15; Ex 3, 2; Nu 22, 22—27. 31. 32. 35; Ri 2, 1. 4; 5, 23; 6, 11. 12; 13, 3. 13. 15—21; 2 Sa 24, 16; 1 Chr 21, 12. 15. 16. 18. 30; 2 Kg 1, 3. 15; 19, 35; Jeſ 37, 36; Pſ 34, 8; 35, 5. Es iſt bekanntlich die Frage, wie
40 ſich der Engel Jhvhs zu Jhvh verhalte. Denn anſcheinend iſt Gen 18, 20. 26 einer von den drei Männern, die Abraham erſchienen und von denen nur zwei 19, 13 als **Malachim** bezeichnete nach Sodom gingen, als Jhvh ſelbſt anzuſehen. Ex 13, 21; 14, 24 ff. iſt Jhvh der Führer Israels, während 14, 19 der **M. haelohim** in der Wolken- und Feuerſäule vor dem Heere Israels herzieht, vgl. Ex 23, 20. 23; Nu 20, 16.
45 Nach dem Abfall am Sinai will Jhvh nicht mehr mit Israel ziehen, damit er es nicht unterwegs verzehre, Ex 33, 3, ſondern einen Engel vor ihm herſenden V. 2, „meinen Engel" 32, 34; hier entſteht die Frage, wie ſich dazu 33, 14 verhalte, wo Moſes die Verheißung erhält: „mein Angeſicht wird vor dir hergehen", vgl. V. 15 ſowie Dt 4, 37: „er hat dich mit ſeinem Angeſicht durch ſeine große Kraft aus Ägypten ausgeführt"; —
50 iſt dies Bezeichnung des Engels, der Jeſ 63, 9 Engel ſeines Angeſichts heißt, oder iſt „mein Angeſicht" 33, 14 eine Zurücknahme der Verſagung 33, 3? vgl. Gen. 32, 30 mit Hoſ 12, 4. 5. Wie verhält ſich Gen. 48, 16 „der Engel, der mich erlöſet hat" zu V. 15 „der Gott, vor dem meine Väter gewandelt haben, der Gott der mein Hirte war bis auf dieſen Tag?" Wie Gen. 31, 13: „ich bin der Gott zu Bethel" (28, 10 ff.) zu V. 11
55 „der Engel Gottes ſprach zu mir im Traum"? wie begreift ſich überhaupt der mehrfach zu beobachtende Übergang nicht bloß wie Ex 3, 2 von dem Bericht über die Erſcheinung des Engels Jhvhs zur Rede Jhvhs ſelbſt in V. 6, ſondern von der Rede des Engels von Jhvh in der dritten Perſon zur Rede in der erſten Perſon, als wäre er Jhvh ſelbſt, vgl. Gen 22, 16 mit V. 12; Ri 6, 12. 14; 2, 1 ff. Bei Sacharjah werden
60 1, 9. 12. 13. 14 (genau wie Nu 22, 31) der Engel Jhvhs und Jhvh ſelbſt ſo deut-

lich und scharf wie möglich unterschieden, und V. 14 beginnt der Engel, der V. 12 für Jerusalem und die Städte Judas bei Jhvh Fürbitte eingelegt hat, seine Botschaft: „so spricht Jhvh Zebaoth"; 3, 2 redet er von Jhvh in der dritten Person und überbringt V. 7 einen Spruch Jhvhs, wogegen er an der bedeutsamsten Stelle V. 4 in die erste Person übergeht, als wäre er Jhvh selbst: „siehe ich habe deine Schuld von dir weggenommen". 1 Chr 21, 15ff. (vgl. 2 Sa 24, 16) spricht Jhvh zu dem Engel Jhvhs David aber redet, als er den Engel sieht, V. 17 zu Gott selbst. „Fluchet der Stadt Meros" hat nach Ri 5, 23 der Engel Jhvhs gesprochen.

Verfolgen wir die Erscheinung bis ins NT., so ist bedeutsam, daß wir dem *ἄγγ. κυρίου* noch mehrfach begegnen und daß das artikulierte *ὁ ἄγγ. κυρίου* nur dann steht, wenn vorher die Erscheinung eines *ἄγγ. κ.* eingeführt ist Mt 1, 20. 24; Lc 2, 9. 10. 13; Act 12, 7. 11; 7, 30. 38, vgl. Lc 1, 11. 13 (*ἄγγ. κ.* außerdem noch Mt 2, 13. 19; 28, 2. *τοῦ θεοῦ οὗ εἰμί ἄγγελος* Act 27, 23). Hier ist kein Gedanke daran, daß der Engel des Herrn mit dem Herrn selbst identifiziert werden könnte. Lehrreich ist in der Rede des Stephanus Act 7, 30ff. die Beziehung auf die Erscheinung des Mal. Jhvh im brennenden Dornbusch Ex 3; zunächst wird V. 30 die Erscheinung eines Engels berichtet, V. 31 ertönt die *φωνὴ κυρίου*, V. 33: *εἶπεν αὐτῷ ὁ κύριος*, V. 35 aber wird Gott und der Engel, der Moses erschien, aufs bestimmteste unterschieden. Es ist wie 1 Kg 19, 5, wo ein Maleach erscheint, der dann V. 7 Mal. Jhvh genannt wird, V. 9 die Stimme Jhvhs, V. 15 Jhvh selbst. Daß der *ἄγγ. κ.* im NT anders gedacht sei, als der Mal. Jhvh im AT, ist nicht zu beweisen und wird durch die Art, wie Stephanus Act. 7 von der Erscheinung Ex 3 redet, widerlegt. Nun ergiebt aber die oben zu Sach 1. 3 gemachte Beobachtung, daß auch die schärfste Unterscheidung zwischen Jhvh und seinem Engel nicht hindert, den Engel reden zu lassen wie Jhvh selbst und von der Erscheinung des Engels Jhvhs zu reden wie von Jhvh selbst. Deshalb kann die Unterscheidung beider nicht ein Produkt späterer Zeit sein, wogegen auch schon die in dem Begriff der b^e^ne Elohim enthaltene Anschauung spricht. Die Aufgabe ist, bei der Thatsache dieser Unterschiedenheit die oben ausgeführte Ausdrucksweise zu begreifen. Weder geht es an, mit den griechischen Kirchenvätern, den älteren lutherischen Dogmatikern und zuletzt Hengstenberg in dem Engel Jhvhs den „Logos", die zweite Hypostase der Trinität zu sehen, noch ist es möglich, mit Vatke, de Wette, Wellhausen, Kosters u. a. den Engel Jhvhs einfach als Theophanie zu fassen. Ersteres wird durch das Wesen der neutestamentlichen Offenbarung verwehrt, welches es als unmöglich erscheinen läßt, im AT eine Erkenntnis des trinitarischen Wesens Gottes oder einen Anfang der trinitarischen Selbsterschließung Gottes zu finden. Letzteres scheitert, wie H. Schultz mit Recht bemerkt, daran, daß eben stets von einem Maleach, einer Sendung, nicht von einer Erscheinung Gottes die Rede ist. Dazu kommt, daß dann wieder die auch für die ältesten Stücke nicht wegzudeutende Unterscheidung zwischen dem Engel Jhvhs und Jhvh selbst erklärt werden muß. H. Schultz erkennt (mit Smend) an, daß für die Offenbarungsempfänger „ein persönliches Himmelswesen, das nicht selbst Gott ist, das Medium der Offenbarung bilde", nur daß er diese Vorstellung und den ihr zu Grunde liegenden Gedanken gemäß seiner Auffassung von der Entstehung der Engelvorstellung (s. u.) auseinanderhält. Man wird sich entschließen müssen anzuerkennen, daß die biblische Anschauung in dem Mal. Jhvh „ein zur Gattung der Engel gehöriges kreatürliches Wesen" (Augustin, Hieronymus, Hofmann, Riehm) sieht, und daß die Art, wie von ihm geredet wird, wohl auf eine Vertretung Jhvhs durch seinen Engel führt, wie dies auch der Wahrnehmung einer Sendung Gottes am nächsten liegt, aber weder auf eine Selbstidentifizierung des Engels mit Gott, noch auf eine wirkliche Selbstdarstellung Gottes. Dabei ist es von geringer Erheblichkeit, ob der Mal. Jhvh stets derselbe, also der ständige Vertreter Jhvhs ist (Hofmann, Ewald), oder nicht, wofür nicht geltend gemacht werden kann, daß zwar wohl **Mal^e^ach Elohim** im Plural erscheine (Gen 28, 12; 32, 1; 2 Chr 36, 16), nicht aber Mal. Jhvh, denn Ps 91, 11 und 103, 20 ist doch von Engeln Jhvhs die Rede. Findet man in dem neutestamentlichen *ἄγγ. κυρίου* dieselbe Vorstellung, wie in dem alttestamentlichen Mal. Jhvh, so spricht dies gegen die Annahme, daß es stets ein und derselbe Engel sei, der Jhvh vertrete. Die Thatsache, daß im NT der Mal. Jhvh zurücktritt, berechtigt weder zu dem Schluß, daß der Mal. Jhvh eine Vorausdarstellung Christi sei, noch zu der Annahme, daß in ihm „etwas von dem, was die christliche Theologie in der Lehre vom Logos ausdrücken will, vorgebildet" sei (H. Schultz). Vielmehr ergiebt sich daraus in Erinnerung an Ga 3, 19 vgl. m. AG 7, 38; Hbr 2, 2 nur dies, daß ein Ersatz der Gegenwart Gottes durch Engeldienst, eine Vermittlung seiner Offen-

barung durch denselben ebenso wesentlich für die Zeit des Alten Bundes ist, wie Offenbarung und Gegenwart Gottes in Christo bezw. im heiligen Geiste das Wesen des Neuen Bundes ist. Gerade deshalb ist der Mal. Jhvh weder eine Vorausdarstellung Christi, noch eine Anbahnung der christlichen Logoslehre. Er hat keine Stelle mehr im Neuen Bunde nach dem Satze Hbr 8, 13: *ἐν τῷ λέγειν καινήν, πεπαλαίωκε τὴν πρώτην. τὸ δὲ παλαιούμενον καὶ γηράσκον εγγὺς ἀφανισμοῦ.* Wenn aber der Mal. Jhvh in seiner Erscheinung und der ihm aufgetragenen besonderen Wirksamkeit, im Zusammenhang des Heilswillens Gottes wirklich Jhvh vertritt, so daß „sein Name in ihm ist" (Ex 23, 21), so wird verständlich, daß die Unterscheidung von Jhvh in der angegebenen Weise zurücktreten kann.

Es liegt nahe, daß die Offenbarung Gottes durch Engeldienst die Vorstellung ergiebt, welche wir Gen 24, 7. 40; 48, 16 finden. Was die Patriarchen erlebt, wird Israel in der Wüste zu teil durch das Geleit des Engels, in dem Jhvhs Name ist (Ex 23, 21) und bildet im Zusammenhange mit den Erlebnissen der erwählten Knechte Gottes und Erfahrungen Israels (Jes 63, 9; 2 Kg 19, 35; Jes 37, 36) die Grundlage des Ps 34, 8. 35, 5. 91, 11 ausgesprochenen Glaubens. Denn von Anfang an ist die Erscheinung des Engeldienstes eine Wohlthat Gottes und wird dies insbesondere unter dem Exod. 33, 3 geltend gemachten Gesichtspunkte. Die Einheit Gottes bringt die Vorstellung einer Vielheit der Engel unabweisbar mit sich, die wir abgesehen von Gen 6, 2 schon Gen 28, 12. 32, 2 finden, von der nur ein Schritt ist bis zum Heere Jehovahs Jos 5, 14. 15, vgl. 2 Kg 6, 16. 17. Daraus bildet sich die namentlich in dichterischer Sprache verwendete Vorstellung von den Jhvh umgebenden Myriaden (Dt 32, 2), mit denen als seinen Heerscharen er Israel zu Hilfe kommt (Jes 31, 4. 5; vgl. Ps 68, 18), die als seine Ratsversammlung (Ps 89, 8 ff.) ihn umgeben, vgl. 1 Kg 22, 19 ff.; Hi 1, 6, und zugleich „die obere Gemeinde bilden, die an der Spitze jenes Responsoriums des Universums stehend (Ps 148, 2. 150, 1) im himmlischen Heiligtum Gott Anbetung darbringt" (Oehler), vgl. Ps 29, 1, die „obere Familie", wie es in der Sprache der Synagoge heißt. Darauf baut die Apokalyptik weiter, indem sie in symbolisierenden Gesichten die thätige Teilnahme der Engel an den Geschicken Israels beschreibt; so in den Nachtgesichten Sacharjahs, den Visionen Ezechiels (Ez 1. 3, 12 ff; Kap. 9. 10) und Daniels, bei dem zugleich — im Unterschiede von Ri 13, 18 — zwei Namen von Engeln erscheinen, Michael 10, 13. 12, 1, und Gabriel 8, 16. 9, 21. Nicht die Namen selbst, welche die unwiderstehliche Macht Gottes, in der der Engel Michael für Israel eintritt, und die Autorität Gabriels, der Daniel die Gesichte deutet, symbolisieren sollen, sondern nur die Thatsache, daß Engel Namen erhalten, weist zurück auf babylonische Einflüsse, von welchen auch die spätere Tradition weiß, wenn sie die große Zahl von Engelnamen, die sie kennt, aus Babel mitgebracht sein läßt. Was von diesen für Israel wirksamen Engeln gesagt wird, tritt nicht in Widerspruch mit den vorhandenen Anschauungen, sondern erscheint als lediglich formale Weiterbildung derselben, veranlaßt durch die Berührung mit babylonischen und persischen Vorstellungen, wogegen die phantastischen und bizarren Vorstellungen des späteren Judentums ihren Ursprung aus diesem Heidentum bezw. die Verunreinigung durch dasselbe nicht verleugnen können, vgl. To 3, 8. 25. 5, 6. 18 ff. 6, 4 ff. 15 ff. 8, 2 ff. Was insonderheit das Buch Daniel wesentlich neues enthält, betrifft einen andern Punkt, der mit der Frage nach der Beteiligung der Engel an der Sünde in der Welt zusammenhängt.

Die apokalyptische Symbolik findet sich unter den neutest. Schriften nur in der Apokalypse wieder, vgl. Apk 12, 7 ff.; Ju 9. Die Engelerscheinungen in der neutestamentlichen Geschichte gehen nicht über den Rahmen der Engelerscheinungen in der alttestamentlichen Geschichte hinaus, wenn man nicht absichtlich in den betr. Abschnitten eine Darstellung der Begebenheiten nach apokalyptischem Muster, speziell etwa Lc 1 im Anschluß an die Erscheinung Gabriels bei Daniel 8, 16; 9, 21 sehen will. Die Entscheidung dieser Frage hängt ab von der Frage nach der Wahrheit der biblischen Engelvorstellung. Was Jesus Mt 13, 39. 41. 16, 27. 24, 31. 25, 31 sagt, enthält nichts Apokalyptisches. Was er Jo 1, 52 sagt, steht in engster Beziehung zu Gen 28, 12. Daß die Engel im Beginn der neutest. Geschichte, sowie bei der Auferstehung und Himmelfahrt Christi zur Überbringung göttlicher Botschaft verwendet werden (Mt 1, 20. 24; 2, 13. 19; Lc 1, 11 ff. 2, 9; Mt 28, 2. 5 und Parall. AG 1, 10), reiht sich dem Dienst der Engel in der alttest. Geschichte durchaus einheitlich ein; ebenso ihr Erscheinen nach der Versuchung Jesu Mc 1, 13; Mt 4, 11, sowie die Stärkung Jesu in Gethsemaneh durch einen Engel, Lc 22, 43. Auch ihr Auftreten in der AG (5, 19; 8, 26; 10, 3. 7. 22; 11, 13; 12, 7 bis 11. 23) weicht nicht ab von den bisherigen Analogien (über 23, 9 s. o.). Ihre Er-

wähnung in der epistolischen Litteratur des NT bringt ebenfalls nichts Neues, wenn man nicht Ga 3, 19; Hbr 2, 2 ihre Beteiligung an der Gesetzgebung so ansehen will; allein dieser Gedanke ist eine von der Synagoge schon vorgenommene (vgl. AG 7, 28) Formulierung der auch Ex 19, 16 bezeugten Teilnahme der Engel an der sinaitischen Offenbarung und entspricht dem Motiv der alttestamentlichen Vermittlung der Offenbarung durch Engeldienst. 1 Ko 4, 9 vgl. m. Eph 3, 10 und 1 Pt 1, 12 ist ein durchaus naheliegender Gedanke, wenn man von jener Teilnahme der Engel an dem Heilswillen Gottes und ihrem Beruf den Erwählten zu gute weiß, von dem oben die Rede war, und dem dann auch z. B. der Gedanke Mt 18, 10 (vgl. AG 12, 15) entspricht. Von da aus erklärt sich auch 1 Ti 5, 21, sowie, wenn es auf die Engel zu beziehen ist, 1 Ti 6, 12, während 2 Th 1, 7 die alttestamentliche Vorstellung von der Parusie einfach aufnimmt. Im Zusammenhange mit dieser ergiebt sich für den erhöhten Christus mit Notwendigkeit, was wir Eph 1, 20 ff.; 1 Pt 3, 22 lesen, auch wenn man die Erniedrigung nicht mit dem Verf. des Hebräerbriefes in Pf 8 als Erniedrigung unter die Engel beschrieben sein läßt. Es gehört schon eine große Kunst der Eisegese dazu, wenn man wie Everling a. a. O. dem Apostel Paulus die Engellehre der jüdischen Sage und rabbinischen Theologie zuschreiben will, wozu 1 Ko 11, 10 ebensowenig Anhalt bietet, wie die *στοιχεῖα τοῦ κόσμου* Ga 4, 3. 9; Kol 2, 20. Denn 1 Ko 11, 10 enthält nicht den sogar für das spätere Judentum abenteuerlichen Gedanken einer jetzt noch möglichen Verführung der Engel, sondern dient nur dazu den vollen Ernst der aufgestellten Forderung ebenso wie 1 Ti 5, 21 auszudrücken. Von Elementargeistern aber ist in dem Ausdruck *στοιχ. τ. κόσμ.* ebensowenig etwas enthalten wie in dem Wort Dt 4, 19 (s. u.).

Was die Frage nach einem Rangunterschiede unter den Engeln anbetrifft, so scheint dieselbe, wenn auch nicht in der Form der synagogalen Theologie bejaht werden zu müssen. Denn sowohl der Ausdruck Jos 5, 13—15: „Fürst des Heeres Jahvehs“, wie überhaupt die Vorstellung des angelischen Heeres oder der Heerscharen Jhvhs (Gen 32, 2 f; 1 Kg 22, 19 u. s. w.) weisen auf einen in dem besonderen Dienst beruhenden Unterschied in dem Verhältnis einzelner Engel zu der Gesamtheit, nicht aber auf verschiedene Rangklassen hin. In diesem Sinne wird Michael — entsprechend dem Werte Israels in den Augen Gottes im Verhältnis zu den übrigen Völkern — Da 10, 13 „einer der obersten Fürsten“, 12, 1. „der große Fürst“ genannt, Ju 9 *ὁ ἀρχάγγελος*, Anführer der Engel, welcher Begriff sich auch 1 Th 4, 16 in einer Aussage über die Parusie findet. Ein Verhältnis zu anderen Engeln liegt unbedingt sowohl in der hebr. Bezeichnung, als in dem griech. Wort (vgl. auch Ez 9, 24. 11 und Sach 1, 8. 9, wo ebenfalls ein Unterschied vorliegt, wogegen der מַלְאָךְ מֵלִיץ Hi 33, 23 schwerlich „einer aus tausend“ genannt wird, weil er über ihnen allen steht, sondern nach Schlottmann „einer wie deren Gott tausend hat“, dem er die Dolmetschung seines Willens an den Menschen aufträgt; dagegen Delitzsch u. a.). Dasselbe gilt bezüglich der Cherubim und Seraphim. Von letzteren ist freilich nur Jes 6 die Rede; die Deutung des Namens ist unsicher; nach Steudel, dem Oehler und H. Schultz folgen, ergiebt sich für ihn aus der Vergleichung des Arabischen die Bedeutung nobilis, so daß die Seraphim als Engelfürsten wie Jos 5, 13—15; Da 10, 13. 12, 1 gedacht wären. Riehm dagegen führt den Namen auf das hebr. saraph, verbrennen zurück und läßt ihnen denselben beigelegt sein wegen der ihnen wesentlichen Beziehung zur göttlichen Heiligkeit, deren Verkündiger und Wahrer sie sind. Ob dann der Prophet den Namen im Anschluß an die von ihnen ausgeübte Entsündigung seiner Lippen mit glühender Kohle von dem Altar des himmlischen Heiligtums selbst gebildet oder ihn vorgefunden hat, muß dahin gestellt bleiben. Jedenfalls ist die Vorstellung Jahvehs inmitten der ihn preisenden Engelscharen nicht neu, nur begegnet der Name nirgend in der biblischen Litteratur. Man hat sie sowohl wegen ihrer Stellung vor Jhvh als wegen der Schilderung Apk 4, 7 mit den Cherubim zusammengebracht, deren symbolische Gestalten auf der Bundeslade stehen als Träger der Gegenwart Gottes. Indes es ist doch richtig, daß zwischen ihnen und den Seraphim schon in der Beschreibung der Gestalt ein bedeutender Unterschied ist, namentlich so wie sie im Allerheiligsten des Tempels 1 Kg 6—8; 2 Chr 3. 5 und später in den Visionen Ezechiels erscheinen, Ez 1, 4 ff. 3, 12 f. 9, 3. 10, 6 ff. 11, 22. 41, 18. Daß ihre Gestalt symbolisch gedacht ist, unterliegt keinem Zweifel, weshalb es auch nicht Wunder nehmen kann, daß die Symbolik sich immer reicher entwickelt von den das Paradies hütenden Cherubim Gen 3, 24 an durch die Bilder in der Stiftshütte und im Tempel hindurch bis zur Schilderung Ezechiels, welche mit Ausnahme des von ihnen getragenen Thrones Gottes im NT von der Apokalypse 4, 6 ff. aufgenommen wird. Daß aber die Symbolik der Gestalt die Cherubim selbst nicht als Allegorie darstellen

will, ist ebenso zweifellos. Die an die Cherubim über der Bundeslade anschließende Bezeichnung Gottes als des „der über den Cherubim sitzt“ (Ex 25, 17 ff. 37, 7—9; 1 Sa 4, 4; 2 Sa 6, 2; 2 Kg 19, 15; Jes 37, 16; Ps 80, 2. 99, 1; vgl. 1 Chr 28, 18; Ps 18, 11), läßt sie als die Träger der Gegenwart Gottes erscheinen, sei es, daß an sein Wohnen unter Israel, oder daran gedacht wird, daß er sich aufmacht zu Israels Hilfe und Rettung, wodurch zugleich ihre Zugehörigkeit zu den Engeln erhellt (vgl. dafür auch die Augen der Cherubim, womit Dillmann, B. Henoch S. 104 f. die Benennung der Engel als Wächter im B. Daniel und Henoch zusammenbringt). Von hier aus fällt Licht sowohl auf die Hut des Paradieses durch Cherubim, als auf den Endzweck der Visionen Ezechiels und der Apokalypse. Indem die Cherubim alles, was von Vorzügen gedacht werden kann, in sich vereinigen, symbolisieren sie ebenso die Erhabenheit Gottes über alle Kreatur wie die Bestimmung alles geschöpflichen Lebens, Träger der Herrlichkeit Gottes zu sein.

Auch unter den Engeln findet sich Sünde, aber nicht wie bei den Menschen als etwas allen anhaftendes. Nur Gen 6, 1—4 und 2 Pt 2, 4; Ju 6 ist von Engeln, die gesündigt haben, die Rede, und indem Hi 1, 6 der Satan (1 Chr 21, 1; Sach 3, 2) unter den b^ene Elohim erscheint, wird auch er als zu ihnen gehörig angesehen. Das Interesse an der Sünde der Menschen, welches er in allen drei Stellen bethätigt, an denen von ihm im AT die Rede ist, berechtigt zu der Auffassung, daß die Erzählung vom Sündenfall der Protoplasten unter der Schlange ihn meint, wie dies zuerst Sap 2, 24 ausspricht, vgl. Apk 12, 9. 20, 2. Ein fremder Zug wird damit um so weniger in die Vorstellung hineingetragen, als es ganz unmöglich ist, die Erzählung Gen 3 dem Genus „Tiersage“ zuzuweisen, wofür in den Überlieferungen der Offenbarungsreligion kein Analogon vorliegt. Im NT erscheint der Satan dann häufig zunächst in den Reden des Herrn; näheres s. d. A. Teufel. Ist er Gen 3 gemeint und gehört er zu den Engeln, so ist er der Erstgefallene, mit dem die mit ihm gefallenen Engel sich als seine Engel Mt 25, 41 zusammenschließen, welche sonst als Dämonen bezeichnet werden. Daß die מלאכי רעים nicht „böse Engel“ sondern Engel meint, welche in Gottes Auftrag Schaden zufügen, ohne daß sie selbst böse sind, ist unzweifelhaft und ergiebt sich aus der grammatischen Verbindung; 1 Chr 21, 12. 15. 16 ist der מלאך המשחית der Mal. Jhvh dem Satan V. 1 entgegengesetzt, ganz anders wie 2 Ko 12, 7. Auf der Thatsache der sündigen Engel beruht das Gericht Jes 24, 21; 1 Ko 6, 3. Im Zusammenhange hiermit dürften auch die Ausdrücke *ἐξουσίαι, θρόνοι, κυριότητες* bei Paulus solche Engel meinen, welche anstatt berufsmäßig zu dienen, sich wie der Satan als *ἄρχοντες* geltend machen. So schließen sich diese Ausdrücke mit der Vorstellung Da 10, 13 zusammen.

Fragen wir nun woher Israel seine Anschauung von den Engeln hat, so steht und fällt die Ansicht, daß in ihnen als den b^ene Elohim sich die Naturgeister des alten semitischen Heidentums bergen, mit der Frage nach der Richtigkeit der auch von Paulus vertretenen, in Dt 4, 19 enthaltenen Anschauung, daß das Heidentum auf Gottvergessenheit, Abfall von dem lebendigen Gott und gerichtlicher Hingabe an die Verkehrung Gottes in Kreaturvergötterung beruhe. Die Bezeichnung b^ene Elim Ps 29, 1; 89, 7 spricht nicht für jene Ansicht, denn die Behauptung, daß der Plural Elim sonst stets die Götter der Heiden bezeichne, während der Singular den Gott Israels benenne, beschränkt sich auf die beiden einzigen Stellen, in denen dieser Plural sich sonst noch findet, Ex 15, 11 und Da 11, 36 — offenbar eine zu geringe Unterlage, um danach den Plural in Ps 29, 1; 89, 7 zu erklären. Vielmehr ist mit Ewald, Hitzig, Oehler der doppelte Plural in b^ene Elim nach derselben Regel zu erklären, nach welcher z. B. die גבורי חיל 1 Chr 7, 2. 9 in V. 5 גבורי חילים heißen, vgl. Gesenius-Kautsch § 124, 2. Ewald § 270, c, welcher noch auf Dt 1, 28. vgl. m. Nu 13, 28. 33 verweist. Die Analogie mit b^ene Elohim wird den doppelten Plural veranlaßt haben, so daß er ebenso wie dieser nicht durch „Göttersöhne“, sondern „Gottessöhne“ zu übersetzen ist. Daß Hi 38, 7 die Morgensterne parallel den Gottessöhnen Gott preisen, spricht ebensowenig für eine ursprüngliche Vergötterung des gestirnten Himmels, wie für den im spätesten Judentum sich findenden Gedanken von Elementargeistern, sondern ist nicht anders zu verstehen wie Ps 103, 22. 148, 3—10, vgl. 147, 9. Das Gleiche gilt von Neh 9, 6, wo unter dem Heer des Himmels vielleicht Engel und Gestirne zusammen befaßt werden. Von großer Wichtigkeit für unsere Frage ist nun Gen 6, 1—4. Daß dieses Stück zu den ältesten Überlieferungen zählt, bezeugt schon seine mythologische Färbung. Es ist aber nicht richtig, es auf eine Linie zu stellen mit den heidnischen Mythologien, denn — und darin dürfte seine Bedeutung zu sehen sein — es enthält die denkbar schärfste verurteilende Kritik der heidnischen Götter- und

Heldensage. Ist dies richtig, so muß zugestanden werden, daß dieses Stück, auch wenn sein Inhalt uns unverständlich geworden, doch den Charakter einer in den Kreisen der Offenbarungsreligion fortgepflanzten Überlieferung trägt, welche die Erinnerung an ungeahnte greuelvolle Sündentiefen bewahrt hat, — vielleicht die Erinnerung an die Entstehung des Heidentums. Jedenfalls verträgt sich damit die Auffassung nicht, daß die Engelvorstellung der Offenbarungsreligion die heidnischen Elohim aufgenommen habe, welche dann in den Engeln zu Jehovahs Dienern herabgesunken seien, während sie anderwärts als überwundene Feinde erscheinen.

Auf einen anderen Weg weist uns die abstrakte Grundbedeutung von **Malᵉach** sowie das Verhältnis im Gebrauch des Singulars und Plurals, nämlich daß die Erkenntnis durch die Thatsache der Gottesbotschaften selbst entstanden ist. Dazu kommt, daß, wie oben nachgewiesen wurde, die Engel nie zur Erklärung der Naturvorgänge dienen oder dieselben unter religiösem Gesichtspunkte darstellen sollen, sondern daß sie nur im Zusammenhange des Offenbarungswirkens Gottes im Dienste seines besonderen Heilswillens erscheinen.

Das Urteil hierüber hängt nun allerdings von der Frage nach der Wirklichkeit der Engel ab. Hier gilt aber sowohl in Bezug auf die Engel wie in Bezug auf den Satan und die Dämonen (gegen die Ausführungen von Joh. Weiß in dem A. Dämonische) das Wort von C. Imm. Nitzsch (System der chr. Lehre § 90 Anm.): „Jesus behandelt den Engel als realen Gedanken zu einer Zeit und in einer Umgebung, wo er auch verneint ward, Mt 22, 30; Jesus parabolisirt den Engel Mt 13, 39, so kann er ihm nicht selbst Parabel sein". Wenn es angesichts der Bedeutung, die Jesus seinen Dämonenaustreibungen beilegt (Mt 12, 28; Lc 11, 20) unmöglich ist, die Wirklichkeit der Dämonen zu leugnen, ohne Jesu ein fundamentales Mißverständnis seines eigenen Werkes und seiner eigenen Bedeutung zuzuschreiben, so gilt das Gleiche von dem, was Jesus von den Engeln sagt. Wenn er den sog. fleischlichen Messiashoffnungen Israels so ernst entgegengetreten ist, warum soll er an diesem Punkte gefangen geblieben sein in falschen Volksvorstellungen, zumal es „Gebildete" genug gab, die daran Anstoß nahmen? Aber es ist eine vollkommen falsche Würdigung der Sadducäer, wenn man ihrer Leugnung der Engel das religiöse Motiv unterlegt, daß sie darin „die Gefahr eines die gegebenen Formen der Religion überschreitenden schwärmerischen Glaubens an fortdauernde Offenbarungen sahen" (H. Schultz). „Von der Selbstaussage und von den entscheidenden Thatsachen in dem Leben des Menschensohnes ist das Dasein und die Bedeutsamkeit der Engel für die Menschenwelt nicht zu trennen" (Kähler). Sie sind nicht „Mittelwesen", und ihre Bedeutung für den Glauben beruht weder auf dem Bedürfnis, den Abstand zwischen Gott und der Kreatur zu überbrücken, noch auf einer vermeintlichen Notwendigkeit derselben im Zusammenhange der Schöpfung, — denn daß sie Geschöpfe Gottes sind, ist selbstverständlich, auch wenn es Neh 9, 6 nicht ausgesprochen wäre, — sondern darauf, daß sich durch ihren Dienst die Zusammengehörigkeit beider Welten, für die der Mensch und die für den Menschen geschaffen sind, darstellt. Auch die obere Welt, die Welt unseres Zieles, ist eine Welt voller Leben, welche nicht darauf wartet, erst von uns belebt zu werden, sondern mit allem ihr eigentümlichen, über die diesseitige Bedingtheit erhabenen Leben für uns bereit ist. Vollendet sich die Schöpfung Gottes im Menschen, so verhalten sich vom Himmel her die Engel zu ihm, wie unter dem Himmel die diesseitige Kreatur: alles ist für ihn, zu seinem Dienste da. Deshalb wird der auf die zukünftige Welt hoffende Glaube auch nie auf die mit der Heilsverkündigung ihm zu teil gewordene Vorstellung eines den Himmel erfüllenden eigenartigen Lebens, wie es sich in den Engeln darstellt, verzichten können, und dies um so weniger, als die Offenbarungsgeschichte unauflöslich mit dem Dienst der Engel in ihr verflochten ist. Ihr Auftreten an den Knotenpunkten dieser Geschichte, ihre weiter noch gehende Teilnahme an den Erwählten, an der Gemeinde Gottes und ihren Gliedern, insbesondere aber der Dienst, den sie Jesu bis hinaus zur Vollendung des Heilsratschlusses Gottes in der Parusie leisten, hängt mit der Bestimmung der oberen Welt und ihrer Lebensfülle für die Menschen und darum auch mit den Veranstaltungen des Heilswillens Gottes für die sündig gewordene Menschheit zusammen. Für den Menschensohn selbst aber gehört ihr Dienst zu den Zeichen und Folgen seiner tiefen Erniedrigung bis zur vollen Zugehörigkeit zu uns, seinen Brüdern, so daß die Ausführung des Hebräerbriefs 2, 5 ff. sich in dieser Beziehung als durchaus berechtigt erweist. Eben deshalb aber auch sind sie mitbeteiligt an der Frucht seines Werkes, sofern dadurch die durch die Sünde gestörte Einheit und Zusammengehörigkeit der Schöpfung nicht bloß wiederhergestellt wird, sondern zu ihrer Vollendung unter ihm als dem erhöhten Haupte gelangt. Noch nach einer anderen Seite hin hat das Dasein der Engelwelt eine besondere

Bedeutung, sofern die Erlösbarkeit der sündigen Menschheit damit zusammenhängt, daß die Sünde von jenseits her an sie herangetreten und durch Täuschung die Verführung zu stande gekommen ist.

Das Gesagte gilt selbstverständlich nur für die in der heiligen Schrift zum Ausdruck 5 kommende Anschauung, nicht für die Engellehre des nachbiblischen Judentums, wie sie wesentlich in dem talmudischen und pseudepigraphischen Schrifttum sich ausprägt, ebensowenig auch für die daran anschließende Ausbildung derselben durch den Areopagiten, worauf zum großen Teil die Tradition der mittelalterlichen Kirche in Theorie und Praxis beruht, der dann die Reformation aufs ernsteste entgegentrat. Eine eingehende Darstellung 10 dieser Vorstellungen, in denen orientalische und ägyptische Einflüsse durch die bizarren und poesielosen Gebilde einer zuchtlosen und im tiefsten Grunde glaubenslosen und deshalb abergläubischen Phantasie eine Fortbildung biblischer Anschauungen versuchen, bei der man überall die Punkte nachweisen kann, an denen eingesetzt wird, wäre ein dringendes Bedürfnis, und würde alle Versuche, die Beeinflussung der neutestamentlichen Verkündigung 15 durch diese Vorstellungen nachzuweisen, in ihrer Haltlosigkeit darthun. Etwas anderes als den alttestamentlichen Ausgangspunkt hat die neutestamentliche Verkündigung mit ihnen nicht gemein. **Cremer.**

Engelbrecht, Hans, gest. 1642. — Christlicher Wunderreicher Bind-Brieff ... darin deß ... Gesellen Hans Engelbrechten ... Leben .. der kürtze nach in etwas beschrieben, 20 1639 (zusammengeb. m. einigen Schriften E.s in Gött.); Ph. J. Rehtmeyer, Der berühmten Stadt Braunschweig Kirchen-Historie IV, Braunschw. 1715, S. 417 ff. und 472 ff.; G. Arnold, Kirchen- und Ketzer-Historie III, Frankf. a. M. 1729, S. 217 ff.; W. Beste in: Braunschw. Magazin 1839, St. 44 und ZhTh 1844, S. 122 ff.; Handschriftl. Quellen, die zum größten Teil bei Rehtmeyer, Beylagen d. IV. Teils, S. 279 ff. abgedruckt sind, bewahrt das Stadt- 25 Archiv in Braunschweig.

Hans Engelbrecht, ein ungefährlicher Schwärmer von großer Begabung, in seiner mystischen Lehre mit Val. Weigel (s. d. A.) verwandt, ist am Ostertage 1599 in Braunschweig als Sohn eines Schneiders geboren. Fast ohne Schulbildung aufgewachsen, kommt er bei einem Tuchmacher in die Lehre. Von Jugend auf ist er „ein betrübter Mensche". 30 Häufiges, stundenlanges Beten und täglicher Kirchenbesuch sollen ihm Trost bringen. 1622 fällt er in eine schwere Krankheit, die, durch die jahrelange geistige Erregung vorbereitet, in einem mit Visionen verbundenen Starrkrampf ihren Höhepunkt erreicht. Zum Leben erwacht, beginnt er seine Verzückungen mit wunderbarer Redegabe zu verkündigen und rühmt sich des göttlichen Auftrages, die verweltlichte Kirche zu bekehren. In der 35 Lehre weitherzig legt er allen Wert auf ein Leben in der Liebe. Von den Braunschweiger Geistlichen wird er anfangs anerkannt oder doch geduldet; dann aber, als sich das Volk scharenweise zu seinen Reden drängt, als „Teuffelsbote" verdächtigt, namentlich einer ketzerischen Abendmahlslehre beschuldigt und vom Abendmahl ausgeschlossen. 1625 weicht er aus der Stadt und sucht in Winsen a. d. Aller, in Lüneburg und Hamburg und im Hol- 40 steinschen zu wirken. Überall wird er verfolgt, aber durch neue Visionen und den Zuspruch der Engel gestärkt. 1631 kehrt er zurück, sucht sich mit den Geistlichen auszusöhnen, kann sich mit ihnen nicht einigen und verläßt wieder seine Vaterstadt. In Hamburg läßt er sich ins Zuchthaus sperren, um seine göttliche Kraft durch wochenlanges Fasten zu beweisen. Aus Glückstadt wird er durch Soldaten vertrieben. Kurz vor seinem Tode kehrt 45 er nach Braunschweig zurück; seine Freunde hatten Mühe, ein ehrliches Begräbnis für ihn zu erreichen. Der holsteinsche Prediger Paul Egardus hat ihm das beste Zeugnis gegeben. Seine Schriften, in denen er seine Visionen niedergelegt hat, sind folgende: 1. Eine Warhafftige Geschicht und Gesicht vom Himmel und der Hellen. 1625 u. ö. 2. Göttlich und himmlisch Mandat. Bremen, 1625. 3. Brief an M. Hartkopf, Seniorem in Hamburg. 50 1640. 4. Ein christlich Schreiben an die Gelahrten. 1641; damit verbunden: 5. Ein Gesicht vom neuen Himmel und Erde. 6. Antwort, wie man Gott im Neuen Testament fragen soll. 1641. 7. Gesicht von den drey Ständen (auch franz. Amsterd. 1680). 8. Gesicht von dem Berg des Heils und dem Wasser der Sünden. 9. Schreiben an Popke Popkes. Eine Gesamtausgabe erschien 1686; holländ. 1697, noch 1783 wieder aufgelegt 55 **Ferd Cohrs.**

Engelhardt, Johann Georg Veit, gest. 1855. — Thomasius, Rede am Grabe de[s] Herrn J. G. V. E. ꝛc. gehalten am 16. September 1855; ungedruckte Mitteilungen v[on] demselben.

Johann Georg Veit Engelhardt wurde am 12. November 1791 zu Neustadt an der Aisch geboren. Sein Vater war der gewesene Bürgermeister des Orts und Seilermeister, seine Mutter eine geborene Kandel. In den Schulen seiner Vaterstadt, darauf in Baireuth herangebildet, bezog er bereits im 16. Lebensjahre die Universität Erlangen. Nach dreijährigen Studien daselbst wurde er Hauslehrer in der Familie der Freifrau von Schertel und Burtembach und darauf des Barons Eichthal zu Augsburg. Im Jahre 1817 wurde er in Erlangen Diakonus an der Altstädter Kirche, zugleich Professor am Gymnasium. Im Jahre 1820 habilitierte er sich als Docent an der Universität, während er sich zugleich die theologische Doktorwürde erwarb; im J. 1821 wurde er außerordentlicher, im Jahre 1822 ordentlicher Professor der Theologie und verblieb in dieser Stellung bis zu seinem Tode. In den Jahren 1826 und 1827 machte er wissenschaftliche Reisen nach England, Frankreich, Schweden und schloß Freundschaft mit bedeutenden Männern jener Länder. Mehrere Jahre hindurch bekleidete er die Stelle eines Universitätspredigers und fünfmal wurde er durch das Vertrauen seiner Amtsgenossen zum Rektor gewählt. In den Jahren 1845 bis 1848 vertrat er auf eine ehrenhafte Weise unter schweren Verhältnissen die Universität als ihr Abgeordneter in der Ständekammer. Schon früher hatte der König durch Verleihung des Titels eines Kirchenrates und des Ordens vom hl. Michael seinen Verdiensten die vollste Anerkennung gewährt; die Stadt Erlangen ehrte sie später durch Verleihung des Ehrenbürgerrechts. Er war seit 1835 verheiratet und wurde Vater von drei Kindern. Er war ein freundlicher und friedliebender Mann; sein Umgang war nicht nur sehr angenehm, sondern auch durch seine mannigfaltige Bildung und durch sein mitteilendes Wesen anregend. Am 13. September 1855 wurde er schnell durch ein Schleimfieber hinweggerafft. Sein Kollege Thomasius hielt ihm die Leichenrede mit gebührender Hervorhebung seiner reichen Begabung, seiner Verdienste um die Universität und theologische Wissenschaft und der Vorzüge seines Charakters.

Ueber seine akademische Wirksamkeit äußert sich Thomasius auf folgende Weite: „der Glanzpunkt derselben fällt in ihre Anfänge. Es gab wenige akademische Lehrer, denen die akademische Jugend mit so großer Liebe und Anhänglichkeit zuströmte. Seine Vorträge über Kirchen- und Dogmengeschichte gehörten weitaus zu den besuchtesten, seine Vorträge über Reformationsgeschichte, ausgezeichnet durch reiche Mitteilungen aus den Schriften Luthers, die damals der Gegenwart fast unbekannt waren, zu den anregendsten und lebendigsten. In dem homiletischen Seminare, welches er eine Zeit lang leitete, sah man neben Theologen selbst Juristen und Mediziner, um an den feinen Urteilen und Bemerkungen des geistreichen Mannes sich zu erfreuen. Zwar teilte sich diese Anhänglichkeit der akademischen Jugend allmählich zwischen ihm und anderen jüngeren Docenten, immer aber blieb sein Name eine Zierde der Universität und seine Wirksamkeit galt neben den öffentlichen Vorlesungen insbesondere dem von ihm gestifteten kirchenhistorischen Seminare, wo er sich mit der treuesten und liebevollsten Hingabe denen widmete, die durch den erfahrenen und grundgelehrten Leiter in das Studium der Patristik sich tiefer einführen lassen wollten. Ich weiß, wie viele sich gerade ihm deshalb zu innigstem und bleibendem Danke verpflichtet fühlen".

Was seine schriftstellerische Thätigkeit betrifft, so hatte Engelhardt anfangs die Absicht, vorzugsweise die Geschichte der mystischen Theologie zu erforschen und darzustellen. Deshalb beschäftigte er sich auf das sorgfältigte einerseits mit Plotin, von dem er auch eine neue Ausgabe mit Hilfe von Münchener Codices herzustellen gedachte, andererseits mit den Schriften des Dionysius Areopagita. Die Früchte dieser Studien, welche teils in den weiter unten angeführten Schriften niedergelegt sind, teils im Manuskript auf der Erlanger Bibliothek aufbewahrt werden, sollten die Vorarbeiten für eine künftige Geschichte der Mystik bilden. Auch späterhin ist Engelhardt immer wieder zu diesem Vorhaben zurückgekehrt (wie seine Bearbeitung des Richard von St. Viktor es beweist), ist jedoch nie zu dessen Verwirklichung gekommen. Nach seinen Erstlingsversuchen warf er sich ganz auf das Studium der Kirchenväter, insbesondere des Irenäus und Tertullian. Ersteren hat er vollständig übersetzt, das Manuskript davon ist noch vorhanden. Er hat auch eine Abhandlung über die dabei benutzten Quellen in der Niednerschen Zeitschrift geliefert. Den Tertullian behandelte er vorzugsweise im kirchenhistorischen Seminar, und zwar auf sehr anregende und fruchtbare Weise. Auch hat er einige Programme über Tertullians Christologie verfaßt. Er arbeitete aber auch die gesamte Patristik und allmählich eine große Masse von Quellen für die Kirchengeschichte durch. Außerdem beschäftigte er sich mit manchen anderen Zweigen des theologischen Wissens, sowie mit Weltgeschichte, die er früh im Gymnasium gelehrt hatte, mit fremden Sprachen, deren er 16 sich angeeignet hatte,

mit der schönen Litteratur, mit Poesie und Kunst; denn möglichst umfassende Gelehrsamkeit, möglichst universelle Bildung war sein Ziel und Ideal; dieses Streben that der Gründlichkeit seiner historischen Forschungen keinen Eintrag. Unter den gelehrten Kennern der Kirchen- und Dogmengeschichte wird sein Name in der ersten Reihe genannt. Wenige seiner Vorgänger haben ihn darin übertroffen, nach Neanders, Gieselers und Niedners Tode kaum einer. So anregend Engelhardt im persönlichen Verkehre war und so treffend er schreiben konnte, so fehlte ihm doch die Gabe einer lebendigen und durchsichtigen Behandlung des gelehrten Stoffes, es fehlte die Durchdringung des Stoffes durch das Denken, und das hing wohl zusammen mit der zu objektiven Stellung, die er selbst zu dem Gegenstande einnahm und mit dem Bestreben möglichst unparteiischer Darstellung.

„Sein christlicher Standpunkt" — sagt Thomasius — „war der einer aufrichtigen, persönlichen Frömmigkeit, sein theologischer Standpunkt der einer einfachen, aber festen Überzeugung von den Grundthatsachen der göttlichen Offenbarung. Obwohl sein Auftreten in jene Zeit fiel, die in der Negation sich bewegte, so hat er doch niemals den destruktiven Tendenzen gehuldigt. — Mit einer gewissen heiteren Ruhe sah er auf die Stürme der Zeit, auf die Bewegungen des großen theologischen Kampfes. An dem Siege der Wahrheit zweifelte er nie; dies nannte er seinen Hoffnungsglauben". — Darum ließ er sich auch durch die konfessionelle Spannung in Baiern und anderwärts nicht beunruhigen.

Schließlich fügen wir das Verzeichnis seiner Schriften bei: Dissertatio de Dionysio plotinizante, Erl. 1820; Plotius Enneaden, übersetzt und mit Anmerkungen, I. Abt., Erl. 1820; De origine scriptorum Areopagiticorum, Erl. 1823; Die angeblichen Schriften des Areopagiten Dionysius, übersetzt und mit Abhandlungen begleitet, 2 Tle., Erl. 1823; Leitfaden zu Vorlesungen über Patristik, Erl. 1823; Kirchengeschichtliche Abhandlungen, Erl. 1832; Geijers Urgeschichte von Schweden, übersetzt, Sulzbach 1826; Handbuch der Kirchengeschichte, 4 Bde, Erl. 1833. 34; Dogmengeschichte, 2 Bde, Neustadt an d. Aisch 1839; Richard von St. Viktor und Joh. Ruysbroek, Erl. 1838; Auslegung des spekulativen Teils des Evangeliums Johannis durch einen deutschen mystischen Theologen des 14. Jahrhunderts, aus einer deutschen Handschrift der königl. Centralbibliothek in München, herausgegeben von J. G. V. Engelhardt, Neustadt a. A. 1839; Die Universität Erlangen vom J. 1743—1843; Eine zahlreiche Reihe von Programmen sowohl homiletischen als kirchen- und dogmen-historischen Inhalts, insbesondere Observationum ad historiam ecclesiasticam pertinentium trias, 1835; Tertulliani de carne Christi doctrina, 3 particulae, 1844, und Tertulliani de vitio originis doctrina, 2 particulae; außerdem viele sehr wertvolle Abhandlungen in Niedners Zeitschrift für die kirchenhistorische Theologie. **Herzog †.**

Engelhardt, Gustav Moritz Konstantin von., gest. am 5. Dezember 1881. — Vgl. Zur Erinnerung an Moritz v. Engelhardt, Dorpat 1881; Alexander v. Oettingen: M. v. E., ein Charakter- u. Lebensbild (Mitteil. u. Nachricht. f. die evang. Kirche in Rußland, 1882, S. 137 ff.), und M. v. E.s christlich-theologischer Entwickelungsgang (ebd. 1883 S. 209 ff.), S. a. St. Petersb. Sonntagsblatt 1881, Nr. 49; Willigerode, Ev.-luth. K.-Z. 1882.

M. v. Engelhardt wurde am 26. Juni (8. Juli) 1828 als Sohn des Professors der Mineralogie an der Universität Dorpat des „edlen Livländers", wie ihn G. H. Schubert nannte, und intimen Freundes Karl von Raumers, geboren. Schon als Knabe (1842) hat er den strengen Vater, vor dem er stets eine tiefe, ehrfurchtsvolle Scheu hegte, verloren; seine gottergebene, glaubensfreudige, von ihm aufs zärtlichste geliebte Mutter hat dann seine Erziehung geleitet. In der damals blühenden Krümmerschen Anstalt in Werro, einem Landstädtchen in der romantischsten Gegend Livlands, empfing er seine Ausbildung, zugleich mit den ihm schon in Dorpat nahe stehenden und bis ans Lebensende (auch durch seine spätere Vermählung mit ihrer Schwester) eng verbundenen Brüdern von Oettingen, unter welchen Nikolai, der nachherige allverehrte livländische Landmarschall, und Alexander, der Theologe, ihm besonders befreundet waren. Ein frommer, pestalozzischer Rationalismus herrschte in jener Anstalt; der Religionsunterricht war dürftig; bedeutsam aber ward für E. der Einfluß des herrnhutisch erzogenen Mortimer. Doch wiederriet gerade dieser ihm wie Al. v. Oettingen das Studium der Theologie: zu drohend sei die doppelte Gefahr, ganz irre zu werden am Glauben oder in Autoritätsknechtschaft zu geraten. Aber E. beharrte bei seinem Entschluß; insbesondere „durch Beredsamkeit zu wirken" erschien ihm damals als herrliches Ziel jenes Studiums.

Von 1846—49 hat er Theologie in Dorpat studiert. Das Leben im fröhlichen Kreise der Korporation Livonia ward ihm getrübt durch die unklare Stellung der offiziell

streng verpönten Verbindungen, welche sein Gewissen beschwerte, ihn auch zu zeitweiligem Austritt bewog. Schon jetzt zogen ihn die historischen Fächer vor allem an, den mächtigsten Eindruck aber machte auf ihn die Persönlichkeit Philippis, von welchem damals reicher Segen auf die livländische Kirche ausströmte. Nicht nur auf die Gestaltung der Theologie E.s ward Philippi von Einfluß, sondern auf seinen ganzen inwendigen Menschen. Die 5 feste lutherische Gründung Philippis mußte sich praktisch wertvoll erweisen bei dem steten Kampf E.s mit der Verzagtheit seiner eigenen selbstquälerischen Natur. Was E. bei Philippi gewonnen, bildete den festen Unterbau für seine weitere theologische Überzeugung. Jedoch vermißte E. bei Philippi zufolge dessen „dogmatischer Abruptheit" eine „realistisch-organische Auffassung des Einen, das not tut". Gerade hierfür wurde ihm in Erlangen, 10 wohin er 1850 nach seinem Kandidatenexamen gegangen war, Hofmanns heilsgeschichtliche Methode wertvoll. Zwar in Hofmanns Diktion (obwohl er ihn stets für einen Meister akademischen Vortrags hielt) konnte er sich nie recht finden. Es ließ ihn auch die Geschlossenheit des Hofmannschen Systems, dem sich alles Einzelne einfügen mußte, stets eine Vergewaltigung der Thatsachen befürchten. Die Schriftauslegung erschien ihm nicht schlicht 15 genug. Aber Hofmann eröffnete ihm das Verständnis für das Werden der Heilsoffenbarung Gottes. „Es entsprach den Bedürfnissen seiner Individualität, wenn ihm nun das Studium der Schrift wesentlich zum Geschichtsstudium ward, ebenso, daß er das, worin er persönlich sein Heil fand, zugleich als Centrum und Resultat einer Geschichte, der Heilsgeschichte, erblickte und somit für ihn die Gewißheit der Vergebung seiner Sünden 20 zugleich die seiner Versetzung in einen reichsgeschichtlichen Zusammenhang ward". Auch gewann er durch Hofmann einen festen Ausgangspunkt zur Zurückweisung der ihn für lange auf das Lebhafteste beschäftigenden destruktiven Tendenzen der Tübinger Schule. Neben Hofmann wirkten in Erlangen Delitzsch, Nägelsbach und besonders Thomasius auf ihn ein; der letztere ihm zugleich ein treuer beichtväterlicher Beistand unter den mannig- 25 fachen Nöten, die gerade hier sein Inneres tief bewegten (sowohl Schwanken in seiner Heilsgewißheit wie Zweifel an seiner wissenschaftlichen Befähigung), gegen die er zum Teil durch streng asketische Selbstzucht anzukämpfen suchte, unter denen er aber lernte in „fühllosem Glauben" sich an der Gnade Gottes genügen zu lassen. — Die mehr spekulative Theologie eines Rothe und Dorner in Bonn (Sommer 1851) fesselte ihn wenig; 30 um so größere Befriedigung fand er durch seine Arbeit in Berlin und Dresden über E. Val. Löscher. E. hat Löschers Andenken wieder zu Ehren gebracht. Diese Arbeit bekundet schon den methodischen Forscher und die ihm eigene Richtung aufs Ganze, die alles Einzelne in das Licht einer theologischen Gesamtanschauung zu stellen wußte. Mit seiner Schrift über Löscher habilitierte er sich in Dorpat. Er, der junge Privatdozent, hatte 35 gleich über Symbolik zu lesen! Wiederholt hat er später der Begeisterung Ausdruck gegeben, mit welcher ihn gerade diese Vorlesung erfüllte, da ihm hier Schritt für Schritt immer voller die Herrlichkeit seiner lutherischen Kirche entgegen leuchtete. Zum Doktor der Theologie promovierte E. mit der Schrift de Jesu Christi tentatione 1858 und ward am 1. Januar desselben Jahres außerordentlicher, am 30. Juli ordentlicher Professor 40 der Kirchengeschichte. Er hat als solcher einen ungewöhnlichen Erfolg erzielt. Seine Vorlesungen waren stets ein Produkt ernster, in das Wesen der Sache eindringender Arbeit; er mußte ringen mit seinem Stoff, aber seiner mächtig geworden, wußte er ihn auch von originellen Gesichtspunkten zu beleuchten und packend darzustellen. Er selbst fürchtete freilich immer wieder nur Stümperhaftes zuwege zu bringen, und es hat lange gedauert, bis er sich 45 — zumal da gelehrte Detailarbeit nicht seine Gabe war — von seiner Leistungsfähigkeit überzeugte. Und doch ist er thatsächlich einer der wirkungsvollsten akademischen Lehrer der Kirche unseres Jahrhunderts gewesen. Der Eindruck aber, den er machte, beruhte in erster Stelle auf dem, was er war, auf seiner Persönlichkeit. Unwillkürlich fühlte man, wie „hier jedes Wort aus der vollen Seele eines von seinem Gegenstand im Innersten erfüllten 50 Mannes quoll". Dazu kam aber auch eine ganz außerordentliche Fähigkeit, die inneren Bedürfnisse der Jugend mit zu empfinden, mit ihr zu ringen und zu streben; nicht Fertiges teilte er mit, sondern zusammen mit seinen Schülern arbeitete er sich erst hindurch zur Erkenntnis der Wahrheit. Und er that dies mit jenem ausgesprochenen Wahrheitssinn, der einen Grundzug seines Wesens bildete. „Was wahr ist, muß gesagt werden, und sollten 55 auch wir und was wir gebaut darüber zusammenbrechen" bekannte er offen (vgl. Harnack, ThLZ 1882 Nr. 8). Daher sein offenes Auge für das Große und Anziehende auch in der Anschauungsweise und an der Person des Gegners selbst bis zu einer gewissen Geneigtheit, sich durch denselben zunächst imponieren zu lassen. Auch bei seinen Schülern war er bestrebt, den Blick vor aller Kritik auf die Wahrheitsmomente einer Denkweise zu richten, damit 60

die Auseinandersetzung mit ihr eine von Aufrichtigkeit getragene und wirklichen und bleibenden Ertrag bringende werde; in seiner eigenen Person aber war er ihnen ein Vorbild dafür, wie eben diese gewissenhafte, selbst anfängliches Schwanken nicht ausschließende Prüfung hernach mit voller Mannhaftigkeit für die erkannte Wahrheit einstehen ließ. — Von 5 sich und seiner Arbeit dachte er nie groß, aber die Sache, der er diente, war ihm eine große und heilige (sein Wahlspruch war: Was mir mißlingt, ist meine Schuld, was mir gelingt, ist Gottes Huld), und mit voller Hingebung weihte er sich ihr. Immer auf den Kern der Sache gerichtet, beließ er auch für seine Schüler das Einzelne nicht in seiner Isolierung, sondern zeigte dessen Zusammenhang mit dem Centrum, Christus selbst, und 10 seine dauernde Beziehung zur lebendigen Gegenwart. Gerade dadurch weckte er Interesse, ja Begeisterung für die Sache, wurde aber auch sein Vortrag zugleich im edelsten Sinne tief erbaulich. Aus Vorlesung wie Praktikum kehrte man zugleich im Gewissen erfaßt und voll Lust zur Arbeit heim. Er teilte nicht bloß Wissenswertes mit, sondern erzog Theologen, und zwar für das praktische Amt wie für den akademischen Beruf. Und wer zu seinen 15 Füßen gesessen, wußte ihm dauernd Dank für das, was er von ihm für das ganze Leben empfangen hatte. — Zugleich aber war er seinen Schülern der geradezu selbstverständliche geistliche Berater, dem sich ihr Herz wie von selbst erschloß; manchem Verirrten unter ihnen ist er mit unermüdlicher Treue nachgegangen. — Seine Lieblingsvorlesung über das Leben Jesu klang in so mancher Predigt seiner Schüler durch. Als Früchte dieser Arbeit 20 traten an die Öffentlichkeit: David Fr. Strauß und Dr. Ferd. Chr. Baur und das Zeichen des Propheten Jonas (Dorp. ZThK 1859), der Senfkornglaube nach den Evangelien dargestellt (ebd. 1861), besonders aber „Die Bergpredigt nach Matthäus, eine Studie zur biblischen Geschichte" (ebd. 1864), und „Schenkel und Strauß, zwei Zeugen der Wahrheit", 1864, das Durchschlagendste, was gegen Schenkels Charakterbild Jesu und Straußens 25 Leben Jesu geschrieben worden ist.

In der Vorlesung über die biblische Geschichte NTs wie über die theologische Encyklopädie trat die apologetische Richtung der Arbeit E.s zu Tage. Für die Gestaltung seiner Apologetik wurde besonders das Jahr 1858 bedeutsam, in welchem er sich mit Nägelsbachs homerischer und nachhomerischer Theologie zu beschäftigen begann. Als für das 30 Wesen des Heidentums entscheidend stellte sich ihm hier die dualistische Weltanschauung dar. Der Apologetik wies er nun die Aufgabe zu, das Verhältnis des Christentums zu jeder natürlich sittlich-religiösen Denkweise zu untersuchen und kritisch zu erörtern. Nur dort erblickt er eine erfolgreiche Apologie des Christentums, wo in erster Stelle die Einzigartigkeit des Christentums und die Gleichartigkeit aller andern Denkweisen wenigstens in annähern- 35 der Vollständigkeit dargethan wird. Darnach ist die innere Widerspruchlosigkeit des Christentums und die Unhaltbarkeit aller anderen Systeme nachzuweisen. Endlich die Universalität des Christentums, durch Feststellung dessen, daß im Christentum das religiös-sittliche Ziel der außerchristlichen Welt zur Verwirklichung gelangt. So wird sicher gestellt, daß jeder Angriff auf das Christentum zugleich Religion und Sittlichkeit bedroht. Erst nun kann das Verhältnis 40 der Offenbarung zur Vernunft — aber nicht der des natürlichen Menschen, sondern nur der des Wiedergeborenen, und des Wunders zu Gesetz in Natur und Geschichte mit Erfolg behandelt werden, wobei aber immer das Christentum als das große Rätsel der Weltgeschichte bestehen bleibt. Das Einhalten dieser Methode erschien ihm als grundlegend für jedes apologetische Verfahren. Es gelte zu zeigen, daß es sich hier nicht handele um den 45 Gegensatz von Glauben und vernünftigem Denken, sondern um den von Glauben und Glauben, indem jede außerchristliche Denkweise ein ganz bestimmtes, in den wesentlichen Punkten übereinstimmendes Glaubenssystem in sich schließe. E. selbst hat wiederholt diesen Gegensatz darzulegen gesucht. So in den Aufsätzen in der Dorpater ZThK 1862: „Aus dem religiösen und sittlichen Leben des Heidentums", und 1863: „Christentum und 50 Heidentum im 19. Jahrhundert, oder: „Hat die Orthodoxie noch ein Recht zu existieren", und endlich 1870: „Die Aufgabe des Religionsunterrichts in der Gegenwart". An den religiösen Denkweisen Indiens, Chinas und Griechenlands sucht hier E. die durch ihren Dualismus bestimmten gemeinsamen Charakterzüge und somit gleichsam einen Katechismus des Heidentums, identisch mit dem des Unglaubens festzustellen. Ebenso bewährte sich 55 ihm an „Celsus oder der ältesten Kritik biblischer Geschichte und christlicher Lehre vom Standpunkt des Heidentums" (ebd. 1869) diese durchgängige Differenz zwischen dem Christentum und jeder Art heidnischen Unglaubens. — Besteht aber thatsächlich eine solche Differenz nur zweier verschiedenen Glaubensweisen, so ist notwendig jede Abweichung vom genuinen Christentum durch Einwirkung heidnischer Gedanken herbeigeführt. Solche heidnische 60 Elemente hat E. auch im Romanismus erblickt. Dies hinderte ihn aber nicht, einen

Gregor VII. imponierend zu schildern (ebd. 1865), ja selbst dem Großen in der Idee des Jesuitismus beredten Ausdruck zu geben. In seiner Schrift: „Katholisch und Evangelisch“ (ebd. 1866) weiß er die Macht der katholischen Kirche über die Gemüter verständlich zu machen, aber auch zu zeigen, wie sie innerlich überwunden ward durch jenen Mönch, der alles leistete, was sie forderte, von ihr dafür aber beanspruchte, daß sie ihm die Gewißheit 5 eines gnädigen Gottes vermittele. Den inneren Entwicklungsgang eines Luther wie eines Paulus wußte E. mit Meisterschaft zu erschließen. Von Katheder und Kanzel, in Schule und Haus hat E. immer wieder eingeprägt, wie in der durchs Wort geschenkten Erkenntnis der Gnade als der barmherzigen Liebesgesinnung Gottes gegen den Sünder das eigentliche Grundprinzip der lutherischen Kirche gegeben ist, während die Eintragung des Begriffes 10 der geistigen unvergänglichen Substanz in Gott die Irrtümer des Romanismus zur notwendigen Folge hat.

Schon die Entgegensetzung eines ethischen gegen einen falsch metaphysischen Gottesbegriff zeigt eine Berührung E.s mit besonders von Ritschl geltend gemachten Gesichtspunkten. Ritschl hat denn auch seit der zweiten Auflage seiner „Altkatholischen Kirche“ 15 eine große Anziehungskraft auf E. ausgeübt. Hier sah E. den Weg gewiesen zur Überwindung der Baurschen Darstellung des Urchristentums. Es entsprach durchaus jener etwa gleichzeitig sich E. aufdrängenden Erkenntnis von dem eigentümlichen Gegensatz von Christentum und Heidentum, wenn Ritschl das altkatholische Christentum in seiner Abweichung besonders von den paulinischen Grundanschauungen nicht aus einem Kompromiß von Juden- 20 christentum und Heidenchristentum hervorgegangen sein ließ, sondern aus einer Degenerierung des Paulinismus erklärte, welche auf dem mangelnden Verständnis der Heidenchristen für die alttestamentlichen Voraussetzungen der paulinischen Lehrweise beruhe. Daher ward E.s Auffassung der ältesten Kirche wesentlich durch Ritschl bestimmt. Dies läßt sich auch in E.s Hauptwerk: „Das Christentum Justins d. M.s, eine dogmenhistorische 25 Untersuchung über die Anfänge des katholischen Christentums“ (Erlangen, A. Deichert, 1878), nicht verkennen. Ein Eingehen auf äußerlich historische Detailfragen hat E. auch hier unterlassen. Aber in Feststellung des eigentümlichen Gedankengangs Justins und der Untersuchung der Elemente seines Christentums ist er mit größter Sorgfalt verfahren. Es ergab sich dabei, wie Justin in seiner ganzen Denkweise ein Abirren vom evangelischen 30 Christentum bekundet, welches durchaus auf den dem natürlichen Menschen und dem Heidentum charakteristischen Vorstellungen beruht. War durch dies mit seinen Grundgedanken über Christentum und Heidentum übereinstimmende Ergebnis diese Untersuchung für E. apologetisch wertvoll, so auch dadurch, daß gerade mit dem Beginn einer philosophischen Behandlung des Christentums die Abweichungen in besonderem Grade hervortreten. Dagegen bewahrte 35 nach E. der Gemeinglaube nicht bloß die christlichen Elemente in seinen kultischen Lebensäußerungen, sondern „die heilige Macht der Formel“ erhielt auch dort die Kirche bei den Grundthatsachen des Heils, wo man deren Bedeutung nur unvollständig erkannte. Daher ist ihm auch Justin, so „heidnisch“ er denkt und redet, doch Christ und nicht Heide. — Die absprechende Haltung gegenüber seiner Untersuchung gerade von kirchlicher Seite ging 40 E. sehr nahe. Er dachte auch zeitweilig an eine Widerlegung der Beurteilung seines Werks durch Stählin. Doch zog er es schließlich vor, durch eine Arbeit über Irenäus zu zeigen, wie seine Weise der kirchenhistorischen Untersuchung der Kirche nur positive Dienste leiste. „Eine Arbeit über den trefflichen Irenäus würde den Staub niederschlagen, den mein Justin aufgewirbelt hat. Immer wieder tritt mir der Fortschritt entgegen, der Justin 45 gegenüber bei Irenäus wahrzunehmen ist. Die Gnosis ist eine mächtige Lehrmeisterin gewesen. Sie nötigte zur Herausbildung der christlichen Grundidee“. So schreibt Engelhardt 1881. Im Sommer dieses Jahres ging er ernstlich an die Arbeit; sie weiter zu führen war ihm nicht vergönnt.

Man hat E. auch in dogmatischer Hinsicht für von Ritschl abhängig gehalten. Jedoch 50 mit Unrecht. Allerdings hat es E. oft selbst überrascht, „in wie vielen Sonderlichkeiten seines Denkens und Vorstellens“ er mit Ritschl übereinstimme. In der — bei E. aus heißen Kämpfen geborenen — Freiheit von aller pietistischen Enge, der Fühlung mit den Bedürfnissen des modernen Menschen, in der Konzentration auf das Evangelium und dem entsprechend der Orientierung seiner christlichen Erkenntnis an der Person Christi sah er sich 55 mit Ritschl berührend. Daher das Anziehende, welches Ritschls Arbeiten für ihn hatten. Gerade darum aber empfand er es auch um so stärker als Pflicht, besonders auch Ritschl selbst gegenüber den Gegensatz zum Ausdruck zu bringen. Er mühte sich darum ab, den eigentlichen Kern des ihm an Ritschl, dem „Marcion“ unserer Tage, Bedenklichen festzustellen. Vor allem vermißte er bei ihm eine volle Erkenntnis der Sünde und der gegen diese rea- 60

gierenden Heiligkeit Gottes und dem entsprechend der Notwendigkeit einer Tilgung der Sündenschuld, die volle Wertschätzung der Heilsthatsachen als solcher und des Christentums als im ausschließlichen Sinn übernatürlicher Religion. Ihm selbst standen die metaphysischen Grundlagen seines Glaubens und seiner Theologie unerschütterlich fest. Aber freilich jede Gleichsetzung von Wissen um Gott und Frömmigkeit (deren Typus er im Mohammedanismus erblickte) bekämpfte er andauernd, da nur Glaube Gemeinschaft persönlicher Art vermitteln kann. Wie wenig E.s Orthodoxie ihm den Glauben Anerkennen von Dogmen sein ließ, dafür ist schon jene oben erwähnte Abhandlung vom Senfkornglauben aus dem Jahre 1868 ein beredtes Zeugnis. Charakteristisch für seine Grundanschauung ist (schon in der Fassung des Themas) sein letzter Vortrag: „Was rettet den Menschen: das Wissen oder der Glaube? Ein Versuch zu Orientierung über die letzten Ursachen des Streites über Wissen und Glaube".

Ist dieser Vortrag eine reife Frucht der theologischen Lebensarbeit E.s, so darf als das Bekenntnis seines Lebens seine letzte Predigt: „Christus der Gekreuzigte, göttliche Kraft und göttliche Weisheit" erscheinen. Hierin faßten sich auch die Gedanken zusammen, die ihn noch auf dem Sterbelager — wo Ritschls „Theologie und Methaphysik" und Wellhausens Kritik des ATs ihn innerlich viel beschäftigten — bewegten, und selbst seine Phantasien beherrschten.

Die Ergebnisse seiner theologischen Arbeit hat E. auch auf weitere Kreise einwirken lassen. Der Religionsunterricht in den Gymnasien besonders lag ihm in einem Maße am Herzen, daß er selbst daran dachte, dieser Aufgabe sich ganz zuzuwenden. Namentlich ihm suchte er durch jene Schrift über die Aufgabe des Religionsunterrichtes zu dienen. Er selbst hat beständig und zwar einen ganz ausgezeichneten Unterricht gegeben, besonders in Mädchenschulen; anderthalb Jahrzehnte hindurch stellte er auch einer Armenschule seine Sonntagnachmittage zur Verfügung. In dem Kuratorium der Landesschule zu Fellin besaß er eine entscheidende Stimme. — Sehr durchschlagend waren seine öffentlichen Vorträge. Welches Thema er auch behandelte, immer wußte er es durch neue Gesichtspunkte zu beleben, sich dem Interesse seiner Hörer anzuempfinden und diese mit fortzureißen. Die letzten Jahre hat er in Vorträgen vor einem großen Damenkreis die ganze Kirchengeschichte behandelt. Auch hier zeigte es sich, wie sehr E. es verstand, wirklich in die Geschichte der Kirche einzuführen, die ihre Entwicklung beherrschenden Ideen klar zu legen und dadurch ein Verständnis der kirchlichen Gegenwart in ihren konfessionellen Unterschieden wie in ihren mannigfachen Richtungen zu fördern. Tief erbaulich aber war die Auslegung des Katechismus, welche E. einem andern Damenkreis gab.

E. war einer der geistesgewaltigsten Prediger unserer Tage. Vor allem wirkte auch hier seine Persönlichkeit: der Mann, der aus reicher eigener Herzenserfahrung heraus redete und lebte, was er redete. In den Dienst der Kirche, als deren lebendiges Glied er sich fühlte, stellte er sein ganzes Wirken. Dem Kirchenrat der Universitätsgemeinde stand er als Präsident vor. Die Pastoralkonferenzen, welche im Januar in Dorpat sich versammelten, hat er mächtig belebt — hier hielt er noch 1881 einen Vortrag: die ersten Versuche zur Aufrichtung des wahren Christentums in einer Gemeinde von Heiligen (Mitt. u. Nachr. f. d. ev. K. i. Rußl., 1881) —; seine Vorträge auf der livländischen Synode verfehlten nie ihre Wirkung.

Es kann unter solchen Umständen nicht verwundern, wenn von seiten der Landesvertretung wiederholt der Ruf zur Generalsuperintendentur an ihn erging. Er hat ihn stets zurückgewiesen. Als dem gleichzeitigen Vertrauensmann der livländischen Geistlichkeit wie des Adels hatte man ihm die Annahme jenes Rufes besonders nahe gelegt. Er stand ja sein ganzes Leben hindurch in enger Verbindung mit der Adelskorporation Livlands, der er angehörte. Die Landesinteressen lagen ihm stets am Herzen, mit den Fragen baltischer Landespolitik war er von Jugend an vertraut. Aber keiner der beiden Parteien im livländischen Adel schloß er sich an, er wirkte auch hier versöhnend und das Gewissen schärfend, eben deshalb ward sein Wort von seinen Standesgenossen wertgeschätzt, so daß man ihn wohl als den „geistlichen Adelsmarschall" Livlands bezeichnet hat. Mag er immerhin durch diese Beziehungen etwas behindert worden sein an der ausschließlicheren Hingabe an den Interessenkreis der Dörptschen Hochschule; auch die Kollegen haben ihm allseitige Liebe oder doch Hochachtung gezollt. — Im Kreise seiner Familie aber trat sein frisches, kindlich unmittelbares, allem Wahren und Schönen erschlossenes Wesen oft recht hervor. Je länger je mehr ward er ein Mann der Freude, welcher die Sorgen und Skrupel, zu denen er von Natur neigte, auf den Herren zu werfen und in vertrauensvollem Gebet zu überwinden verstand.

Er war auf dem Höhepunkt seiner Wirksamkeit und in der Vollkraft seiner wissenschaftlichen Leistungsfähigkeit, als ihn infolge einer Erkältung jene Krankheit ergriff, welche ihn zunächst für fast ein Semester zur Unthätigkeit verurteilte und dann in eine höchst schmerzhafte Gehirnhautentzündung überging. Dennoch rühmte er: „Bei vollem Bewußtsein zu sterben — es ist schön, schön. Ich bin bereit. Nur Christus, Christus, Christus — herrlich". Am 23. November 1881 hatte er ausgerungen. Man darf sagen, die ganze evangelische Kirche Rußlands trauerte um ihn. Sie bewahrte aber die in Engelhardts Lieblingspsalm, dem 116., ausgesprochene Gewißheit: Der Tod seiner Heiligen ist wertgehalten vor dem Herrn. Es blieb ihm erspart, Zeuge zu werden der brutalen Zerstörung der Hochschule, welcher die Arbeit seines Lebens gegolten, und der Zertretung der Rechte des Landes, dessen treuester Sohn er gewesen. **N. Bonwetsch.**

Engelsbrüder s. Gichtel J. G.

Engelsschwestern s. Bd I S. 518, 47.

England, kirchlich-statistisch. — Litteratur: Statesmans-Year-Book. Year-Book of the Church of Engl.; Contemporary Review 1897; vgl. auch d. A. Anglikanische Kirche Bd I S. 525 und die dort angegebene Litteratur.

England, der bedeutendste Teil des vereinigten Königreichs Großbritannien und Irland (314500 qkm groß mit 38105000 Mill. Bew. nach Zählung von 1891, mit 41130000 nach Berechnung für 1896), umfaßt 150700 qkm mit (1891) 29002000 Bewohnern (berechnet für 1896 32300000) und ist in Bezug auf innere Verwaltung nur wenig anders geordnet als Schottland und Irland. Abgesehen von der starken Zuwanderung und infolgedessen auch dauernden Ansässigkeit keltischer (und eifrig katholischer) Iren, sowie den noch großenteils in überkommener gälischer (= kymrischer) Sprache verkehrenden Bewohnern von Wales, besteht die Bevölkerung Englands fast nur aus Angehörigen der angelsächsischen Nationalität.

Minder einheitlich gestaltet sich eine Übersicht über die kirchliche Zugehörigkeit der Engländer; insbesondere ist aber der bezügliche Thatbestand nicht mit Zuverlässigkeit zu erheben, da die eigenartige Sitte des Landes es nicht gestattet, bei irgend einem Census neben den anderen Angaben auch die der Konfession vom einzelnen zu erholen. Selbst die so umfangreiche Darstellung der Verhältnisse z. B. der Episkopalkirche, wie sie deren „Jahrbuch" bietet, verzichtet auf jede auch bloß schätzungsweise Feststellung der Zahl ihrer Angehörigen, so daß nur der Überschlag von seiten der staatlichen Statistik (übertragen in die Publikation des Statesmans Yearbook) hier in Verwendung kommen kann. In diesen Verhältnissen liegt die Notwendigkeit, auf den Census von 1851, den einzigen religiösen Census, der in England je aufgenommen wurde, zurückzugehen.

Die Gesamtbevölkerung der britischen Inseln belief sich im März 1851 auf 27557313 Seelen. Davon trafen auf England und Wales 17927609, die kleineren englischen Inseln 143126, Schottland 2870784, Irland 6615794.

Kirchliche Statistik von England und Wales im März 1851.

Namen der Kirchen und Sekten	Kirchen u. a. Versammlungsorte	Kirchensitze	Kirchgänger	
Alle Kirchen und Sekten	34467	10212563	7264032	(7264044)
II. Staatskirche	14077	5317915	3773474	(3528368)
II. Andere Kirchen und Sekten	20390	4894648	3487558	(3735676)
1. Methodisten	11944	2414966	1565705	(1817404)
A. Wesleyaner	11007	2194298	1384980	(1611568)
a) Ursprüngliche Gemeinschaft	6579	1447580	907313	(1029686)
b) Neue Gemeinschaft	297	96964	61319	
c) Primitive Methodisten	2871	414430	266555	
d) Bibelchristen	482	66832	38612	
e) Wesl. Methodist.-Association	419	98813	56430	

Namen der Kirchen und Sekten	Kirchen- u. a. Versammlungsorte	Kirchensitze	Kirchgänger	
f) Independente Methodisten	20	2 263	1 659	
g) Wesl. Reformer	339	67 814	53 494	
B. Calvinist. Methodisten	937	250 678	180 725	(205 836)
a) Welsche Methodisten	828	211 951	151 046	
b) Huntingdonsche Gemeinschaft	109	38 727	29 679	
2. Independenten oder Kongregationalisten	3 244	1 063 136	793 142	(809 372)
3. Baptisten	2 789	752 343	587 978	(620 126)
a) Generalbaptisten (arminian.)	93	20 539	12 323	
b) „ Neue Gemeinschaft	182	52 604	40 027	
c) Partikularbaptisten (calvin.)	1 947	582 953	471 283	(493 834)
d) Siebentagsbaptisten	2	390	52	
e) Schottische Baptisten	15	2 547	1 246	
f) Unbestimmt	550	93 310	63 047	
4. Schottische Presbyterianer	160	86 692	60 131	
a) Schottische Staatskirche	18	13 789	8 712	
b) Unierte presbyterische Kirche	66	31 351	23 207	
c) Presbyter. Kirche in Engl.	76	41 552	28 212	
5. Unitarier	229	68 554	37 156	
6. Mährische Brüder	32	9 305	7 364	
7. Freunde (Quäker)	371	91 599	18 172	
8. Plymouth-Brüder	132	18 529	10 414	
9. Sandemanianer	6	956	587	
10. Swedenborgianer	50	12 107	7 082	
11. Irvingianer	32	7 437	4 908	
12. Kleinere Sekten	539	104 481	63 572	
13. Katholiken	570	186 111	305 393	(155 752)
14. Mormonen	222	30 783	18 800	
15. Ausländische Kirchen	16	4 557	2 612	
a) Deutsche α) Lutheraner	5	2 406	1,184	
β) Reformierte	1	200	140	
γ) Katholiken	1	300	567	
b) Schwedische luth. Kirche	1	200	100	
c) Niederländische ref. Kirche	1	350	70	
d) Französische Protestanten	3	560	291	
e) Italienische Reformer	1	150	20	
f) Griechische Kirche	3	291	240	
Juden	53	8 438	4 150	

Die in Klammern stehenden Zahlen beruhen auf der Annahme, daß die Zahl der einzelnen Kirchgänger = $^{2}/_{3}$ aller Kirchenbesucher ist.

Das Verhältnis der Staatskirchlichen und Freikirchlichen war nach dieser Tafel, wenn man die Kirchensitze vergleicht (wobei für die Staatskirche 21 673 überflüssige Sitze abzurechnen sind), wie 51,9 zu 48,1 und ebenso nach der beiderseitigen Zahl der Kirchgänger wie 52 zu 48. Von diesen 48 Prozent kamen auf die Methodisten 21, die Independenten 11, die Baptisten 8, die Katholiken 4 und auf alle anderen nur 4. Die englisch-bischöflichen Kirchgänger machten 21 Proz., alle anderen 19,5, beide Zahlen zusammen 40,5 Proz. der ganzen Bevölkerung aus. Da aber nach einer ziemlich sicheren Berechnung 58 Proz. der Bevölkerung zu gleicher Zeit den Gottesdienst besuchen können, so ergiebt sich ein Rest von 17,5 Proz. Unkirchlichen. In dem bisherigen ist nun die Zahl derer, welche die Staatskirche und die anderen Kirchen regelmäßig besuchten, gegeben. Jene betrugen etwas über,

diese nicht viel weniger als 3½ Millionen. Dabei wurden aber die Kinder und die durch Krankheit, Alter oder notwendige Geschäfte Abgehaltenen, welche 42 Prozent der Bevölkerung ausmachen, noch nicht in Rechnung gebracht. Wenn man diese mitrechnet, so ergiebt sich folgendes Verhältnis:

Zum Kirchenbesuch fähig	58 Proz.,	unfähig 42 Proz.,	zus. 100 Proz.	=	17 927 609
Kirchgänger 1. Staatskirchl.	21 „	„ 15,2 „	„ 36,2 „	=	fast 6½ Mill.
„ 2. Freikirchliche	19,4 „	„ 14,1 „	„ 33,5 „	=	6
Unkirchliche	17,5 „	„ 12,7 „	„ 30,2 „	=	fast 5½ „

Die Unkirchlichen aber müssen, wie oben erwähnt, insofern als zur Staatskirche im weiteren Sinn gehörig angesehen werden, als sie einen Anspruch auf die kirchlichen Verrichtungen derselben haben und überhaupt die Staatskirche sich so weit erstreckt, als die freien Kirchen ihr Raum lassen. Darnach würden damals zur Staatskirche beinahe 12 Millionen, d. h. fast zwei Drittel der Bevölkerung von England und Wales gehört haben.

Die schnelle Zunahme der Freikirchen in der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts zeigt die folgende Tafel:

Jahr	Bevölkerung	Staatskirche		Wesleyaner		Independenten u. wenige Presbyt.		Baptisten	
		Kirchen	Sitze	Kapellen	Sitze	Kapellen	Sitze	Kapellen	Sitze
1801	8892536	11379	4289883	825	165000	914	299792	652	176692
1811	10164256	11444	4314388	1485	296000	1140	373920	858	232518
1821	12000236	11558	4357366	2748	549600	1478	484784	1170	317070
1831	13896797	11883	4481891	4622	924400	1999	655672	1613	437123
1841	15914148	12668	4775836	7819	1563800	2606	854768	2174	589154
1851	17927609	14077	5317915	11007	2194298	3244	1067760	2789	752343

Dasselbe in Prozenten der Bevölkerung und der Kirchensitze

Perioden	Bevölk.	Staatsk.	Wesl.	Indep.	Bapt.
1801—1811	14,3	0,6	80,0	24,7	31,5
1811—1821	18,0	1,0	85,0	29,2	36,4
1821—1831	15,8	2,9	68,1	35,2	37,7
1831—1841	14,5	6,6	69,2	30,4	34,7
1841—1851	12,6	11,3	40,3	24,9	27,9

Obwohl aber die Freikirchen so rasch zunahmen und die Staatskirche 1841 bis 1851 fast gleichen Schritt hielt mit dem Wachstum der Bevölkerung, so war doch weit nicht genug für die kirchlichen Bedürfnisse gesorgt. Die folgende Tafel zeigt die Prozente, für welche Kirchensitze vorhanden waren, und zwar:

	In der Staatsk.	And. Kirchen	Wesl.	Indep.	Bapt.	Alle zus.
1801	48,2	8,8	1,8	3,4	2	57
1851	29,6	27,4	12,3	5,9	4,2	47

Am größten war der Mangel in den großen Städten, namentlich London, wo es nicht weniger als 28 Pfarreien gab, in denen von allen Kirchen und Sekten nicht für 30 Prozent der Bevölkerung gesorgt war.

Was das Verhältnis der Staatskirche zu den Freikirchen in den verschiedenen Teilen des Landes betrifft, so überwogen die letzteren in den größeren Städten (mit mehr als 10000 Einw.), wie die folgende Aufzählung der Kirchensitze zeigt:

	Bevölk. 1851	Staatsk.	Alle and. K.	Wesl.	Independ.	Bapt.	Kathol.	Summe
Stadtdistr.	9229120	1995729	2131515	896372	454729	318013	118196	4127244
Landdistr.	8699488	3322186	2766613	1297926	613031	434330	67915	6088799
Summe	17927609	5317915	4898128	2194298	1067760	752343	186111	10216043

Oder dasselbe in Prozenten der Bevölkerung

	Staatk.	Alle and. K.	Wesley.	Independ.	Bapt.	Kathol.	Summe
Staddistr.	21,6	23,1	9,7	4,9	3,5	1,2	44,7
Landdistr.	38,2	31,8	14,9	7,0	5,0	0,8	70,0
Durchschnitt	29,7	27,3	12,2	6,0	4,2	1,0	57,0

Die Staatskirche hatte das Übergewicht in der südlichen Hälfte von England, mit Ausnahme von Bedfordshire, Monmouthshire und Cornwall. Im Norden war sie schwächer als die Freikirchen. In Wales gehörte ihr nicht ein Drittel der Bevölkerung zu. Die Wesleyaner fanden sich vorwiegend in den Grafschaften Cornwall, York, Derby, Durham und Nottingham; die Independenten in Wales, Essex, Dorset, Monmouth und Suffolk; die Baptisten in Monmouth, Südwales, Huntingdon, Bedford, Northampton, Leicester und Buckingham.

Ebenso verschieden war auch der Kirchenbesuch, fleißiger auf dem Lande und bei den Freikirchlichen, als in der Stadt und bei den Staatskirchlichen, wie die folgenden Tafeln zeigen, welche den Kirchenbesuch im März 1851 angeben:

	Morgens	Mittags	Abends	Summe	In Proz. der Bevölk. Mo.	Mi.	Ab.
Stadtdistrikt	2202943	970140	1517246	4690329	23,9	10,5	15,3
Landdistrikt	2444539	2213995	1547203	6205737	28,9	25,5	17,3
Summe	4647482	3184135	3064449	10896071	26,4	18,3	16,3

	Morgens	Mittags	Abends	Summe
Staatskirchliche	2541244	1890764	860543	5292551
Wesleyaner	707921	645895	1063537	2417353
Independenten	524612	232285	457162	1214059
Baptisten	360806	224268	345116	930190
Katholiken	252783	53967	76880	383630

Nachdem ein Rückblick auf die kirchlichen Verhältnisse im Jahre 1851 gethan worden, sollen nun die bedeutenderen Kirchengemeinschaften im einzelnen betrachtet und deren Statistik bis auf die Gegenwart (1896/97) herab fortgesetzt werden.

Kirchlicher Stand von England und Wales im Jahre 1896/97.

I. Die Staatskirche (The Established Church of England) Litt. s. oben S. 379, 14). England und Wales ist eingeteilt in zwei Provinzen: Canterbury und York, wovon jene den weitaus größeren Teil: die südlichen, östlichen und mittleren Grafschaften samt Wales umfaßt, diese die nördlichen Grafschaften. Das genaue Verhältnis der Provinzen zu einander und der Kirche zu den Dissentern, wie es im Jahre 1851 war, zeigt folgende Tafel:

	Bevölkerung	Bistümer	Kirchen u. Versammlungsorte der Staatsk.	Diss.	Summe	Kirchensitze der Staatsk.	Dissent.	Summe
England und Wales	18070735	28	14152	20569	34721	5350844	4903637	10254481
Prov. Cant.	12785048	21	11626	15231	26857	4153896	3435694	7589590
„ York	5285687	7	2526	5338	7864	1196948	1467943	2664891

Nach den Kirchensitzen berechnet, war das Verhältnis der Staatskirche zu den Dissentern in der Provinz Canterbury wie 54:46, in York wie 44:56. Dies Verhältnis hat sich seitdem wenig geändert. Die Dissenter haben noch jetzt in der nördlichen Provinz das entschiedene Übergewicht.

Die Provinz Canterbury zählt jetzt 25 Bistümer, nämlich: Canterbury, London, Winchester, Bangor, Bath-Wells, Bristol, Chichester, Ely, Exeter, Gloucester, Southwell, Hereford, Lichfield, Lincoln, Llandaff, Norwich, Oxford, Peterborough, Rochester, St. Albans, St. Asaph, St. David, Salisbury, Southwell, Truro, Worcester.

Die Provinz York hat 10 Bistümer: York, Durham, Carlisle, Chester, Liverpool, Manchester, Newcastle, Ripon, Sodor-Man, Wakefield.

Mit Ausnahme der Bischöfe der sechs jüngsten Sitze (Truro, St. Albans, Liverpool, Newcastle, Southwell und Wakefield), deren Inhaber infolge einfacher königlicher Ernennung ihre Würde erhalten, werden die Bischöfe und Erzbischöfe der Form nach gewählt. Nach Erledigung eines Sitzes nämlich teilt ein königliches Schreiben dem Dekan und den Kapitularen der Diöcese mit, daß es gestattet sei, zur Wahl eines Bischofs zu schreiten. Zugleich aber wird eine Mitteilung des Königs (der Königin) vorgelegt, welche den zu Wählenden benennt; nach vollzogenem Wahlgeschäfte erfolgt die Bestätigung unter Anwendung des „großen Siegels". Jedem Bischof steht Dekan und Kapitel zur Seite; 22 Suffragan- und Assistenzbischöfe und 90 Archidiakone versehen die Dienste des bischöflichen Kirchenregiments; 832 Landdekane haben die Oberleitung der Pfarrgeistlichen (Rektoren, Vikare, Kuraten). Die Zahl der im Kirchendienste verwendeten Geistlichen beläuft sich auf mehr als 24000, neben welchen es noch 3000 in anderer Thätigkeit Beschäftigte geistlichen Standes giebt. Die beiden Kirchenprovinzen zusammen haben 13872 Pfründen. Die Besetzung der Pfarreien erfolgt auf Grund von Präsentation, vor allem von seiten des Großgrundbesitzes (für 8500), sodann der Bischöfe und der Kapitel, beträchtlich weniger von Seiten der Krone und der beiden alten Universitäten (diese für 723 Pfarreien). Das Totaleinkommen der Geistlichen belief sich i. J. 1896—97 auf 4362904 £, wovon aber Abzüge in der Höhe von 1012927 £ abgehen, so daß als wirkliches Einkommen 3349977 £ bleiben.

Für die Vorbildung der Geistlichen dienen außer den Universitäten Oxford, Cambridge, Kings College in London und Durham, eine größere Anzahl theologischer Seminarien: Birkenhead, Chichester, Cuddesdon, Leads, Lichfield, Lincoln, Gloucester, Salisbury, Wells, Ely, Truro, Wiclif Hall und St. Stefan-House in Oxford, Ridley-Hall in Cambridge, St. Michael College in Aberdare; für den Missionsdienst Islington, Canterbury, Burgh, Dorchester.

Die Zahl der Kirchen ist in stetiger und rascher Zunahme begriffen. Für das letzte Jahrzehnt ergeben sich folgende Ziffern:

	Neue und wiederhergestellte Kirche	Restaurierte und erweiterte Kirchen
1887	97	214
1888	64	215
1889	63	169
1890	69	245
1891	54	250
1892	48	254
1893	73	264
1894	36	301
1895	38	234
1896	43	299
Summa:	585	2445

Entsprechend ist die Vermehrung der Kirchensitze. Es gab

1851: 5350844
1877: 5750000
1896: 6112071.

Dazu kamen in dem letzten Jahre noch 774806 Sitze in Sälen u. dgl. Neue Parochien wurden vom Okt. 1868 bis Okt. 1896 nicht weniger als 1461 gebildet.

Getauft wurden 1896:	Kinder:	573194
	Erwachsene:	12149
Konfirmiert 1897:	Knaben:	89625
	Mädchen:	129622
	zusammen:	219247
Konfirmationen 1877—1886:	Knaben:	734439
	Mädchen:	1097158
	zusammen:	1831597
Konfirmationen 1887—1896:	Knaben:	876735
	Mädchen:	1298726
	zusammen:	2175461

Ordiniert wurden 1897: 652 Kandidaten
1872—1897: 18448

Die Kommunikantenziffer, die jedoch nur auf Schätzung beruht, zeigt in den letzten sechs Jahren folgende Bewegung:

1891—1892:	1 437 719
1892—1893:	1 607 930
1893—1894:	1 701 499
1894—1895:	1 778 361
1895—1896:	1 840 351
1896—1897:	1 886 059

Die Zunahme in der Zahl der Sonntagsschüler ist ebenfalls sehr bedeutend

				Bibelklassen	
	Kl. Kinder	Knaben	Mädchen	Knaben	Mädchen
1891—1892	467 342	743 578	850 577	170 505	186 189
1892—1893	544 389	775 832	885 328	190 936	210 355
1893—1894	578 485	788 718	903 215	209 184	226 762
1894—1895	599 017	808 662	922 080	217 310	231 785
1895—1896	615 026	819 618	932 725	223 645	241 799
1896—1897	636 357	820 641	936 374	224 416	243 051

Außerordentlich hoch sind die freiwilligen Beiträge für kirchliche Unternehmungen. Sie betrugen in den Jahren

1891—92	5 160 820 £
1892—93	5 401 982 „
1893—94	5 591 141 „
1894—95	5 851 986 „
1895—96	5 745 048 „
1895—97	5 682 023 „

Davon waren bestimmt für

	Tags- und Sonntags-Schulen	Home Mission	Heidenmission	Schulhäuser
1891—92	577 824 £	106 920 £	209 251 £	232 495 £
1892—93	636 708 „	124 521 „	235 905 „	286 570 „
1893—94	656 260 „	129 406 „	241 718 „	340 977 „
1894—95	689 297 „	129 987 „	251 102 „	525 797 „
1895—96	707 312 „	137 491 „	258 346 „	472 132 „
1896—97	715 463 „	134 190 „	277 197 „	333 195 „

Hierbei sind nur die eigentlich kirchlichen Sammlungen berücksichtigt. Nimmt man die Beiträge an Gesellschaften 2c. hinzu, so ergiebt sich für 1896

Home Mission	491 870 £
Heidenmission	693 671 „
Elementarschulen	1 162 872 „

Das Zahlenverhältnis der Staatskirche zu den übrigen kirchlichen Gemeinschaften ist nicht sicher festzustellen. Man pflegt in England die Zahl der Kirchensitze der Vergleichung zu Grund zu legen. H. Evans giebt hierfür folgende Zahlen (The congreg. Year Book 1898 S. 537)

	1801	1851
Staatskirche	4 289 883	5 317 915
Alle übrigen Denominationen	881 240	4 894 648

	1896
Staatskirche	6 778 288
10 protestantische Denominationen	7 600 003

Hiernach würde das von Schöll für 1877 (s. 2. Aufl. dieses Werks Bd IV S. 235) angenommene Verhältnis, daß die Staatskirche die Hälfte der Bevölkerung umfaßt (gegenwärtig 16 150 000), sich etwas zu Ungunsten derselben verschoben haben. Das ist indes nicht wahrscheinlich. Geht man von der Zahl der Taufen aus und vergleicht man die deutschen Verhältnisse, wonach in Preußen i. J. 1895 auf 28 Kirchenglieder 1 Taufe kam, so berechnet sich für 1896 die Mitgliedschaft der Staatskirche auf 16 049 432 Personen, also ziemlich genau die oben angenommene Hälfte der Bevölkerung des Königreichs. Die Schätzung Schölls wird also auch für die Gegenwart noch zu recht bestehen.

Die früher einen Teil der Staatskirche bildende irische Kirche ist i. J. 1871 losgetrennt und als selbstständige Kirche konstituiert worden. Indem wir auf den A. Ir-

land verweisen, bemerken wir hier nur, daß sie in 2 Erzbistümer und 11 Bistümer geteilt ist (EB. Armagh mit Meath, Clogher, Tuam, Down, Derry, Kilmor, EB. Dublin mit Limerik, Cashel, Cork, Killaloe, Ossory).

Die ebenfalls von der englischen Kirche unabhängige schottische Episkopalkirche ist in 7 Diözesen gegliedert (Moray, Aberdeen, Brechin, St. Andreas, Edinburg, Glasgow, Argyll) s. d. Art. Schottland.

Die Episkopalkirche in den Vereinigten Staaten hat 74 Bistümer (s. d. Art. Nordamerika).

In den englischen Kolonien gab es 1896 70 Erzbistümer und Bistümer und 21 Missionsbischöfe. Die ältesten Kolonialbistümer sind Nova Scotia, gegründet 1787, Quebec 1793, Calcutta 1814, Jamaica 1824, Toronto 1839, Newfoundland 1839. Die Fortschritte ergeben sich aus folgender Tabelle:

	1841	1897
Britisch Nordamerika	3	17
Neu Seeland	—	7
Australien	1	13
Südafrika	—	8
Indien	3	8
Westindien und Südamerika	1	9

Die Kirchenmitglieder in den Kolonien und Missionsgebieten werden auf über 3 Millionen geschätzt, die Zahl der ordinierten englischen Geistlichen auf etwa 3000.

II. Die Methodisten.

The Wesleyan Methodist Year Book 1895; vgl. den A. Methodismus.

1. Die eigentlichen (wesleyanischen) Methodisten. a) Die ursprüngliche Gemeinschaft (Wesleyan Methodist Connexion) wurde 1739 (bezw. 1732) von John Wesley gestiftet. Die Grundlage des Methodismus bilden die Klassen, aus etwa 12 Mitgliedern bestehend, die wöchentlich unter einem Klassenführer (leader) zusammentreten. Mehrere Klassen bilden eine Gemeinde, die einen oder mehrere Lokalprediger (Laien) hat. Etwa 15 Gemeinden durchschnittlich machen einen Bezirk (circuit) aus, für welchen 1 bis 4 Geistliche (itinerant preachers) meist auf 3 Jahre angestellt werden, von denen einer der Superintendent des Bezirks ist. Sie predigen abwechselnd in den Bezirkskapellen und verwalten die Sakramente, und zwar bis vor kurzem nach der englischen Liturgie, die überhaupt in den größeren Kapellen gebraucht ward, nun aber eine beträchtliche Kürzung und manche Abänderung erfuhr. Mehrere Bezirke (2—20 je nach der Örtlichkeit) bilden einen Distrikt, in welchem unter Vorsitz des Distriktspräsidenten regelmäßige Versammlungen gehalten werden, und von wo aus an die höchste Behörde berichtet wird. Dies ist die „Konferenz", welche aus 100 Geistlichen besteht und aus der Mitte der Geistlichen sich selbst ergänzt. An der jährlichen Versammlung der Konferenz können auch die anderen Geistlichen teilnehmen und mitstimmen. Alle Beschlüsse aber müssen, um in Kraft zu treten, von der Konferenz bestätigt werden. Alle Gesetzgebung und Verwaltung, sowie die Wahl des jährlichen Präsidenten und aller Beamten ist in den Händen der „Hundert", welche für die zahlreichen Geschäftszweige ständige Ausschüsse niedersetzen, in welche zum Teil Laien gewählt werden. Aber diese unumschränkte Gewalt der Konferenz hat schon bald nach Wesleys Tod zu Spaltungen geführt. So bildete sich 1797 die „Neue Methodisten-Gemeinschaft", welche die Laienvertretung einführte, 1810 die „Primitive Methodisten-Gemeinschaft", die außerdem, daß sie auf die ursprüngliche Einfalt in Lehre und Leben Gewicht legte, auch Laienabgeordnete (2 auf einen Prediger) in ihre Konferenz aufnahm. Noch weiter in dieser Richtung gingen die „Bibelchristen" (oder Bryanites) 1815. Andere Sezessionen folgten: die „Independenten Wesleyaner", die „Wesleyanischen protestantischen Methodisten" (1828), die „Wesleyanische Methodisten-Association" (1835). Eine besonders gefährliche Bewegung war die der „Wesleyanischen Reformer" (s. 1849), deren große Mehrzahl mit den zwei zuletzt genannten Sezessionen die „Vereinigten methodistischen Freikirchen" (1857) bildete, während der Rest als „Wesleyanische Reform-Union" sich konstituierte. Endlich hielt es auch die Hauptgemeinschaft für geraten, eine wenn auch beschränkte Laienvertretung zuzulassen. Die Konferenz 1877 beschloß die Einführung einer Delegatenkonferenz von je 240 Geistlichen und Laien zur Beratung von allen finanziellen Angelegenheiten, Schulwesen und Heidenmission.

Keine andere Denomination ist in so rascher Zunahme begriffen, wie die Methodisten. Die Zahl der Mitglieder der Hauptgesellschaft in Großbritannien betrug 1854: 264 168,

1877: 382289. 1895: 466579, die Zahl der Mitglieder aller Gemeinschaften (mit Einschluß der auswärtigen, unter den englischen Konferenzen stehenden) damals 570419, 1877: 863440, 1895: 1172355. Dabei ist zu bedenken, daß seitdem die kanadischen und ostamerikanischen Konferenzen, die 1857 über 50000 Mitglieder zählten, sich selbständig konstituiert haben. Diese Zahlen geben nur die vollen Mitglieder oder Kommunikanten an, die nur etwa 1/4 bis 1/5 aller unter methodistischem Einfluß stehenden Personen bezeichnen. Die Sonntagsschüler belaufen sich für Großbritannien auf über 1 Million. Nach den Censusangaben von 1851 läßt sich berechnen, daß sich die Kirchenbesucher zu den kommunizierenden Mitgliedern etwa wie 4:1 verhielten. So erscheint die Annahme wahrscheinlich, daß in England etwa 3,3 Millionen zu den Methodisten gehören, welche für ihre gottesdienstlichen Bedürfnisse über 15000 Kapellen und Kirchen besitzen mit 2165667 Sitzen.

Die Hauptgesellschaft hat für die Heranbildung ihrer Geistlichen (**Itinerant preachers**) 4 Seminarien in Richmond, Didsbury, Headingley und Birmingham, 2 Seminarien für Lehrer (Westminster) und Lehrerinnen (Southlands) für 131 und 109 Zöglinge, 2 Schulen (**Kingswood** und **Trinity-Hall-School**) für die Erziehung der Kinder von Geistlichen; 1895: 809 Tagschulen mit 173085 Kindern (von der Regierung inspiziert und unterstützt), 7069 Sonntagsschulen mit 955518 Kindern, ferner verschiedene Anstalten, Heimische Mission, Pensions- und Unterstützungsfonds u. s. w., eine ausgedehnte Heidenmission, Mäßigkeitsvereine u. s. w.

Die Beiträge für verschiedene Zwecke beliefen sich 1895 auf über £ 600000 (wobei die laufenden Ausgaben für Besoldung der Geistlichen, Erhaltung der Kirchen u. s. w. nicht gerechnet sind; die Lokalprediger sind unbesoldet), nämlich Auslandmission £ 122211, Heimische Mission £ 35523, Kirchenbau £ 288065, für Tagschulen £ 190770, für Sonntagsschulen £ 80875, für Lehrerseminare 15223 u. s. w.

Die auswärtigen Missionen zählen 335 Hauptstationen oder **circuits**; sie haben 1953 Kapellen und andere Predigtplätze, 7370 besoldete und unbesoldete Beamte (76350 Kinder in Tags- und Sonntagsschulen). Die Missionsgesellschaft wurde 1816 gegründet; die Mission begann schon 1786. Sie wirkt gegenwärtig in Irland und auf dem Kontinent, in Indien, Ceylon, Birma, China, in Süd- und Westafrika und in Honduras.

2. Die calvinistischen Methodisten, die Whitfield folgten, sind fast alle Independenten geworden. Auch die zur „Gemeinschaft der Lady Huntingdon" gehörigen haben mehr und mehr independentische Grundsätze angenommen. Im Jahr 1895 betrug die Mitgliederzahl der calvinistischen Methodisten 147297, der **Countess of Huntingdon's Connexion** 2100, Sonntagsschullehrer dort 25118, hier 370, Schüler dort 194798, hier 3100, Pastoren dort 502, hier 30, Laienprediger dort 399, hier —. Das theologische Seminar in Cheshunt ist auch andern Calvinisten zugänglich.

Die welschen Methodisten bilden, obwohl schon 1736 methodistische Vereine in Wales gegründet wurden, erst seit 1810 eine besondere Gemeinschaft — eine Mischung von Presbyterianismus und Methodismus. Sie haben die Klassen beibehalten, sind aber sonst presbyterianisch. Jede Grafschaft bildet einen Bezirk, dessen Prediger und Klassenführer monatliche Sitzungen und vierteljährliche Versammlungen halten. Die Prediger werden von „Privatvereinen" gewählt und angestellt, nachdem sie von jenen Versammlungen geprüft worden sind. Eigentümlich ist, daß auch Erwachsene die Sonntagsschulen besuchen.

Statistik der methodistischen Kirchen in Großbritannien und den Kolonien 1895.

	Prediger	Mitglieder
Wesleyanische Methodisten		
Großbritannien	2107	466579
South African Confer.	197	55717
West Indian Confer.	108	51312
Australasian Confer.	619	93541
Irland	230	26925
Methodist New Connexion		
England	184	33684
Irland	10	1074
Missionen	8	2104
Bible Christians		
England	164	26832
Australien, China	132	6980

	Prediger	Mitglieder
Primitive Methodists		
England &c.	1115	195750
United Methodist Free Churches		
Home Distrikts	349	74670
Foreigne Distrikts	79	13379
Wesleyan Ref. Union	20	8151
Independent Methodist and Free Gospel Churches	337	7222
Calvinische Methodisten	502	147297
Gemeinschaft der Lady Huntingdon	30	2100
Canada		
Methodist Church	1996	260953

III. Die Independenten oder Kongregationalisten. The Congregational Year Book 1898. London.

Schon zur Zeit der Königin Elisabeth waren independentische Grundsätze namentlich durch Rob. Brown, verbreitet. Geheime Versammlungen wurden gehalten, auch 1592 eine Kirche in London gegründet. Aber die blutigen Verfolgungen trieben die meisten Anhänger nach den Niederlanden, wo Robinson, der als der eigentliche Begründer des Independentismus gilt, eine Gemeinde in Leyden bildete. Nach England zurückgekehrt, gründete einer der Exulanten, Jakob, eine Gemeinde in London 1616. Während des Langen Parlamentes nahmen die Independenten stark zu und kamen unter Cromwell zu großem Ansehen. Durch die Toleranzakte Wilhelms III. erhielten sie gesetzliche Duldung und von da an immer mehr Freiheiten und genießen jetzt fast völlige Gleichberechtigung mit den Staatskirchlichen.

Ganz eins hinsichtlich der Lehre mit der calvinistischen Richtung in der Staatskirche, unterscheiden sie sich um so völliger in der Verfassung. Ihr Hauptgrundsatz ist gänzliche Unabhängigkeit jeder einzelnen Gemeinde sowohl vom Staat als von jedweder kirchlichen Behörde. Die „Kirche" oder „Gemeinde" ist ihnen eine Gemeinschaft wahrhaft Gläubiger, die ihren Hirten selbst wählt und zur Predigt des Wortes und Verwaltung der Sakramente bevollmächtigt. Ordination im Sinne der Episkopalkirche wird verworfen; aber feierliche Einführung in das Amt ist Sitte. Spezielle Vorbereitung für das geistliche Amt ist das Gewöhnliche, aber nicht notwendig. Die äußeren Angelegenheiten der Gemeinde werden durch von der Gemeinde gewählte Diakonen verwaltet, die auch über die Amtsführung des Pastors zu wachen haben.

Bei aller Festhaltung der Unabhängigkeit haben doch die einzelnen Gemeinden und Geistlichen schon in früher Zeit das Bedürfnis eines engeren Zusammenschlusses behufs brüderlicher Gemeinschaft und Beratung gemeinsamer Angelegenheiten gefühlt. Es hat sich so schon 1727 ein Verein der in und um London wohnenden Prediger gebildet (zu welchem 1877 239 aus 376 der Gesamtzahl der Londoner Geistlichen gehörten), ebenso Associationen in den einzelnen Grafschaften zum Teil schon am Ende des letzten Jahrhunderts, wobei außer den Geistlichen auch Gemeindeglieder vertreten sind. Der wichtigste und umfassendste Verein ist aber die **Congregational Union of England and Wales**, gestiftet 1831, neu reguliert 1871 und 1896. Die Union besteht aus Abgeordneten aller zu einer Association gehörenden und jährlich wenigstens 10 Schillinge kontribuierenden Gemeinden, sodaß auf 50 Mitglieder je ein Abgeordneter kommt, jedoch nie mehr als vier für eine Gemeinde; ferner aus Abgeordneten von Erziehungsanstalten und Gesellschaften. Die Pastoren sind **ex officio** Mitglieder, die emeritierten Pastoren sind Ehrenmitglieder. Außerordentliche Mitglieder der Union sind Gemeindeglieder, die jährlich 5 Schilling zur Unionskasse beitragen, und beurlaubte Missionare und Kolonialgeistliche. Die ordentlichen und Ehrenmitglieder haben Sitz und Stimme bei den Generalversammlungen, die jährlich im Mai in London, im Herbst in einer Provinzialstadt gehalten werden, außerdem bei den geschäftlichen Versammlungen zur Wahl des Ausschusses, des Schatzmeisters, Sekretärs u. s. w., Rechnungsabhör u. a. Der Ausschuß besteht aus 90 gewählten Mitgliedern, zu gleichen Teilen aus Geistlichen und Laien und einigen ex officio Mitgliedern. Der Ausschuß selbst kann stehende Subkomitees einsetzen zur Besorgung finanzieller und anderer Angelegenheiten.

Der Zweck der Union ist, unter Wahrung völliger Selbstständigkeit der Gemeinden die evang. Religion aufrechtzuhalten und auszubreiten, schriftmäßiges Leben und brüderlichen Verkehr unter den Gemeinden zu fördern, mit allen kongregationalistischen Gemein-

den in der Welt zu korrespondieren und statistische Notizen zu sammeln, vollkommene religiöse Gleichheit aller britischen Unterthanen und Förderung ihrer sittlichen und sozialen Stellung anzubahnen.

Statistisches. Im Jahre 1812 gab es in England und Wales etwa 1024 Kirchen und Kapellen, im J. 1838 1840; im Census jahre 1851: 3244 mit 1 076 760 Kirchensitzen und etwa 800 000 Kirchenbesuchern. Den Stand im J. 1877 und 1897 zeigen folgende Tabellen.

1877.

	Kirchen u. Missionsstationen		Sitzplätze	Geistliche		Seminare		
	insges.	nicht besetzt		insges.	ohne Amt	Zahl	Student.	Profess.
England	3277	189	?	2511	558	10	316	33
Wales	952	115	?			3	122	8
Kanalinseln	17	—	?	8	—	—	—	—
Schottland	107	14	?	122	32	1	13	3
Irland	28	3	?	25	2	—	—	—
Kolonien	347	24	?	311	56	4	46	13
	4726	345	?	2977	649	18	497	57

1897.

	Kirchen u. Missionsstationen		Sitzplätze	Geistliche		Seminare		
	insges.	nicht besetzt		insges.	ohne Amt	Zahl	Student.	Profess.
England	3362	183	1 263 375	2881	310	8	275	40
Wales	1079	104	369 357			3	89	10
Kanalinseln	11	1	3300			—	—	—
Schottland	176	13		201	16	1	18	4
Irland	29	2		30	3	—	—	—
Kolonien	836	?	?	423	83	4	27	7
Europ. Kontinent	204	?	?			—	—	—
	5607	303		3535	412	16	409	61

Zu den kongregationalistischen Geistlichen können auch die Missionare der Londoner Missionsgesellschaft gerechnet werden, da diese hauptsächlich von Independenten unterstützt wird: engl. Missionare 191, engl. weibl. Missionare 70, eingeborene ordinierte Missionare und Pastoren 398, eingeborene Gehilfen 1657, weibliche 462, Kirchenglieder 34 473, eingeborene Anhänger 133 342, Schulen 1278, Schüler 50 390, Sonntagsschulen 750, Schüler 37 178. Ausgabe £ 149 730.

Die Zahl der Gemeindeglieder wird auf 405 716 geschätzt, die der Sonntagsschullehrer auf 59 103, die der Schüler auf 603 841.

Die wichtigsten kongregationalistischen Gesellschaften und Stiftungen sind: a) die heimische Mission s. 1819, rekonstr. 1878 (Congregational church-aid and Home Missionary Society). In Verbindung mit den Grafschaftsunionen unterstützte sie 1897 329 Kirchen und Missionsstationen. Es arbeiteten an ihnen 204 Pastoren und 62 Missionare und Evangelisten, unterstützt durch Laienprediger. Einkommen über £ 3648; b) die Londoner Congregational Union, Einkommen mehr als £ 50 000; c) die irische ev. Mission (1814); 19 Kirchen mit Pastoren, 3 Evangelisten, 800 Kirchengliedern, 90 Außenstationen, 250 Schüler in Bibelklassen, 900 in Sonntagsschulen, 86 Sonntagsschullehrer, 24 Laienprediger. Einkommen £ 1043; d) die Kolonial-Mission (1836) zur Gründung oder Unterstützung kongreg. Kirchen unter englischen Ansiedlern in den Kolonien; gegründet wurden ungefähr 200 Kirchen in Britisch Nord-Amerika und ein College in Montreal, mehr als 350 Kirchen und Missionsstationen in Australien und Colleges in Sydney in New-South-Wales, Melbourne in Viktoria. Einkommen £ 5011. — Ferner die oben angeführten theologischen Seminarien (namentlich New-College in London, Lancashire Coll., Balla Coll., Brecon Coll.), das Schullehrerseminar in Homerton-London (das vom Staat unterstützt wird), eine Schule für die fast freie Erziehung der Söhne der Geistlichen (s. 1811), eine andere für Erziehung der Töchter derselben; sodann verschiedene Kirchenbaufonds, Pensions- und Witwenfonds.

IV. Die Baptisten. The Baptist Handbook for 1898.

Während wiedertäuferische Grundsätze gleich zu Anfang der Reformation auftraten, so wurde doch erst 1608 die erste Baptistengemeinde in London gegründet. Die Baptisten teilten die Verfolgungen, nachherige Duldung und endlich die volle Freiheit mit den Independenten. In der Verfassung und Lehre stimmen die meisten mit jenen völlig überein, 5 mit Ausnahme der Taufe, die sie nur an „Wiedergeborenen" und mit völligem Untertauchen vollziehen. Beide Gemeinschaften treten auch nicht selten in engste Verbindung und bilden unierte Kirchen (Union Chapels). Schon frühe traten Spaltungen ein (vgl. den A. Baptisten Bd 2 S. 385 ff.). Die schottischen Baptisten (s. 1765), die nur wenige Kapellen in England haben, unterscheiden sich von der Hauptgemeinschaft nur durch 10 Festhalten an apostolischen Gebräuchen, wie Liebesmahle, Fußwaschung. Wie die Independenten sind die Baptisten in Associationen gruppiert und gehören meist der Baptisten-Union (gegr. 1832) an, 1873 neu konstituiert.

Die Baptisten haben seit 1723 einen Verein für die in und um London wohnenden Prediger (Baptist Ministers Board), zu dem die meisten Geistlichen gehören. 15

Für die theologische Ausbildung dienen folgende Colleges:

Bristol	gegr. 1770,	Einkommen	1983	£,	24	Studenten,
Midland	„ 1797	„	878	„	12	„
Rawdon	„ 1804	„	1810	„	25	„
Regentspark	„ 1810	„	4157	„	32	„
Pastors	„ 1856	„	3578	„	65	„
Manchester	„ 1866	„	?	„	19	„
Cardiff	„ 1807	„	1420	„	25	„
Aberystwyth	„ 1839	„	567	„	14	„
Bangor	„ 1862	„	1272	„	22	„

20 25

Statistisches. 1801 gab es 652 Kirchen im ganzen, 1839 in England und Wales 1520 calvinistische und 280 andere. Im J. 1851 war die Zahl auf je 1574 und 373 gestiegen. Die Angaben für 1897 sind:

	Kirchen	Kapellen	Sitze	Mitglieder	Sonntagsschulen		Lokalprediger	Pastoren	Taufen
					Lehrer	Schüler			
England	1704	2772	914556	226290	37720	384001	4297	1292	9740
Wales und Monmouthshire	797	885	328552	101699	10712	112527	482	491	4902
Schottland	110	143	40736	15901	1680	14533	158	102	1042
Irland	31	35	7270	2513	190	1811	65	26	237
Kanalinseln	4	6	2045	341	89	644	19	4	26
Insel Man	1	1	300	35	9	100	—	1	3
Insgesamt	2647	3842	1293459	346779	50400	513616	5021	1916	15950

30 35

Die Ausbreitung der Baptisten in den Kolonien zeigt folgende Tafel, die den Stand von 1895 angiebt: 40

	Kirchen	Pastoren und Missionare	Mitglieder	Schüler in Sonntagsschulen	Taufen
Canada	929	485	91250	62336	6336
Indien und Ceylon	1088	565	106755	30655	4635
Australien	230	153	18089	27516	1107
Die übrigen Kolonien	312	90	44712	32045	2826
	2559	1293	260806	152552	12904

45

Der baptist. Bau-Fond, gegr. 1824, hatte 1896—97 eine Einnahme von 12654 £, die baptistische Missionsgesellschaft, entstanden aus der 1792 gegründeten MG. der Partikular- und der 1816 gegründeten MG. der General-Baptisten, eine solche von 64792 £, 50 der Frauen-Verein für die Zenana-Mission eine solche von 7767 £.

V. Von den kleineren kirchlichen Gemeinschaften ist zu nennen: 1. Die presbyterianische Kirche in England; sie hatte 1896 69632 Mitglieder, 301 Pastoren, 7452 Sonntagsschullehrer, 80969 Schüler.

2. Die Gesellschaft der Freunde (Quäker); sie hatte 1896 16 476 Mitglieder und 41 757 Sonntagsschüler.

3. Die Unitarier, vereinigt in der **British and Foreign Unitarian association**, haben 283 Gemeinden in England und 32 in Wales, ungefähr 250 Sonntagsschulen in 5 England und 28 in Wales, ein theologisches Seminar in Oxford (**Manchester College**). Die Zahl der Gemeindeglieder ist nicht anzugeben.

Die katholisch-apostolische Kirche (Irvingianer) und die Heilsarmee veröffentlichen keine statistischen Mitteilungen.

Außerdem giebt es noch etwa 100 kleinere Sekten, die sich teils von den größeren 10 Kirchengemeinschaften losgerissen, teils frei gebildet haben.

Die evangelischen Kirchen des Kontinents besitzen eine Anzahl Gemeinden in England. Die deutschen evangelischen Pastoren halten regelmäßig wiederkehrende Jahreskonferenzen.

VI. Die römisch-katholische Kirche konnte sich seit der Reformationszeit gegen- 15 über den starken Bewegungen, welche von seiten der Staatsgewalt und des öffentlichen Geistes gegen dieselbe stattfanden, immerhin bei einem bemerkenswerten Bruchteil des englischen Adels und der anderen Bevölkerung erhalten. Dank der irischen Zuwanderung, welche hierfür stets entscheidend war und in steigendem Maße besonders im laufenden Jahrhundert zur Geltung kam, wuchs die Zahl der Katholiken besonders seit der im Jahre 20 1850 erfolgten Organisation der Hierarchie, durch welche das Land in 15 Diöcesen unter dem Metropoliten von Westminster eingeteilt wurde. So wurden die Folgen von früheren Repressivmaßregeln aufgehoben, zu denen vor allem die Testakte von 1673 gehörte, welche bis 1829 durch die allgemeine Verpflichtung der Staatsbeamten und Parlamentsmitglieder zum Suprematseide den bekenntnistreuen Katholiken von diesen Stellungen thatsächlich 25 ausschloß. Bald nachher aber begünstigte die ritualistische Bewegung das Konvertieren in wertvollster Weise. So zählt man dann in der Gegenwart 1,5 Millionen Katholiken in England und Wales, geistlich versorgt durch 1 Erzbischof und 14 Bischöfe, welchen 2630 Kleriker unterstellt sind, so daß also bereits für je 570 Seelen ein Geistlicher in Thätigkeit ist. Ganz besondere Ausbildung zeigt hierbei das Ordenswesen, sowie man auch eine erstaunliche 30 Anzahl von Klöstern und Niederlassungen weiblicher Kongregationen und Konvente vorfindet. 21 Männerorden und 70 ähnliche Körperschaften weiblichen Geschlechts haben sich über das Land verbreitet, besonders für Krankenpflege und Unterricht. Für höheren Unterricht und zur Vorbereitung auf das Klerikalseminar unterhält man eine beträchtliche Zahl von **colleges**, wie auch die Summe der Waisenhäuser besonders hervorgehoben wird. 35 Eine katholische Universität wurde 1875 in Kensington eingerichtet.

Außer den christlichen Konfessionen kommt noch die israelitische Religion in Betracht, deren Angehörige 93—94 000 betragen werden; 67 500 davon befinden sich in London. — Die Zahl der Muhammedaner und Heiden (Buddhisten) ist raschen Schwankungen unterworfen und wird kaum 800 im Durchschnitt erreichen.

40 **(Schoell) W. Göt.**

Englische Bibelübersetzungen s. Bd III, S. 97, 12.

Englische Fräulein. — Corbinian Khamm, Relatio de ortu virginum anglicarum, Augsburg 1717; M. Fridl, Englische Tugend-Schul Mariä unter den bestätigten Regeln des Instituts Mariä der Englischen Fräulein, 2 Bde Augsburg 1732; J. Leitner, Ge- 45 schichte der englischen Fräulein und ihrer Institute seit ihrer Gründung bis auf unsere Zeit, Regensburg 1869; Erdinger, Kurze Geschichte der englischen Fräulein überhaupt und des Instituts St. Pölten insbesondere, St. Pölten 1881; O. Lautenschlager, Maria Wards, Stifterin des Instituts der engl. Fräulein, Leben u. Wirken 2 Aufl., Straubing 1880; M. K. Elis. Chambers, Leben der M. Ward, herausgeg. v. P. Coleridge, S. J.; aus d. Engl., 50 Regenburg 1888 (2 Bde). — Vgl. Henrion-Fehr., Mönchsorden II, 38—40; Schels, Die neueren relig. Frauengenossenschaften, Schaffhausen 1858; Schuppe, D. Wesen u. d. Rechtsverhältnisse der neueren rel Frauengenossensch., Mainz 1868, S. 18 ff; Heimbucher, Orden u. Kongr. d. kath. K. II, 316—321; Brück, s. v. im KKL² IV, 572—580.

Diese Genossenschaft, unter den neueren katholischen Frauenkongregationen eine der 55 angesehensten und einflußreichsten, verdankt ihre Entstehung einem jener Versuche, der Gesellschaft Jesu ein gleichnamiges weibliches Institut zur Seite stellen, wie sie seit Loyolas Zeit mehrfach hervortraten, bis Urban VIII. 1631 ein definitives Verbot solcher weiblichen Nachahmungen des Jesuitenordens erließ (s. unten). Mary Ward, Tochter eines katholischen Landedelmannes unter Königin Elisabeth (geb. zu Mollwith 1585), flüchtete

mit ihrer Familie um den Anfang des 17. Jahrhunderts nach Flandern, trat hier, nach Zurückweisung mehrerer Heiratsanträge, als Laienschwester in ein Clarissinnenkloster zu St. Omer, konnte sich jedoch weder hier noch im gleichnamigen Kloster zu Gravelines, wo sie sich dann einige Zeit lang aufhielt, zum festen Anschluß an den Orden der hl. Clara entschließen. Ihr schwebte vielmehr das Ideal eines der Gesellschaft Jesu möglichst genau nachgebildeten Klosterfraueninstitut für weiblichen Jugendunterricht vor. Nachdem sie unter Jakob I. noch einmal kürzere Zeit in ihrer englischen Heimat verweilt und hier mehrere römisch-katholische Jungfrauen adeliger Abkunft, angeblich sieben an der Zahl, für ihr Projekt gewonnen hatte, kehrte sie mit ihren Gefährtinnen nach Flandern zurück. Hier gründete sie 1609 zu St. Omer unter bischöflicher Protektion das erste Institut ihrer **Jesuitissae**, welchem innerhalb der nächsten zwei Jahrzehnte mehrere weitere folgten. So zuerst eins in Lüttich; dann bei einem abermaligen englischen Aufenthalt der Stifterin (wobei diese Verfolgungen zu bestehen hatte, ja angeblich zum Tode verurteilt und nur auf besondere hohe Fürsprache hin begnadigt wurde) eins in London; weiterhin welche in Trier, Köln, München, sowie (gelegentlich einer Romreise unter Papst Gregor XV.) auch einige italienische. Wegen unbotmäßigen Verhaltens eines Teils dieser Jesuitinnen-Häuser gegen die vorgesetzten Bischöfe befahl Urban VIII. 1629 seinen Nuntien, den Ordensgründungsversuch zu unterdrücken. Als Maria durch ein Rundschreiben an die Vorsteherinnen ihrer Institute diese vielmehr zum Widerstand gegen die Nuntien aufforderte und ihre Genossin Cambiani zur Visitatorin des Ordens bestellte, erklärte Urban durch die (vom 13. Januar 1630 datierte, aber erst am 21. Mai 1631 veröffentlichte) Bulle „**Pastoralis Romani Pontificis**“ die neue Genossenschaft für aufgehoben. Gegen die Stifterin, welche unter dem Schutz des baierischen Kurfürsten Max mehrere Jahre an der Spitze ihres Münchener Instituts gewirkt hatte, erging später ein Inquisitionsprozeß wegen ketzerischer Lehren und Bestrebungen. Nach mehrjähriger nicht gerade harter klösterlicher Haft in Rom wurde sie 1637 entlassen — zunächst nur wegen angegriffener Gesundheit zum Gebrauch der Heilquellen von Spaa, später unter Gestattung der Rückkehr in ihre englische Heimat, wo sie 1645 zu Hewarth starb.

Als Jesuitissen-Vereine gingen die Wardschen Institute allerdings vollständig unter; doch überdauerte eines derselben, jenes Münchener Haus, den von Rom aus ergangenen Vernichtungssturm. Dank dem Schutze der kurbaierischen Regierung konnte dasselbe seit Ende des 17. Jahrhunderts im südöstlichen Deutschland eine Anzahl Zweigniederlassungen begründen; so in Augsburg 1680, in Burghausen 1683; später in Mindelheim, Bamberg, Altötting, Günzburg — wozu außerdem mehrere gleichgeartete Anstalten in Österreich (bes. St. Pölten, Prag, Pest) und in Kurmainz (Fulda 1732; Aschaffenburg 1748; Mainz 1752) kamen. „**Instituta Mariae**“ oder „Institute der englischen Fräulein“ waren die Namen, unter welchen die Genossenschaft sich nunmehr verbreitete. Auch England erhielt während der Regierungen der letzten Stuarts ein solches Institut (zu Hammersmith bei London), von München aus gestiftet durch Miß Frances Bedingfield (1669), wozu später noch eins zu York hinzutrat. — Alles der Organisation des Jesuitenordens direkt Nachgebildete vermieden die Gründerinnen und Leiterinnen dieser späteren Nachtriebe von Maria Wards Münchener Wirksamkeit. Die Glieder ihrer Genossenschaft, zerfallend in (meist adelige) Lehrfrauen oder „Fräulein“ und in Laienschwestern („Schwestern“), legen nur einfache Gelübde ab. Von diesen können sie bei etwaigem Rücktritt ins Weltleben entbunden werden. Sie tragen schwarzes Ordenskleid mit weißem breitem Kragen und weißer Haube sowie mit langem schwarzem Schleier beim Ausgehen, und widmen sich neben ihrer Erzieherinnenthätigkeit auch Verrichtungen der Armen- und Krankenpflege. Für die ihrem Kerne nach von M. Ward sich herschreibenden 81 Lebensregeln des Münchener Mutterhauses suchte die Oberin Katharina d'Auson 1693 vergebens die päpstliche Genehmigung Innocenz' XII. zu erlangen. Erst dessen Nachfolger Clemens XI. bestätigte 1703 (durch die Bulle **Inscrutabili divinae providentiae**) jene Satzungen des Münchener Instituts, ohne jedoch auf Maria Ward und deren Genossinnen irgendwie Bezug zu nehmen. Eine Anerkennung der Verdienste jener Engländerin um die Gründung der Genossenschaft wurde päpstlicherseits — wohl den Jesuiten zulieb — geflissentlich vermieden. Wenn daher bald nachher der gelehrte Benediktiner Corbinian Khamm (in dem die „**Virgines anglicae**“ behandelnden Abschnitte seiner **Hierarchia augustana tripartita** [vgl. oben d. Lit.]) jene Bulle Clemens' XI. im Sinne einer päpstlichen Wiederherstellung des Wardschen Instituts auffaßte, so täuschte er sich. Desgleichen lief es den Intentionen der Päpste zuwider, wenn die Glieder der Genossenschaft während der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts fortwährend die Ward als ihre Stifterin feierten und derselben das Prädikat „selig“ beilegten. Eine Bulle Be-

nedikts XIV. („Quamvis justo", vom 9. April 1749) verbot diese Seligpreisung der Gründerin ausdrücklich; zugleich betonte sie mit Schärfe, zurückgehend auf Urbans Bulle von 1630, die Nicht-Identität der Schwestern vom Institut Mariä mit etwelchen Jesuitinnen, sowie den „einfachen" (nicht eigentlich ordensmäßigen) Charakter ihrer Gelübde. Durch
5 eben diesen Benediktschen Erlaß wurde der heftige Verfassungsstreit, welcher die zu den Diöcesen München, Augsburg und Passau gehörigen Institute während der Jahre 1742 bis 1749 heimgesucht hatte, endgiltig beigelegt, und zwar in der Weise, daß die Oberleitung der Genossenschaft zwischen den Bischöfen jener Diöcese und zwischen der Generaloberin des Münchener Mutterhauses geteilt wurde. Die sämtlichen Häuser des Instituts sollten der
10 Jurisdiktion der Bischöfe unterstellt sein; in Sachen der Visitation jedoch, sowie der Aufsicht über das Erziehungswesen 2c. sollte jene Münchener Oberin autonom verfahren dürfen. — Auf der Basis dieser Bulle von 1749 hat die Kongregation sich seitdem weiter entwickelt, doch nicht so, daß dem Münchener Mutterhaus die Oberleitung über sämtliche Institute uneingeschränkt verblieben wäre. Vielmehr unterstehen die österreichisch-ungarischen Institute
15 schon seit vorigem Jahrhundert faktisch der Vorsteherin von St. Pölten als ihrer Generaloberin, und jenes Yorker Mutterhaus stellte sich 1816 mit Genehmigung Pius' VII. dem Münchener als autonom zur Seite. Auch das seit 1752 bestehende Mutterhaus zu Mainz verwaltet neuerdings die Angelegenheiten seiner Tochteranstalten auf wesentlich autonome Weise. Durch einen Erlaß Gregors XVI. von 1840 wurde die (seit 1835 statt in München
20 selbst vielmehr in Nymphenburg residierende) Münchener Oberin ausdrücklich nur für die baierischen Fräulein-Institute zur Generalsuperiorin ernannt. — Mehr nur auf innere und disziplinare Angelegenheiten der Kongregationen bezogen sich die von Pius IX. 1876 erlassenen Bestimmungen. Sie zielen zum Teil auf Gewährung einer etwas freieren Bewegung für die einzelnen Schwestern ab; beispielsweise erklären sie die Vorschrift jener 81 Regeln,
25 wonach „innere Seelenzustände, Versuchungen" u. dgl. seitens der Schwestern der Oberin entdeckt werden müssen, für aufgehoben.

Die Statistik des Engl. Fräulein-Instituts weist, soweit die Anstalten als solche und das sie bewohnende Personal in Frage kommen, ziemlich bescheidene Zahlen auf, nämlich (1890) für Baiern (unter jener Nymphenburger Generaloberin) 13 Häuser mit
30 63 Filialen und gegen 1700 Schwestern; für Österreich-Ungarn, unter der Generaloberin zu St. Pölten, 11 Häuser mit etwa 300 Schwestern; für Mainz mit seinen 5 Filialen (Bensheim, Bingen, Darmstadt, Viernheim, Worms) gegen 100 Schwestern; für York etwa 40 Schwestern. Sehr beträchtliche Zahlen ergeben sich jedoch, wenn die nach vielen Tausenden zählenden Schülerinnen dieser Schwestern in Rechnung gezogen werden. Auch
35 als katholisches Missionsinstitut sind die Engl. Fräulein von nicht geringer Wichtigkeit (Filiale des Nymphenburger Institus in Bukarest mit über 100 Schwestern; mehrere Stationen in Ostindien, z. B. eine zu Patua in Bengalen). — Wesentlich auch zur hier behandelten Kongregation gehören zwei zu Anfang unseres Jahrhunderts entstandene irisch-katholische Schwesterschaften: die Loreto-Schwestern, gestiftet 1822 von Frances Ball, und
40 die „Irischen Schwestern der Liebe", gestiftet 1815 (bezw 1834, wo die päpstliche Genehmigung erfolgte) durch Mary Frances Aikenhead in Dublin. Beide sind von den Englischen Fräulein fast nur nominell verschieden (vgl. Heimbucher, S. 321). **Zöckler.**

Englische Kirche s. Anglikanische Kirche Bd I S. 525,4.

Englische Reformation s. Cranmer Bd IV S. 317, 12ff.

45 **Englischer Gruß, Ave Maria** s. Rosenkranz.

Enkolpien s. Amulett Bd I S. 472, 59ff.

Enkratiten. — Vgl. G. Salmon in DchrB 1, 1877, 118—120; **Ad. Hilgenfeld, Ketzergeschichte** des Urchristentums, Leipzig 1884, vv. ll.

Enkratiten (*ἐγκρατεῖς* [Iren.], *ἐγκρατηταί* [Clem. Al.], *ἐγκρατί[ῖ]ται* [Hipp. Epiph.]),
50 werden in der christlichen Ketzergeschichte solche Christen genannt, die sich grundsätzlich der tierischen Nahrung, berauschender Getränke und des geschlechtlichen Verkehrs enthalten. Diese Erscheinung ist keine Eigentümlichkeit der christlichen Religionsgeschichte. Mit Recht weist Clemens von Alexandrien (Strom. I, 15, 71) auf die Sarmanen (indische Gymnosophisten [Hipp. Phil. 7, 7 ist der gleiche Hinweis Glosse]) als Verwandte der christlichen
55 Enkratiten hin und vergleicht Hippolyt (8, 20) sie mit den Cynikern. Mit gleichem Rechte

hat man Erscheinungen wie den Nasiräat oder den Essenismus als Parallelen herbeigezogen. Indessen läßt sich zwischen diesen Erscheinungen kein genetischer Zusammenhang konstruieren. Man kann deshalb auch nicht von einer christlichen Sekte der E. reden, noch weniger von einem Stifter der E., als welchen Eusebius zuerst den Tatian bezeichnet hat (H. E. 4, 28; vgl. auch den A. Severianer). Mit dem Gnostizismus darf man sie vollends nicht zusammenwerfen, was natürlich nicht ausschließt, daß E. gelegentlich gnostische Lehren vertreten haben. Wenn Irenäus (I, 28, 1) seine ἐγκρατεῖς von Satornil und Marcion ableitet, so dürfte diese Bemerkung sich damit erledigen, daß eben auch diese Männer oder ihre Anhänger enkratistische (asketische) Neigungen besessen haben. Der Widerspruch gegen die Seligkeit Adams, nach Irenäus eine Sonderlehre Tatians (s. d. A.) und von ihm in die Sekte eingeführt, ist offenbar von enkratitischen, nicht gnostischen Voraussetzungen aus erhoben worden. Hippolyt (Phil. 8, 20) sagt von seinen ἐγκρατῖται ausdrücklich, daß ihre Ansichten über Gott und Christus mit denen der Kirche übereinstimmten. Clemens, an dessen Angaben im dritten Buch der Stromata man den Enkratismus am besten studieren kann, obwohl er gerade in diesem Zusammenhang einer besonderen Sekte der ἐγκρατηταί nicht gedenkt (s. aber Paed. II, 2, 33; Strom. I, 15, 71; VII, 18, 108), berichtet von Julius Cassianus, den er den Stifter der doketischen Häresie (s. A. Bd IV S. 764,7) nennt, er habe περὶ ἐγκρατείας ἢ περὶ εὐνουχίας geschrieben, und teilt aus diesem Werke drei Bruchstücke enkratitischen Inhalts mit (III, 13, 91. 92). Enkratitischen Tendenzen diente, nach den uns erhaltenen Bruchstücken zu urteilen, auch das Ägypterevangelium (s. Bd I, 660, 53 ff.). Epiphanius hat den E., die nach ihm eine weite Verbreitung hatten, einen besonderen Abschnitt seiner Ketzergeschichte gewidmet (haer. 47 περὶ ἐγκρατιτῶν). Er spricht von ihrem Dualismus, weiß, daß sie Akten des Andreas, Johannes, Thomas und andere Apokryphen zu ihren heiligen Schriften rechnen und dafür das AT nur mit Auswahl lesen, und berichtet (doch vgl. schon Clem. Strom. I, 19, 96), daß sie beim Abendmahl statt des Weines Wasser gebrauchen (ähnlich bei anderen Sekten haer. 30, 16. 42, 3. 46, 2. 61, 1). Philastrius will (haer. 77; vgl. August. haer. 64. Praedestin. 64) eine eigene Sekte der Aquarii kennen, die ihren Namen von dem gleichen Brauch erhalten haben sollen. Auch der Name ὑδροπαραστάται hat deshalb an ihnen gehaftet (Cod. Theodos. 16, 5). Als ersten Bekämpfer der Enkratiten nennt Eusebius (4, 28; vgl. 4, 21 und Chron. ad ann. Abr. 2220 Sever. 11) den Musanus. Aber schon 1 Ti 4, 3—6 hat den Enkratismus verurteilt: denn alle Kreatur Gottes ist gut, und nichts verwerflich, das mit Danksagung empfangen wird.

G. Krüger.

Ennodius, Magnus Felix, †521. — Ausgaben seiner Werke: ältere, Basel 1569. v. Schott, Tournay 1611 und Sirmond, Paris 1611; in MSL Bd. 63. — Im CSEL Vol. VI: opp. rec. G. Hartel, Wien 1882. In den M. G. auctor. antiquiss. tom. VII, opp. rec. Vogel, Berol. 1885. Letzterer Ausgabe geht eine Biographie des E. voran. — Litteratur: Fabricii Bibl. lat. II; Dupin, Nouvelle Bibl. des auteurs eccl. V; Schröckh, K.Gesch. XVII; Bähr, Gesch. der röm. Litt. Suppl. B. II, 406; Ebert, Gesch. der christl. lat. Litt. 1874, S. 413 ff.; Manitius, Gesch. der christl. lat. Poesie bis Mitte des 8. Jahrh. 1891, S. 360 ff.; Magani, Ennodio Pavia 1886; Fertig: E. u. s. Zeit (im Passauer Progr. 1855 u. 56).

Nach den eigenen Angaben des E. ist er unter Theoderich geboren und zwar in Arles; sein Vater hieß Firminus, sein Geburtsjahr kann nur 473 oder 474 sein. Seine Familie war zwar angesehen, aber verarmt; nach dem frühen Verluste seiner Eltern fand E. bei wohlhabenden Leuten, wohl Verwandten in Ticinum (Pavia), nicht, wie meist angegeben wird, in Mailand, Aufnahme und Erziehung. Sein Leben war bis zum Mannesalter rein weltlich, seine Bildung profan-klassisch. Er trat noch in jungen Jahren in den Ehestand, und sein äußerlich glänzendes Leben schien ganz den Verlauf nehmen zu sollen, wie bei andern gebildeten Heiden jener Zeit. Dennoch trat er, durch welche Umstände veranlaßt, bleibt unbekannt, zum Christentum über, ohne doch dabei eine eigentliche „Bekehrung" zu erleben. Diese folgte erst später in einer Krankheitszeit, und damit ein ziemlich schroffer Bruch mit seinem bisherigen Leben und seinen klassischen Neigungen. Mit Einwilligung seiner Gattin trennte er sich von ihr, um ein geistliches Leben zu führen, und veranlaßte auch jene, sich in ein Kloster zurückzuziehen. Noch vor 494 wurde er von dem Bischof Epiphanius von Ticinum (s. d. A.) zum Diakon geweiht und begab sich um das Jahr 496 in gleicher Würde nach Mailand, von wo aus er seine meisten Briefe geschrieben hat. Von hier aus hat er auch bedeutsam in das Schisma eingegriffen, welches damals die römische Kirche spaltete, und ist durch diese seine Teilnahme an einer größeren kirchengeschichtlichen Aktion über die Grenzen seiner engeren kirchlichen Wirkungssphäre bekannt geworden.

Mit dem damals schwebenden Bruch der occidentalischen, insonderheit römischen Kirche mit Byzanz, auf welchen hier nicht näher eingegangen werden kann, hing es zusammen, daß dem 498 gewählten römischen Bischof Symmachus in dem Presbyter Laurentius ein Gegenbischof entgegentrat. Theoderich, welcher im Jahr 500 nach Rom kam, entschied sich für Symmachus, und eine Synode von 501 (**synodus palmaris**), von Theodorich **ad hoc** berufen, lehnte es ab, über Symmachus zu Gericht zu sitzen, welcher als rechtmäßiger Bischof anzuerkennen sei. Es fehlte trotzdem nicht an mehrseitigen Angriffen gegen diese Synodalentscheidung, und mit Bezug hierauf glaubte sich E. berufen, — ähnlich wie es bereits Bischof Avitus von Vienne gethan hatte, — das Wort zu ergreifen und für die beanstandete Synode und damit zugleich für die Autorität des Symmachus gegen Laurentius einzutreten. Er that dies in dem **libellus adversus eos qui contra synodum scribere praesumpserunt**. Die Haltung dieser Schrift ist stark polemisch, der Ton gereizt, der Stil schwülstig und weitschweifig; eine ruhige sachliche Verhandlung sucht man darin vergeblich, und als Anwalt des römischen Bischofs, den er mit Vorliebe **papa** nennt, päpstlicher als der Papst, sucht er dessen Würde und Stellung aus den Verdiensten des heil. Petrus zu erweisen. Einem Menschen, auch einer Synode stehe nicht zu den Papst zu richten, — dies habe sich Gott vorbehalten; ja, wenn sittliche Mängel und tadelnswerte Handlungen am Papst zu rügen seien, so werde dergleichen durch die Tugenden des Apostelfürsten zugedeckt. Einige charakteristische Stellen dieser Art nehmen sich bereits recht pseudoisidorisch aus: Der römische Bischof **beati Petri apostoli vicarius aestimatur; . . . ille (Petrus) perennem meritorum dotem cum hereditate innocentiae misit ad posteros; quod illi concessum est pro actuum luce, ad illos pertinet quos par conversationis splendor illuminat. Quis enim sanctum esse dubitet, quem apex tantae dignitatis attollit, in quo si desint bona adquisita per meritum, sufficiunt quae a loci decessore praestantur. — — — Voluit (deus) beati Petri apostoli successores caelo tantum debere innocentiam et subtilissimi discussoris indagini inviolatam exhibere conscientiam. — — Inter deum atque homines interpres extitit lingua pontificum.** Mit besonderem Nachdruck wird auf den Canon der sardizensischen Synode hingewiesen: **Si quis episcoporum judicio provinciali depositus fuerit, romanum papam, si placet, rursus appellet, et ipse, si videtur, reparet judicia in opitulatione damnati.**

E. ist bis zum Jahr 512 Diakon in Mailand geblieben und trug sich wohl mit der Hoffnung, Nachfolger des betagten Bischofs Laurentius daselbst zu werden. Diese Hoffnung erfüllte sich nicht, da nach dem Tode des Laurentius Eustorgius Bischof von Mailand wurde. Dafür erhielt er das Bistum seiner früheren Heimat Pavia (Ticinum) im Jahr 514 (nicht 511, wie gewöhnlich angegeben wird). Trotz seiner schwankenden Gesundheit ist E. mehrfach, wohl infolge seiner rhetorischen Begabung, zu wichtigen Gesandtschaftsreisen verwendet worden: mit seinem Vorgänger Epiphanius von Pavia wurde er im Auftrag Theoderichs mit einer Mission an den Burgunderkönig Gundobad betraut, und im Auftrag des Papstes Hormisdas war er zweimal (515 und 517) am Hof des byzantinischen Kaisers Anastasius, um die Beilegung des damals bestehenden Schismas zwischen abendländischer und morgenländischer Kirche zu betreiben. Von einem Erfolg war freilich keine Rede. Diese Gesandtschaftsreisen, überhaupt seine bischöflichen Lebensjahre, liegen sehr im Dunkel. Er starb 521.

E. hat die profan-klassische Bildung seiner Jugend allerdings mit dem Christentum vertauscht, aber seinen Schriftwerken hängt die heidnische Rhetorik und Vorstellungsweise noch sehr erkennbar an; am meisten in seinen Poesien ist dieses heidnische Gepräge zu bemerken: gedankenarm, schwülstig, ohne poetische Begabung, oft in sklavischer Nachahmung klassischer Muster — zeigen sie die klassische Poesie in ihrer Entartung. Ein Jubiläumsgedicht auf Bischof Epiphanius von Ticinum in Hexametern ist typisch für diese heruntergekommene und armselige Nachblüte der klassischen Dichtung. Seine Hymnen, sehr unfrei denen des Ambrosius nachgebildet, lassen das lyrische Element zurücktreten, da sie vorwiegend geschichtliche Dinge episch referieren. Auch die zum Preis von Märtyrern, Heiligen, christlichen Festen gedichteten Lieder sind trocken, poesielos, oft trivial; seine Epigramme vollends sehr unbedeutend.

Als Theolog steht er auf semipelagianischem Standpunkt, der aus seinem Antiaugustinismus kein Hehl macht. Es kommt auf die Entscheidung des Menschen an, ob er die Gnade Gottes annehmen, oder ablehnen will; daß der Mensch nach seinem Fall nur Freiheit zum Bösen habe, ist nach E. eine verwerfliche Lehre (**schismatica propositio!**). **Ubi est illud apostoli clamantis et pro arbitrii libertate testantis: Velle**

adjacet mihi, perficere autem non invenio? Quid est aliud nisi dicere: novi dextrum iter eligere, sed nisi ingredientem juverit gratia superna, lassabo?... Nisi talibus monitis et voluntas nostra, quae libera est, et labor praestet obsequium, ad periculum et gehennam non imperio aliquo, sed sponte devolvimur. Itaque aut praemium devotio, aut poenam contemptus operatur; alioquin non erit justa retributio, quae aut per supplicia refertur necessitate peccantibus, aut bonam mercedem offert operi ad quod attrahuntur inviti etc. (epist. II, 19).

Außer den schon genannten Schriften, nämlich 1. libellus adversus eos, qui contra Symmachum scribere praesumpserunt; und 2. seinen Hymnen, Epigrammen u. a., sind noch zu nennen: 3. seine zahlreichen Briefe, die aber — von wenigen abgesehen — recht unbedeutend sind, und sich höchst selten über das Niveau gleichgiltiger Privatangelegenheiten erheben. 4. Die vita Epiphanii episc. Ticin., als Quelle für das Leben seines Vorgängers wichtig (s. d. A.), und 5. die vita beati Antonii, stark legendarisch, im Geschmack der Zeit. 6. Panegyricus dictus clementissimo regi Theoderico, ein richtiger Panegyrikus mit schwülstigen Übertreibungen und exzentrischen Schmeicheleien, — ebenfalls im Geschmack der Zeit. 7. Eucharisticum de vita, — ein Stück von Selbstbiographie; und viele kleinere dictiones über verschiedenartige Materien ohne wesentliche Bedeutung. D. Th. Förster.

Entäußerung Christi s. Kenosis.

Entführung s. Eherecht, oben S. 216, 6—28.

Enthaltsamkeit im weitesten Sinne wäre die Tugend überhaupt von ihrer negativen Seite, also die freie aus dem Glauben und der Liebe zu Gott stammende Verzichtleistung auf alles, was seinem heiligen Willen und dem göttlichen Ebenbilde in uns zuwider ist, 1 Mos 39, 9; To 4, 6; weshalb der Sündenfall der ersten Menschen gar wohl auf den Mangel an Enthaltsamkeit zurückgeführt werden kann. Die Enthaltsamkeit im allgemeinen, die *ἐγκράτεια*, wird empfohlen Ti 1, 8; 2 Pt 1, 6; Ga 5, 22. Dem Christen wird die Enthaltsamkeit auch als Heiligungsmittel befohlen 1 Ko 10, 23; 7, 5; 1 Pt 4, 8 und auf gänzliche Verzichtleistung oder Vermeidung des Übermaßes von leiblichen Genüssen, als Enthaltsamkeit im engeren Sinne, bezogen in Beschränkung der drei, dem Menschen mit dem Tiere gemeinsame Triebe, dem Nahrungstrieb, dem Geschlechtstrieb und dem Hang nach Ruhe, 1 Pt 2, 11. Doch wird vom Herrn wie von den Aposteln die gesetzliche, menschlich gemachte Enthaltsamkeit ebenso entschieden abgewiesen Mt 15, 1—20; Kol 2, 16—23.

Klassisch für die Entwickelung der christlichen Anschauung über die Enthaltsamkeit ist besonders Pauli Wort 1 Ko 9, 24 fg. geworden. Denn übte einerseits vom Volk des AT her dessen Askese, besonders das Nasiräat, ihren Einfluß auf sie, so wurde andererseits durch das Bild und den Ausdruck bei Paulus der Einfluß des sogenannten philosophischen Lebens mit seiner Enthaltung von gewissen Arten der Nahrung, Kleidung etc. auf das christliche Leben begünstigt. — Schon im Hirten des Hermas (III, 9, 11) finden sich dann Spuren von Versuchen zu geschlechtlicher Enthaltung unter den schwierigsten Verhältnissen. Auch in den apostolischen Konstitutionen begegnen wir solchen, welche den allgemeinen christlichen Beruf, sich in Zucht und Übung zu nehmen, in ganz absonderlicher Weise ausüben und deshalb einer höheren kirchlichen Würde teilhaftig sind. Die Enkratiten (s. d. A. oben S. 392) erscheinen im Gegensatz zu den Psychikern bald unter dieser, bald unter jener Form in der Kirche und traten, wenn die von ihnen geforderte Enthaltung, z. B. selbst des Weines beim Abendmahl, von ihr verworfen wurde, oft auch im Gegensatz zu ihr auf. So zieht sich die Abstinenz als die negative Seite der Askese und Bußzucht durch die ganze Kirche des Mittelalters hin und drückt ihr vielfach ihr eigentümliches Gepräge auf.

So wenig nun zu verkennen ist, daß sich darin teilweise die weltverleugnende Kraft des Christentums bewährt, und so richtig es bleibt, daß die Askese der Enthaltung im ganzen weit unverfänglicher ist, als die der sogenannten positiven Selbstentsinnlichung durch Geißeln etc., so verkehrt wird doch auch jene, wenn sie als absonderliches, gutes Werk gelten, sich für einen Gott geleisteten Dienst ausgeben, sich als eine höhere Art von Christentum über das gewöhnliche erheben will und kleinlich, hochmütig, unduldsam wird oder sich zu jener Schonungslosigkeit gegen den sinnlichen Organismus steigert, welche schon

Paulus rügt Kol 2, 23; 1 Ti 4, 1—5. Denn je gesunder dieser Organismus, desto leichter wird die möglichst vollständige Pflichterfüllung 1 Ti 5, 23. Daher muß er wie vor Überreizung so auch vor Abstumpfung bewahrt werden, die überdies häufig wieder in jene umschlägt. Wenn ebendeshalb die Enthaltung im einzelnen Fall zu üben oder auf-
5 zugeben ist, je nachdem sie zu solcher Pflichterfüllung geschickt macht oder nicht, so bleibt ihre allgemeine Bedeutung immer die, daß sie die Herrschaft des Fleisches über den Geist verhütet, die da eintritt, wo der Gedanke an einen leiblichen Genuß und das Verlangen nach ihm die Seele erfüllt und unabweislich zur Befriedigung treibt. Will so der Leib zum Tyrannen der Seele werden, oder ist er es geworden, so ist, ganz abgesehen von
10 allem anderen, Enthaltsamkeit zu üben, bis jene Herrschaft gebrochen und die Gefahr derselben beseitigt ist. Und so liegen teils in der Individualität, besonders insofern sie durch das Temperament bedingt ist, teils in den Zeitverhältnissen (1 Ko 7, 26), teils in der besonderen Berufsart (1 Ko 9, 1 f.) für den Christen die Aufforderungen, sich für die eine oder die andere Art der Enthaltung von an sich erlaubten sinnlichen Genüssen zu ent-
15 scheiden; wozu dann noch die rechte Rücksicht auf andere kommt. Denn würde durch das Gegenteil schwachen Gemütern ein Ärgernis gegeben, so verzichtet er um der Liebe willen eher auf einen solchen Genuß, als daß er ihnen zum Anstoß gereicht (Rö 14), fühlt sich dann aber freilich auch wohl zum Streben nach Berichtigung des Vorurteils veranlaßt, 1 Ko 6, 12; 10, 23.
20 Im Sinne dieser eben gezeichneten Hauptgesichtspunkte hat die evangelisch-lutherische Kirche auch die Enthaltsamkeits-Theorie und -Praxis in den beiden Hauptzweigen der katholischen Kirche, namentlich ihres Fastens (s. d. A.), stets beurteilt. Gegen die gesetzliche und äußerliche Enthaltsamkeit in der mittelalterlichen Askese hat sich Luther oft ausgesprochen, und der Artikel XXVI der Augsburgischen Konfession wahrt auf Grund der rechten Schrift-
25 lehre den evangelischen Standpunkt, welcher bei aller Betonung einer Gott wohlgefälligen und menschlich notwendigen Mäßigkeit und teilweisen Enthaltsamkeit in leiblichen und irdischen Genüssen doch die evangelische Freiheit des Christen schützt und eine gesetzlich aufgezwungene oder durch Gelübde geforderte äußere Enthaltsamkeit als unevangelisch zurückweist. Dieser gesunde evangelische Standpunkt ist auch bei den so heilsamen und durchaus
30 notwendigen Enthaltsamkeitsbestrebungen der Gegenwart festzuhalten.
Die Enthaltsamkeits- und Mäßigkeitsvereine der Neuzeit führen den Kampf gegen den Alkohol, der vor c. 1000 Jahren bei den Arabern aufgekommen, in Europa vor 600 Jahren zuerst als Medizin gebraucht wurde, darnach im 30jährigen Kriege ein Getränk der Vornehmen war und namentlich seit dem 7jährigen Kriege als Genußmittel in den
35 unteren Ständen des Volkes eine immer steigende und geradezu erschreckende Verbreitung gefunden hat. Im deutschen Reichssteuergebiete war nach den Angaben des Kaiserlichen statistischen Amts (Statistisches Jahrbuch für das Deutsche Reich 1882 S. 130), der mutmaßliche Alkoholkonsum in dem 11jährigen Durchschnitt der Jahre 1870—1880/81: 4,5 Liter à 100%, das ist Trinkbranntwein zu 40% 11,25 Liter auf den Kopf der Bevölkerung.
40 Philipp Gerstfeld (Beiträge zur Reichssteuerfrage ꝛc. Leipzig 1879 S. 110) berechnet aus der in den Jahren 1875—78 in den Brennereien des Reichssteuergebietes erzielten Produktion, nach Abzug der exportierten Menge und der Bonifikation für zu gewissen gewerblichen Zwecken verwendeten Spiritus, daß mindestens 200 Millionen Liter Alkohol zu 100% zum wirklichen leiblichen Genuß der Bevölkerung allein des reichsrechtlichen Brannt-
45 weinsteuergebiets verfügbar wären d. h. rund 6 Liter per Kopf der Gesamtbevölkerung oder 15 Liter Branntwein à 40%, wie er thatsächlich genossen wird. Von den 34 Millionen Bewohnern des Reichssteuergebiets sind aber 35% Kinder im Alter von weniger als 15 Jahren und ebensoviel Frauen d. h. also 70% abzurechnen. Für die übrig bleibenden 30% der Einwohner männlichen Geschlechts über 15 Jahren, d. h. für 10 Millionen
50 Einwohner, verbleibt also ein jährliches Quantum von 2 Millionen Hektoliter oder 20 Liter per Kopf à 100% das ist 50 Liter genießbaren Schnaps, also fast 1 Liter Schnaps pro Woche. Nur wenige Staaten haben einen größeren Branntweinkonsum als Norddeutschland, das nur von Rußland und Dänemark um ein Beträchtliches übertroffen wird. Nach der amtlichen Vorlage über die Schanklizenzsteuer im Jahre 1880 bestanden im preußischen Staate
55 Schenken und Läden, welche geistige Getränke feilboten, am 1. Okt. 1869: 119945, am 1. Okt. 1880: 165640 d. i. ein Plus von 38% gegen 23% der Bevölkerungszunahme. (Dr. A. Bär, Die Trunksucht und ihre Bekämpfung durch die Vereinsthätigkeit, Berlin 1884, S. 10.) Wenn nun in Betracht zu ziehen ist, daß bei uns der Branntweinkonsum nicht auf alle Klassen der Bevölkerung sich gleichmäßig verteilt, wie etwa in England,
60 Schweden und Rußland, wo fast die gesamte Bevölkerung in allen Gesellschaftsklassen

daran teilhat, daß vielmehr in Deutschland der Branntweinkonsum sich thatsächlich immer mehr auf die minder bemittelten Volkskreise und hauptsächlich auf die arbeitenden Klassen beschränkt, so ist es nicht schwer zu bemessen, in welchen ungeheuren Massen er hier genossen wird. Damit soll aber nicht gesagt werden, daß die Trunksucht nur in den untern Volksklassen ihre Opfer zählt. Auch der immer wachsende Bierkonsum, welcher 1861—65 auf 37 Liter, 1872—75 auf 67,3 Liter pro Kopf berechnet wurde, aber schon in der 10jährigen Periode von 1872—81 im Deutschen Reich die ansehnliche Höhe von 87,6 Liter pro Kopf der Bewohner erreichte, und im Jahre 1896 108,5 auf den Kopf betrug, ist die Ursache vielfacher leiblicher und sittlicher Verkommenheit.

Der Zusammenhang zwischen der Trunksucht und der Zunahme von Selbstmord, Wahnsinn und Verbrechen tritt überall offen zu Tage. In den 5 Jahren von 1876—80 sind im preußischen Staate durchschnittlich alljährlich 4450 Selbstmorde vorgekommen, wovon nachweisbar 508 durch Trunksucht oder Säuferwahnsinn bedingt waren. In denselben Jahren sind den Irrenanstalten des preußischen Staats allein 690 Personen zugegangen, die an **delirium tremens** gelitten haben und zwar 650 Männer und 40 Weiber. Unter 4018 Irren, bei denen die Krankheitsursache ermittelt war, befanden sich 1088 oder 27 %, bei denen der Alkoholismus die Ursache der Geistesstörung gewesen (vgl. dazu Dr. Nasse, Wie können die deutschen Irrenärzte zur Beseitigung des Schadens, den der Alkohol-Mißbrauch in unserem Volke anrichtet, mitwirken? Vortrag in der Sitzung des Vereins der deutschen Irrenärzte zu Hamburg 1875). Und wenn angegeben wird (Bär a. a. O. S. 15), daß allein im preußischen Staate alljährlich 2016 Personen (1921 Männer und 95 Weiber) in den Irren- und allgemeinen Heilanstalten an Säuferwahnsinn behandelt werden, so stellen diese Zahlen noch nicht annähernd den Ausdruck der thatsächlichen Wahrheit dar, da viele dieser Kranken nicht in öffentlichen Anstalten behandelt werden, und bei vielen an Alkohol-Mißbrauch Verstorbenen die wahre Todesursache nicht angegeben wird. — Noch deutlicher, als auf dem Gebiete der Leibes- und Geisteskrankheiten, werden die verhängnisvollen Folgen der Trunksucht im sittlichen Leben sichtbar. Ein sehr großer Teil aller Verbrechen, insbesondere die schweren gegen das Leben des Nächsten, werden unter dem Einfluß der Trunkenheit verübt. Nach einer in 120 deutschen Anstalten gemachten Ermittelung hat sich ergeben, daß von 32 837 Gefangenen 13 706 oder 41,7 % unter der Einwirkung des Alkohols ihr Verbrechen begangen haben. Unter dem Einfluß des Alkohols war verübt worden der Mord in 46 %, der Totschlag in 63 %, Körperverletzung schwerer Art in 74 %, Widerstand gegen die Staatsgewalt in 76 %, Notzucht in 66 % und Verbrechen gegen die Sittlichkeit sogar in 77 % (Dr. Bär, Der Alkoholismus, seine Verbreitung und Wirkung auf den individuellen und sozialen Organismus. Berlin 1878 S. 348; von Oettingen, Die Moralstatistik in ihrer Bedeutung für eine Sozialethik 4. Aufl. 1882, § 55).

Daß solchen Erscheinungen gegenüber der Kampf der Enthaltsamkeitsvereine trotz ihrer anfangs mit Recht getadelten unevangelischen Kampfesweise (Abforderung von Gelübden) und vorkommenden Einseitigkeiten (Verwerfung alles und jedes Genusses von Spirituosen als Sünde) doch ein berechtigter und hochnötiger ist, wird kein Freund des Volkes leugnen können. Die Reaktion gegen das Branntweintrinken fing zuerst in Nord-Amerika an, wo 1813 zuerst in Boston ein Verein mit dem sog. Mäßigkeitsprinzip gegründet wurde. Im Jahre 1826 stellte eine neue Vereinigung in Boston den Grundsatz völliger Enthaltsamkeit auf. Im Jahre 1832 verbot der Kriegsminister allen Branntwein beim Militär und 1835 gingen 4000 Brennereien ein und 8000 Krämer und Wirte verzichteten freiwillig auf den Handel mit Branntwein. Die Zahl der Vereine wuchs in diesem Jahre dort auf 8000. Diese großen Erfolge begeisterten den Prinz Johann von Sachsen zu einem Aufruf gegen das Branntweintrinken und veranlaßten den preußischen König Friedr. Wilhelm III., über die Grundsätze, Mittel und Resultate der amerikanischen Vereine Erkundigung einziehen zu lassen und den von der Bostoner Gesellschaft als Agent herübergesandten Geistlichen Robert Baird im Herbst 1835 in seinen Bestrebungen zu unterstützen. Durch Anregung der Regierung entstanden in Preußen vielfach Vereine seit 1838. Hervorragend war die Wirksamkeit dieser Vereine in Prov. Preußen (Dr. Wald), in Berlin (Dr. Kranichfeld), in Schlesien (P. Vetter), in der Rhein-Provinz (P. Thümmel), in Hannover (P. Böttcher). Vorzüglich in Schlesien nahm die Enthaltsamkeitssache einen ganz besonderen Aufschwung. Im ganzen bestanden im Jahre 1845 in Deutschland 1072 Vereine mit 425 552 Mitgliedern mit dem unzweideutigen Grundsatz der Entsagung von Branntwein. Diejenigen Vereine, die sich nur zu dem Grundsatz der Mäßigung bekannten, sind entweder zerfallen, weil das Maß sich schwer bestimmen ließ oder haben mit der Zeit den Grundsatz der Ent-

haltsamkeit angenommen. (Vgl. Dr. W. Bode, Kurze Geschichte der Trunksitten und Mäßigkeitsbestrebungen in Deutschland. München 1896; Dr. Martius, Die Rettung der Trinker und die Bekämpfung der Trunksucht. Gotha 1892; G. F. Fuchs, Der Alkoholismus und seine Bekämpfung. Heilbronn 1883; Dr. Rindfleisch, Der Kampf wider den Branntwein.
5 Danzig 1879.

In der römisch-katholischen Kirche sind schon in den dreißiger und vierziger Jahren unseres Jahrhunderts begeisterte Enthaltsamkeitsredner aufgetreten, wie in Amerika der vom Papst mit dem Titel „Toleranzapostel" benannte Priester Charles Chiniqui, in Irland und England der berühmte Kapuzinerpater Theobald Mathew († 1856), in Deutsch-
10 land der Pfarrer Fietzek, der Franziskanerpater Brzogowski in Oberschlesien und der Kaplan Soltesz, vor allem aber der Osnabrücksche Pfarrkaplan Joh. Matthias Seling († 1860), der predigend in Norddeutschland herumzog und mehr als 80000 Männer, Frauen und Kinder für den Enthaltsamkeits-Verein gewann unter Ablegung des Gelübdes lebenslänglänglicher Enthaltung von Branntwein und Mäßigkeit in Bier und Wein. Da er aber
15 merkte, daß diese Gelübde meist schnell gebrochen wurden, griff er zu den katholischen Mitteln der Bußmissionen und Mäßigkeitsbruderschaften, welche dem kirchlichen Organismus eingegliedert wurden. Dadurch wurden zeitweilig große Erfolge erreicht, allein die Blütezeit dieser Bruderschaften ging schnell vorüber. Darnach wendete sich der unermüdliche Seling der Kinderwelt zu und gründete „Hoffnungsscharen", die die Pflanzschulen
20 der Mäßigkeitsbruderschaften bilden sollten. Aber auch diese Bildung hat in Deutschland kein langes Dasein gehabt. Dagegen ist die katholische Kirche noch lebhaft thätig für die Mäßigkeitsbewegung durch Beeinflussung der öffentlichen Meinung, verfällt aber dabei oft und leicht in die altgewohnte Unart, die Reformation und den Protestantismus als angebliche Ursachen der sittlichen Verkommenheit zu beschimpfen und das Andenken Luthers
25 als eines unmäßigen Trinkers zu verunglimpfen, wodurch leider oft das Zusammenarbeiten der beiden Konfessionen auf diesem sonst vielfach neutralen Gebiete unmöglich gemacht wird (vgl. Dr. Martius, Handbuch der deutschen Trinker, und Trunksuchtsfrage. Gotha 1889, S. 179; Dr. Bode, Kurze Geschichte der Trinksitten und Mäßigkeitsbestrebungen in Deutschland. München 1896, S. 54 ff.).
30 Die Stürme des Jahres 1848 haben die Enthaltsamkeitsvereine im evangelischen Deutschland fast alle verweht. Die übrig gebliebenen traten 1884 zu einem Centralverbande in Deutschland zusammen (Vorstand Pastor Dr. Rindfleisch; Organ: Centralblatt). Neben den spezifischen Enthaltsamkeitsvereinen ist die Enthaltsamkeitssache aber nun gerade seit 1848 in den verschiedenen Vereinen der innern Mission unter dem Vorgang und
35 der Beihilfe des „Central-Ausschusses für die i. M. der deutschen evangelischen Kirche" aufgenommen, durch welche die Kenntnis der schrecklichen Folgen der Trunksucht und der Notwendigkeit ihrer Bekämpfung durch Reden und Vorträge auf Kongressen und Versammlungen ebenso wie durch die Presse in die weitesten Kreise getragen, auch bis in die neueste Zeit die Verbesserung der betr. Gesetzgebung angestrebt, und die ersten Asyle zur
40 Besserung der Trinker gegründet worden sind. Für die rechte evangelische Art dieser Thätigkeit in der Enthaltsamkeitssache hat schon der bekannte National-Ökonom V. A. Huber, neben dem Vater der innern Mission Dr. Wichern, Thesen und Vorschläge veröffentlicht (vgl. Martius, Der Kampf gegen den Alkoholmißbrauch 1884, S. 249), die noch heute die Grundlinien der Arbeit der deutschen Vereine gegen den Mißbrauch geistiger Getränke
45 bilden (vgl. Fliegende Blätter aus dem rauhen Hause in fast allen ihren Jahrgängen von 1844 an; ebenso die Bausteine, Monatsblatt für i. M. Leipzig von 1868 an; Schäfer Monatsschrift für i. M. Gütersloh von 1857 an, sowie die andern Zeitschriften der innern Mission; Lehmann, Werke der Liebe, 2. Aufl. Leipzig 1883, S. 77 ff.; Schäfer, Leitfaden der inneren Mission, Hambg. 1887, S. 117; Martius, Die speziellen Aufgaben der inneren
50 Mission in dem neuerwachten Kampfe gegen die Trunksucht. Magdeburg 1884; Wurster, Die Lehre von der innern Mission, Berlin 1895 S. 323—333). In neuerer Zeit, vorzüglich nach den Kriegen der sechziger und siebziger Jahre erwachte nun überall der Drang zu erneuter, systematischer Kampfarbeit gegen die das Volksleben immer mehr vergiftende Trunksucht und gewann in neuen Unternehmungen und Vereinsbildungen seinen
55 Ausdruck, von denen wir nur die bedeutendsten noch in der Gegenwart Früchte bringenden erwähnen können (vgl. Martius, Der Kampf gegen den Alkoholmißbrauch 1884).

In Schweden war schon im Jahre 1865 ein Gesetz gegen den Branntwein erlassen worden, das sehr wohlthätig wirkte. Um aber die unverhältnismäßig große Zahl der Schankstätten zu vermindern, bildete sich 1865 in Gothenburg eine Aktiengesellschaft, welche
60 nach und nach alle Schankwirtschaften und Schnapsläden in ihren Besitz brachte, um die Zahl

derselben zu reduzieren. Die Schenken wurden von 72 auf 45, die Zahl der Schnapshandlungen von 52 auf 7 herabgesetzt. In den übrig gebliebenen Schenken wurden Wirte angestellt und besoldet, die nach vorgeschriebener Ordnung nur zu bestimmten Zeiten den Schnaps ausschließlich nur auf Rechnung der Gesellschaft verkauften, ohne an dem Verkauf einen Nutzen zu haben. Die heilsamen Folgen dieses sogenannten „Gothenburger Systems" zeigten sich bald in bedeutender Abnahme des Schnapskonsums und wirklicher Besserung der sittlichen Zustände. Das System wurde nach und nach in den meisten Städten von Schweden und Norwegen eingeführt, wodurch in diesen Ländern die Trunksucht mit allen ihren Folgen wesentlich beschränkt worden ist (vgl. Dr. Stark, Der Kampf wider die Trunksucht. Frankfurt a./M. 1885, S. 30 ff.; Dr. Bär, Die Trunksucht in Schweden und das Gothenburger System. Flieg. Bl. 1883, S. 285 ff.). Die Erfolge dieses Systems wurden noch vermehrt, vorzüglich in Norwegen, durch Einführung der von Amerika übernommenen Einrichtung der „Lokaloption" d. i. das Recht der Gemeinde durch Abstimmung der Wahlberechtigten darüber zu entscheiden, ob im Bezirke Schankkonzessionen erteilt werden sollen oder nicht. So ist in Norwegen seit 1830 der Alkoholverbrauch von 16 Litern auf 2³/₄ Liter per Kopf und Jahr vermindert (Martius, Die Rettung der Trinker rc. Gotha 1892, S. 39).

Eine eigentümliche Vereinsbildung ist aus der amerikanischen Temperenzbewegung und dem sogenannten Teetotalismus (der Ausdruck stammt von der stotternden Aussprache des Wortes total durch den englischen Steinsetzer Rich. Turner in einer Versammlung im September 1833) in England hervorgegangen, nämlich der Guttempler-Orden (Independent order of good templars) im Jahre 1851/52 im Staate New-York in Nord-Amerika, der freimaurerische Form und ein besonderes Ordens-Ritual hat, von seinen Gliedern das Gelübde der vollständigen Enthaltsamkeit von allen berauschenden Getränken als Genußmittel verlangt und auch „Kindertempel" aus Kindern von 6—16 Jahren sammelt, denen noch umfassendere Gelübde als den Erwachsenen abverlangt werden (vgl. Filskow, Der Guttempler-Orden. Flensburg 1888; Martius, Handbuch der deutschen Trinker- und Trunksuchtsfrage, Gotha 1891, S. 218—241; Geißler, Guttemplerorden oder blaues Kreuz? in Schäfers Monatsschrift für innere Mission 1893, S. 89 ff.). Der Orden kam 1868 nach England, 1877 nach Norwegen und Schweden, 1880 nach Dänemark, und von da 1883 nach Deutschland zunächst Schleswig-Holstein. 1891 ist eine Loge in Berlin und 1893 in der deutsch-redenden Schweiz errichtet worden. Der Orden zählte 1893 im ganzen 99 Großlogen, die über mehrere Erdteile sich verteilen. Die Zahl der erwachsenen Mitglieder betrug 1895: 410996, doch scheint schon ein Stillstand, wenn nicht ein Rückschritt in der Entwicklung des Ordens eingetreten zu sein, der vorzüglich auf den angelsächsischen Volkscharakter berechnet ist und für das deutsch-evangelische Bewußtsein, bei aller Anerkennung der idealen Begeisterung und der großartigen Erfolge des Ordens, immer etwas Fremdartiges behalten wird.

Während die Guttemplerlogen mehr auf das arbeitende Volk berechnet sind, hat neuerdings der englisch-amerikanische Teetotalismus auch unter den Gebildeten und Gelehrten in Deutschland und der Schweiz Anhänger gefunden, die sich zu einem „Alkoholgegnerbunde" oder „Verein zur Bekämpfung des Alkoholgenusses" zusammengeschlossen haben und gänzliches Aufgeben der bloßen Mäßigkeitsbestrebungen und Einlenken in die Wege des amerikanischen Teetotalismus verlangen (vgl. Internationale Monatsschrift zur Bekämpfung der Trunksitten, Verlag Tienken in Bremerhaven).

Während des Kongresses zur Hebung der Sittlichkeit im September 1877 in Genf wurde auf Veranlassung eines Vortrags von Pfarrer Rochat ein schweizerischer Mäßigkeitsverein gegründet mit dem allgemeinen Zwecke, den Mißbrauch geistiger Getränke in der Schweiz zu bekämpfen und mit der speziellen Aufgabe die Opfer des Alkohols aufzusuchen und zu retten. In Anlehnung an das „rote Kreuz", dessen Heimat Genf ebenfalls ist, wählte der Verein das „blaue Kreuz im weißen Felde" zum Abzeichen und nennt sich nun nach seiner Ausbreitung auch in andern Ländern „Mäßigkeitsverein des blauen Kreuzes". Die Zahl der Mitglieder betrug 1890 allein in der Schweiz 5348, in Frankreich 500, in Deutschland 650 Personen. Der Verein stellt sich vor allem die Aufgabe mit der Hilfe Gottes und seines Wortes an der Rettung der Opfer der Trunksucht und des Wirtshauslebens zu arbeiten. Um dieses Ziel zu erreichen, fordert er von seinen Mitgliedern und Anhängern gänzliche Enthaltsamkeit von allen berauschenden Getränken, Abendmahlmahlsgenuß und ärztliche Vorschrift vorbehalten (Mt 5, 39. 30; 1 Ko 9, 19. 30). Damit verurteilt er keineswegs den wirklich mäßigen Genuß der gegorenen Getränke bei denjenigen, die nicht zum Verein gehören; zur Rettung der Trinker dagegen

betrachtet er die völlige Enthaltsamkeit als eine Sache der Notwendigkeit. Der Verein steht sowohl in politischer als auch in kirchlicher Hinsicht auf neutralem Boden (vgl. Martius Handbuch ꝛc., S. 255—320; Derselbe, Was sagt das blaue Kreuz von sich selbst? Gotha 1885; Bovet, Heraus aus dem Wirthshaus! Basel 1892, S. 174; Gleiß, Guttempler-5 orden oder blaues Kreuz? Schäfers Monatsschrift für i. M. 1893, S. 137. Ferner die jährlichen „Kalender des blauen Kreuzes" seit 1883, Bern und Leipzig, worin die Arbeit des blauen Kreuzes als ein Zweig der inneren Mission geschildert wird).

In Deutschland wird die jetzige Mäßigkeitsbewegung zunächst vertreten durch den „deutschen Verein gegen den Mißbrauch geistiger Getränke", der 1883 in 10 Kassel gegründet worden ist und schon 1895 8250 Mitglieder in 35 Bezirksvereinen des nördlichen und mittleren Deutschlands zählte. Seine Thätigkeit ist mehr sachlich als persönlich und will dem Mißbrauch geistiger Getränke insbesondere dem des Branntweins mit allen zu Gebote stehenden Mitteln, und zwar ebensowohl in aufklärender und vorbeugender Weise, wie im Kampf gegen die bereits zu Tage getretenen Übel steuern. Der Verein 15 fordert von seinen Mitgliedern kein Gelübde, setzt aber voraus, daß jedes Mitglied der Mäßigkeit sich befleißige. Der Verein arbeitet nach dem Programm seines Geschäftsführers Dr. Bode auf dem internationalen Mäßigkeits-Kongreß in Basel im August 1895 1. für Verbreitung besserer Anschauungen über die geistigen Getränke und ihre Gefahren, durch wissenschaftliche und populäre Schriften und durch Versammlungen und Vorträge; 2. für 20 Einführung besserer Einrichtungen, durch Beeinflussung der Arbeitgeber, Anlegung von Volkskaffeehallen und Volkshäusern mit Volksunterhaltungs-Abenden zur Bekämpfung des Wirtshausbesuchs; 3. für den Erlaß besserer Gesetze und Verordnungen, als Schankstätten- und Trunksuchtsgesetz ꝛc. (über den Reichstags-Gesetzentwurf von 1895 vgl. Martius, Die Rettung der Trinker ꝛc., S. 103 ff.). Die höhere Besteuerung des Branntweins nach dem 25 Gesetz von 1887 hat den Konsum von Trinkbranntwein um ein Viertel vermindert, und durch den Einfluß maßgebender Beamten, die dem Vereine angehören, oder ihm nahe stehen, ist die Zahl der Schankstätten in Deutschland nicht unerheblich gefallen, sodaß in Preußen im Jahre 1879 auf 100 000 Köpfe noch 615 Schenken kamen, dagegen 1893 nur 535 (vgl. Martius, der Kampf gegen den Alkoholmißbrauch, 1884, S. 196 ff.; Bau-30 steine, Monatsblatt für i. M. 1895, S. 136 ff. und Monatliche Mitteilungen des „Vereins gegen den Mißbrauch geistiger Getränke" seit 1884).

In neuester Zeit hat sich auch in erfreulicher Weise, vorzüglich in Deutschland, die öffentliche Aufmerksamkeit und die Fürsorge der Vereine der Gründung von Trinkerheilanstalten zur Rettung solcher Trinker, die von ihren Familien aufgegeben und für die 35 Mäßigkeitsvereine unzugänglich sind, den sogenannten Trinkerasylen zugewendet, auch für Gebildete (vgl. Flieg. Bl. 1892, S. 476 und Bausteine 1892 S. 126), obgleich die Gesetzgebung bei uns die Arbeit dieser Anstalten bei weitem nicht so begünstigt, als in England und Amerika. Die freiwillige Liebesthätigkeit der innern Mission hat in der letzten Zeit namentlich in Preußen eine ganze Reihe von Trinkerasylen errichtet, von welchen das 40 erste 1851 in Lintorf bei Düsseldorf von Kandidat Dietrich gegründet und durch seine Leistungen weit bekannt geworden ist. Auch in den evangelischen Arbeiterkolonien hat man angefangen, dergleichen als Zweiganstalten anzufügen, und so waren 1895 in Deutschland 19 Asyle für Trinker und Trinkerinnen in Thätigkeit, während eine Anzahl anderer noch in Vorbereitung sich befinden (Dr. Bode, Kurze Geschichte der Trinksitten ꝛc., S. 125). 45 Über die Grundsätze bei Gründung und Leitung solcher Anstalten sind maßgebend die von P. Hirsch, dem verdienten Leiter des Lintorfer Instituts, in der 6. Generalversammlung des „Deutschen Vereins" in Danzig aufgestellten Thesen (vgl. Martius, Die Rettung der Trinker ꝛc., S. 87 ff.).

Die Enthaltsamkeits- und Mäßigkeitsbestrebungen der Gegenwart nehmen immer mehr 50 einen internationalen Charakter an. So groß auch die Meinungsverschiedenheiten über Mittel und Ziele im Kampfe gegen den Alkohol bei den verschiedenen Völkern noch sind, so geben doch die verschiedenen internationalen Kongresse gegen den Mißbrauch geistiger Getränke in Antwerpen 1885, Zürich 1887, Christiania 1890 und Basel 1895 den Beweis für die allgemeine Anerkennung der Wahrheit, die auf dem internationalen Kongreß 55 für Hygiene in London 1891 vom Vorsitzenden ausgesprochen wurde, daß die Mäßigkeitsbewegung von der größten Bedeutung für die Kulturentwicklung der Menschheit ist, und daß sich darin die Solidarität der christlich-humanen und wissenschaftlichen Bestrebungen der Gegenwart am schönsten offenbart. (**E. Schwarz** †) **E. Lehmann.**

Enthusiasmus s. Schwärmerei.

Enzinas, Franzisko und Jaime s. Spanien, reformatorische Bewegung.

Epao, Synode 6. bis 15. September 517. — Sirmond, conc. ant. Galliae I, 1629, p. 194ff. (602f.); Hardouin II 1045ff.; Mansi VIII 555ff.; Bruns, Can. apost. et concil. II, 1839, p. 166ff.; MG auct. VI, 2 ed. Peiper 1883, p. 165—175; MG concil. I (conc. aevi Merov.) rec. Maaßen 1893, p. 15ff.; Hefele, Conciliengesch. II, 2. Aufl. 1875, S. 680ff.; Binding, Geschichte des burgundisch-romanischen Königreichs, 1868, S. 226ff.; Jahn, Die Geschichte der Burgundionen II, 1874, S. 141ff.; Loening, Geschichte des deutschen Kirchenrechts I, 1878, S. 569ff.; Arnold, Caesarius 1894, S. 231ff.

Epao (Epaone) war, wie aus Nachrichten des 9. und 10. Jahrhunderts jetzt feststeht, ein Dorf südlich von Vienne, in der Nähe des heutigen Anneyron, zum Kirchengut von Vienne gehörig und im Königreich Burgund gelegen, wo 516 der Regierung des arianischen Königs Gundobad diejenige seines Sohnes Sigismund gefolgt war, der schon vorher das katholische Bekenntnis angenommen hatte. Avitus von Vienne bezeichnet in seinem Einladungsschreiben die „Parochie" E. (vgl. das Einladungsschreiben des Viventiolus von Lyon vom 10. April 517) wegen ihrer mittleren Lage als günstig für eine Zusammenkunft, zu der dann auch Bischöfe aus allen Teilen des Reiches, im ganzen 24 (der 25. sandte einen Presbyter als seinen Vertreter), von der Durance im Süden bis Langres im Norden, von Nevers im Westen bis Vindonissa (Aargau) im Osten, erschienen; mehrere von ihnen gehörten den Metropolitansprengeln der beiden genannten Bischöfe nicht an, sondern zum Bezirke des gotischen Arles. Auch Laien werden zugegen gewesen sein, nachdem Viventiolus ihre Gegenwart für statthaft erklärte (vgl. Hefele I, 25f. 18); es sollte ihnen freistehen, begründete Anklagen gegen etwaigen schlechten Lebenswandel der Geistlichen zu erheben (can. 24). Die 40 Kanones, welche die Synode aufstellte, wollen im Zusammenhange mit Kanones der Synoden von Agde 506 und Orleans 511 betrachtet sein (vgl. Epao can. 2. 3. 6. 10. 11. 15 mit Agde can. 1. 43. 38. 27. 32. 40, auch E. 38 mit A. 19, und ferner E. 18. 30 mit O. 23. 18, auch E. 23 mit O. 11). Was jene für das westgotische bezw. fränkische Reich bedeuteten, sollte diese Synode für das burgundische Reich sein, mit dessen baldigem Untergange freilich zugleich die Geltung ihrer Beschlüsse in Frage gestellt wurde. Doch sind mehrere derselben (can. 22. 17. 6—8. 4. 9f. 18. 29f. 34f.) in eine spätere (die spanische) Sammlung der Kanones von Agde hinübergenommen, wo sie den can. 50—63 (innerhalb der eingeschobenen can. 48—70), zum Teil unter abweichender Fassung (Pseudoagath. can. 50. 59. 61—63, auch 52f.), entsprechen, und also längere Zeit noch wirksam gewesen. Der Geist des Avitus spricht aus den Beschlüssen, unter denen diejenigen über die Unveräußerlichkeit des Kirchengutes (can. 7f. 12. 14. 17.f.) eine Hauptstelle einnehmen (über Klostersklaven vgl. can. 8; Sklavenschutz im Anschluß an das weltliche Recht in can. 34. 39). Ein stärkeres Zurückdrängen der Häretiker (Arianer) als es unter dem der Kirche im ganzen wohlgesinnten Regiment des vorigen Königs hatte stattfinden können, wird angestrebt. Ihre Kirchengebäude werden als ungeeignet für den katholischen Gebrauch erklärt (can. 33) und den Klerikern bei Strafe verboten, mit ihnen Tischgemeinschaft zu pflegen, wie den Laien die Tischgemeinschaft mit den Juden (15). Erkrankten Häretikern (16) und sogar den vom katholischen Glauben Abgefallenen (29) soll der Übertritt erleichtert werden. Überhaupt wird für die Gewährung der Rückkehr zur Kirche der weiteste Standpunkt eingenommen (36, vgl. 23. 28; 31 einfache Verweisung auf can. 22f. von Ancyra!). Über den Zutritt zum Klerus vgl. 2. 3. 37; Presbyter und Diakonen waren verheiratet (37). Die bischöfliche Aufsicht (5f. 11) umfaßte auch das Klosterwesen (10. 19, vgl. 9. 22. 38); eine spezielle gottesdienstliche Funktion des Bischofs can. 35. Der strafferen Geltendmachung der bischöflichen Leitung entspricht die Handhabung der metropolitanen Obergewalt (can. 1. 12. 27); Bischofskollegium can. 40. Die Zahl der verbotenen Verwandtschaftsgrade zur Eheschließung wird im Einklang mit älteren Rechtsbestimmungen vermehrt (can. 30), wahrscheinlich schon im Hinblick auf den Fall des Oberfiskals Stephanus, der die Schwester seiner verstorbenen Frau geheiratet hatte. Das führte zu Maßregelungen der Bischöfe durch den König (vgl. die kurze Vita des Bischofs Apollinaris von Valence AS Okt. III 1770, p. 59), denen gegenüber sich diese (11 der zu E. versammelten) auf der (I.) Synode von Lyon (vor 523; Sirmond p. 202—204; Bruns S. 172ff.) für solidarisch erklärten. **Edgar Hennecke.**

Eparchie. — W. C. L. Ziegler, Versuch einer u. pragmat. Gesch. d. kirchlichen Verfassungsformen in den ersten 6 Jahrh., Leipzig 1798; Hinschius, KR 2, 1 und auch 1, 538. 576.

Eparchie (*ἐπαρχία*) bedeutet eigentlich die politische Provinz im **römischen** Reich. Sie besteht aus einzelnen Ortschaften und bildet ihrerseits eine **Unterabteilung** der Diöcese (*διοίκησις*). Für die Bildung der **kirchlichen** Organisation sind diese **Einteilungen** entscheidend geworden, indem die kirchlichen Vorsteher der einzelnen Ortschaften Bischöfe, die der Eparchien in der Hauptstadt derselben (*μητρόπολις*) Metropoliten, die der Diöcese Exarchen, zum Teil auch Patriarchen wurden; ein Sprachgebrauch, der schon deutlich aus dem Konzil von Nicäa 325 erhellt, wo es z. B. im **can.** 4 **heißt**: *τὸ δὲ κῦρος τῶν γινομένων δίδοσθαι καθ' ἑκάστην ἐπαρχίαν τῷ μητροπολίτῃ* **(1, dist. LXIV: Potestas sane vel confirmatio pertinebit per singulas provincias ad metropolitanum episcopum)**. Daher erklärt auch Macarius von Ancyra (bei Suicer, **Thesaurus ecclesiasticus s. h. v. I. 1159**): *ἐπαρχία λέγεται ἡ ἑκάστης μητροπόλεως ἐνορία*. Dieser Sprachgebrauch hat sich in der späteren griechischen und russischen Kirche dahin geändert, daß Eparchie den bischöflichen Sprengel bezeichnet.

(H. F. Jacobson †) Hinschius.

Epha s. Maße und Gewichte.

Ephesus, Synoden s. die A. Nestorius, Eutyches und Synoden.

Ephod. — Vgl. die bibl. Realwörterbücher und Archäologien; ferner: **Gramberg**, Krit. Geschichte der Religionsideen, I, 1829, S. 448 f.; **Vatke**, Religion des AT, 1835, S. 269 f.; **Gesenius**, Thesaurus linguae hebr. I, 1835, S. 135; **Kuenen**, De goodsdienst van Israël, I, 1869, S. 102; Volksreligion u. Weltreligion, 1883, S. 82, Anm. 3; **Nowack**, Der Prophet Hosea, 1880, S. 45 f.; **Dillmann**, Exodus u. Levitikus, 1880, S. 299 f (3. A. von Ryssel, 1897, S. 332 ff); **Stade**, Geschichte des Volkes Israel I, 1881, S 466. 471; **Bertheau**, Das Buch der Richter u. Ruth, 2. A. 1883, S. 162 ff.; **Wellhausen**, Proll. z. Gesch. Israels, 1883, S. 131 (4. A. S. 127); **König**, Hauptprobleme der israelit. Religionsgesch. 1884 S. 59 ff.; **Baudissin**, Gesch. des alttest. Priestertums, 1889, S. 205 ff.; **Budde**, Richter und Samuel, 1890, S. 115 f.; **Smend**, Alttest. Religionsgesch. 1893, S. 41 f. 57. 130 ff.; **Dillmann**, Alttest. Theologie, 1895, S. 136. 153; **Schultz**, Alttest. Theol. 5. A. 1896, S. 101; **Sellin**, Beitrr. z. israelit. u. jüd. Religionsgesch. II, 1897, S. 119; **de Lagarde**, Uebersicht über die im Aramäischen, Arab. u. Hebr. übliche Bildung der Nomina. AGG 1889, S. 178; Mitt. 4, S. 17. 146; GgN 1890 S. 15 f.

Das Ephod, אֵפֹד oder אֵפוֹד bei den LXX im Pentateuch (Ex 25, 7; 28, 4 ff. 29, 5; 35, 9. 27; 39, 2 ff. Le 8, 7 -- lauter Stellen der Priesterschrift A) *ἐπωμίς*, im Richterbuche (8, 27; 17, 5; 18, 14 ff.) *ἐφώδ*, im 1. Samuelbuch (2, 18. 28; 14, 3. 36; 22, 18; 23, 6. 9; 30, 7) *ἐφούδ*, 2 Sa 6, 14 (1 Chr 15, 27) *στολή*, ist eine heilige Gerätschaft, die vom Priester gebraucht ward, um Gottesentscheide zu erlangen. In der biblischen Erzählung kommt der Gebrauch des Ephod 1 Sa 23, 7 ff. 30, 7 ff. u. 14, 18 f. 36 ff. vor. An jenen Stellen wird erzählt, wie David, an dieser (wo in Vers 18 mit LXX zu lesen sein wird: „„„Komm mit dem Ephod her“, denn er trug das Ephod vor Israel“ und in V. 36: „Er sprach aber zum Priester: „Komm mit dem Ephod her““ anstatt: „Aber der Priester sagte: „Wir wollen hierher vor Gott treten““), wie Saul dem Priester geboten hat, mit dem Ephod heranzutreten, damit Jahwe befragt würde. Beidemale ist vorher (dort 23, 9, hier 14, 3) berichtet worden, daß sich ein Priester mit dem Ephod im Gefolge befunden habe. In der Erzählung 1 Sa 14 erscheinen als Zubehör des Ephod die Urim und Tummim, wenn, wie kaum zu bezweifeln, die Lesung der LXX richtig ist, wonach es in V. 41 heißt: „„„Jahwe, du Gott Israels, weshalb antwortest du deinem Knechte heute nicht? Wenn diese Schuld bei mir oder meinem Sohn Jonatan ist, so laß Urim kommen, ist sie aber bei deinem Volke Israel, so laß Tummim kommen!“ Es waren dies offenbar zwei heilige Lose, die im Ephod oder in einem an ihm befindlichen Behältnis steckten und von denen eins wohl durch die blind hineingreifende Hand des Priesters herausgezogen oder auch herausgeschüttelt ward. Näher läßt sich das Verfahren nicht ermitteln. Insonderheit bleibt es dunkel, in welchem Falle die göttliche Antwort als ausgeblieben galt (1 Sa 14, 47; 28, 6). Aus diesen beiden Erzählungen geht hervor, daß die Befragung Gottes durch Urim und Tummim, oder was dasselbe ist, mittels des Ephods, in der Zeit Samuels, Sauls und Davids gebe und genge war, und ferner namentlich aus 1 Sa 14, 3. 18, daß der oberste Priester zu diesem Zwecke das Ephod von Amtswegen bei sich zu führen pflegte: er „trug“ das Ephod, 1 Sa 2, 28; 14, 3. 18. Daß auch die Befragungen Gottes, von denen 1 Sa 10, 19 ff.; 2 Sa 2, 1; 5, 19. 23 erzählt wird, mittels des Ephod geschehen sind, ist wahrscheinlich.

Welche Gestalt das Ephod gehabt habe, geht aus diesen Erzählungen nicht hervor. Sie zeigen nur, daß es zum Tragen durch den Priester eingerichtet war. Das Ephod,

welches Ebjatar aus Nob mit zu David gebracht hatte, ist wohl sicher dasselbe, wohinter nach 1 Sa 21, 10 das Schwert Goliats in einen Mantel gehüllt gehangen hatte. Vermutlich befand sich im Heiligtum an der Wand ein großer Nagel oder Haken, woran das Ephod zu hängen pflegte, wenn der Priester es nicht trug, und an denselben war hinter das Ephod das Schwert Goliats als eine Art Weihgeschenk aufgehängt worden. Aus dieser Stelle zu schließen, das Ephod sei eine frei stehende Bildsäule, ein Jahwebild, gewesen, ist unrichtig.

Außer dem Ephod, welches der oberste Priester trug, gab es noch ein zum Unterschiede davon als „leinenes Ephod“, אֵפוֹד בַּד, bezeichnetes, welches die übrigen Priester „trugen“, vgl. 1 Sa 22, 18. Samuel trug als Diener des Heiligtums ebenfalls ein solches, 1 Sa 2, 18, und auch David, als er die Bundeslade auf den Zion brachte, 2 Sa 6, 14 (1 Chr 15, 27). Der Unterschied zwischen diesem Ephod und dem andern, wozu die Urim und Tummim gehörten, muß wesentlich darin bestanden haben, daß dieses nicht aus Leinen, sondern aus kostbarerem Stoffe verfertigt war. Im Übrigen muß es ihm geglichen haben, sonst wäre die Bezeichnung des Unterschiedes durch „leinen“ unzutreffend gewesen. Das leinene Ephod ward nach 1 Sa 2, 18; 2 Sa 6, 14 umgegürtet. Es war kein eigentliches Kleidungsstück, wenn auch etwas ähnliches, denn sonst würde man wohl die Priester nicht als Männer, die es trugen, sondern als mit ihm bekleidete bezeichnet haben. Ein Ephod von einer Beschaffenheit, wie sie dem in den besprochenen Stellen erwähnten Ephod etwa zugekommen sein muß, beschreibt nun A im Pentateuch als Teil des hohenpriesterlichen Ornates (die Stellen s. o. S. 402, 31). Bei solchem Sachverhalt ist es aber unberechtigt zu sagen, das Ephod in A sei etwas ganz anderes als das Ephod der altisraelitischen Geschichte und A wisse entweder nicht mehr, wie dieses beschaffen gewesen, oder setze absichtlich ein neu erfundenes Ephod an die Stelle des geschichtlichen, das seinen religiösen Begriffen widersprochen habe. Wir haben vielmehr die Beschreibung des Ephod im Pentateuch zu benützen, um zu einer deutlicheren Vorstellung von seiner Gestalt zu gelangen als die geschichtlichen Bücher sie ermöglichen. Ganz deutlich ist aber auch diese Beschreibung nicht.

Das Ephod war nach Ex 28 aus Gold (d. h. Goldfäden), blauem und rotem Purpur, Karmesin und gezwirntem Byssus künstlich gewoben. Angelegt ward es mittels zweier Schulterstücke, כְּתֵפוֹת, die an seinen beiden Enden angebracht waren, und einer angewobenen Binde, חֵשֶׁב. Die Schulterstücke (aus denen das Ephod nicht bestand, sondern die es hatte) waren wohl über die Schulter hin und unter den Armen zurücklaufende, vielleicht auf dem Rücken sich kreuzende Bänder, die das Ephod zu tragen hatten, während die Binde, חֵשֶׁב אֲפֻדָּתוֹ, um den Leib herum ging, um es in seiner Lage festzuhalten. Das Ephod bedeckte, wie es scheint, nur die Brust, nicht auch den Rücken, weil sonst statt der angewobenen „Binde der Anlegung des Ephod“ bloß Bändchen oder Spangen, um es hinten zu schließen, hätten angebracht zu werden brauchen. Diese Binde bildete wohl zugleich den untern Randabschluß des Ephod, an welches sie, jedoch wohl durch ein anderes Muster sich abhebend (vgl. V. 28) angewoben war (V. 8). Das Ephod hatte die Lostasche, חֹשֶׁן (ein ganz undurchsichtiges Wort) zu tragen, worin sich die Urim und Tummim befanden. Diese spannenbreite und spannenlange Tasche aus demselben Stoff wie das Ephod sollte nach V. 28 fest auf dem Ephod aufliegen. Es waren an ihren 4 Ecken (V. 23 und 26) goldene Ringe angebracht — die untern auf der Hinterseite, also versteckt —. In die beiden obern wurden goldene Schnurketten eingeschlungen, die von goldenen ziemlich oben an den Schulterstücken befestigten Rosetten ausgingen, die untern aber wurden mit blauen Schnüren an zwei andere, unten auf der Vorderfläche das Ephod über der Binde angebrachte Goldringe festgeknüpft. Wenn es von diesen letztgenannten Ringen auch heißt (V. 27), daß sie an den Schulterstücken und daß sie bei der Vereinigung des Ephod (d. h. wo es mit den Schulterstücken zusammengenäht war) angebracht werden sollten, so führt das zu der Vorstellung, daß die Schulterbänder nicht bloß oben an den Ecken des Ephod befestigt waren, sondern bis an die Binde herunter liefen an den Seiten eine Einfassung bildend wie diese unten. Die Lostasche war vorn besetzt mit 3 Reihen von je 4 Edelsteinen, worauf die Namen der 12 Stämme eingeschnitten waren. Dieselben Namen standen zu je 6 auf zwei Schohamsteinen, die auf der Höhe der Schulterstücke angebracht waren. Getragen ward das Ephod, welches ein Ausrüstungsstück, aber kein eigentliches Kleidungsstück war, über einem Oberrock, מְעִיל, aus blauem Purpur, Ex 28, 31 ff. vgl. Le 8, 7 (1 Sam 2, 19).

Inwieweit das Ephod in der Zeit Samuels diesem Ephod der Priestertora gleich gewesen sei, steht dahin, aber in der Hauptsache ähnlich muß man es sich so lange denken, als ausreichende Gründe zu anderer Ansicht fehlen. Die Ansicht Sellins, wonach אפוד

zuerst die Bezeichnung einer Hülle oder eines Traggurtes der Urim und Tummim, eines Pfeilorakels, später dann die des ganzen „Orakelinstrumentes" gewesen sei, ist allzukühn. Das leinene Ephod wird ebenfalls eine durch Gurt und zwei über die Schultern laufende Tragbänder befestigte Bedeckung der Brust gewesen sein. Daß es ebenfalls über einem
5 מעיל getragen worden ist, dürfte aus 1 Sa 2, 18f. zu entnehmen sein.

Von vielen wird die Ansicht vertreten, daß das Ephod im Richter- und im Samuelbuche ein Gottesbild gewesen sei. Sie gründet sich vor allem auf Ri 8, 24ff. Da wird erzählt, daß Gideon, als er nach seinem Siege über die Midianiter die erbeuteten goldenen Ringe, 1700 Sekel Goldes, als Preis erbeten und erhalten hatte, das zur Anfertigung
10 eines Ephod verwandt und dieses in Ophra aufgestellt (וַיַּצֵּג) habe, und der Verfasser unseres Richterbuches setzt zu der alten Erzählung hinzu, daß Israel hinter diesem Ephod her gehurt habe, und daß es dem Gideon und seinem Hause zum Fallstrick geworden sei. Hier soll die Masse des Goldes, das Aufstellen des Ephod und das Huren dahinterher beweisen, daß es ein Bild gewesen sein müße. Dann soll auch in Ri 17 u. 18, sowie in
15 der schon besprochenen Stelle 1 Sa 21, 10 das Ephod als ein Bild erscheinen, ferner die in der Erzählung Ri 17 u. 18 und außerdem auch Ho 3, 4 vorkommende Verbindung „Ephod und Theraphim" ebenfalls dafür ins Gewicht fallen und schließlich auch noch der Umstand, daß 1 Sa 14; 23; 30 nur von einem Herbeibringen, nicht vom Anziehen des Ephod gesprochen wird. Das alles kann aber nicht beweisen, daß irgendwo im AT unter dem
20 Ephod ein Bild zu verstehn sei. Daß das Ephod kein Gewand war, worein man sich kleidete, und darum doch kein Bild hat zu sein brauchen, haben wir schon gesehen, ebenso auch, daß dies nicht nötig war, damit ein Schwert dahinter hängen könnte. Teraphim war allerdings (vgl. 1 Sa 19, 13. 16) ein Bild, wenn auch kein eigentliches Gottesbild, aber daraus darf man doch nicht schließen, daß das durch „und" damit verbundene Ephod
25 auch ein Bild gewesen sein müsse. Es war wie der Theraphim ein Einrichtungsstück gewisser Heiligtümer und diente, wie bisweilen auch jener (Ez 21, 26; Sach 10, 2), zur Erlangung von Orakeln, das ist, soweit wir wissen, alles was die beiden gemein haben. Auch sonst ist aus dem, was Ri 17 u. 18 über das Heiligtum des Micha zu lesen steht, mit nichten zu ersehen, daß das Ephod dort ein Bild gewesen. Mag die Nennung von Ephod
30 und Theraphim neben Schnitzbild und Gußbild durch die Zusammenarbeitung zweier Gestalten der Erzählung herbeigeführt sein, so ist doch nicht daran zu denken, daß mit Ephod und Teraphim in der einen dieselben Gegenstände gemeint seien wie mit Schnitz- und Gußbild in der andern. Vielmehr denken sich die beiden Erzähler die Einrichtung des Heiligtums des Micha eben verschieden. Wenn es 18, 20 heißt, der Priester habe Ephod und Teraphim
35 genommen und inmitten der Leute gehend den weiten Zug mitgemacht, so spricht das gewiß mehr dafür, daß das Ephod ein Ding war, das er umhängen hatte, als daß er zwei Bilder geschleppt hätte. Das Ephod des Gideon endlich, Ri 8, 27f., wird ebenfalls durch nichts als ein Bild erwiesen. Daß es 1700 Sekel (d. i. etwa 25 Kilogramm) schwer gewesen sei, wird nicht gesagt, sondern nur, daß Gideon soviel Gold als Beuteanteil erhalten
40 und dazu verwandt habe ein Ephod zu stiften (mehr besagt das עָשׂה לְ nicht). Wir wissen so wenig, wie viel die Arbeit daran gekostet hat, und was außer dem Ephod selbst mit jenem Golde bezahlt worden ist, etwa die Anstellung eines Priesters und dessen Priesterkleider, vielleicht die Ausstattung des ganzen Kultus: daß die Annahme, das Ephod habe einen halben oder auch nur einen viertel Centner gewogen, nicht berechtigt ist. Das Zeit-
45 wort הִצִּיג ferner bezeichnet nicht mehr als „wohin thun" und wird Ri 6, 37 vom Hinlegen eines Vließes auf den Boden gebraucht. Endlich das „Huren hinter dem Ephod her" bezeichnet keineswegs ein Götzendiensttreiben, das nur mit einem Gottesbilde hätte geschehen können, sondern hat viel allgemeineren Sinn. So wird Le 20, 6 vom Huren hinter den Totenbeschwörern und Wahrsagern gesprochen und Nu 15, 39 vom Huren hinter
50 den eigenen Augen her.

Sind demnach die Gründe, womit hat bewiesen werden sollen, daß das Ephod Gideons und das des Micha Gottesbilder gewesen seien, nicht stichhaltig, so giebt es auf der anderen Seite noch gewichtige Gründe dagegen. Aus Ri 18, 20; 1 Sa 2, 28; 14, 3. 18 (22, 18) folgt doch wohl, daß das Ephod des alten Israel ein Ding war, welches nicht bloß unter
55 Umständen einmal getragen werden konnte, sondern vom Priester getragen zu werden pflegte. Könnte man sich nun auch den Priester, wenn er im Dienst war, mit einem kleinen Jahvebilde ausgerüstet denken, so ist doch sehr unwahrscheinlich, daß er eine solche Bildsäule zu führen (denn so wird man נֹשֵׂא in 1 Sa 14, 3. 18 treffend übersetzen) gehabt hätte, wie man sich das Ephod vorstellen müßte, wenn aus dem „hinter dem Ephod",
60 1 Sa 21, 10 wirklich folgte, daß das Ephod ein Standbild gewesen wäre. Also kann es

kein solches gewesen sein. Noch weniger kann Gideon ein 25 Kilo schweres Ephod angefertigt haben, auch wenn es sollte ein Bild gewesen sein, denn welcher Priester hätte das tragen mögen: eben deshalb aber erscheint der Schluß, daß es wegen der Menge des verwandten Goldes ein Bild gewesen sein müsse, was Gideon gemacht hat, nun vollends als hinfällig. Man wende nicht ein, daß das Ephod Gideons nicht zum Tragen bestimmt gewesen zu sein brauche, wenn auch andere getragen wurden: denn es ist kein einziges Ephod im AT nachzuweisen, das nicht getragen worden wäre. Weiter ist zu bemerken, daß das Ephod nirgends in Aufzählungen der verschiedenen Arten von Bildern neben dem Steinbild, Schnitzbild, Gußbild erscheint (Ri 17 kommt wegen der Quellenverhältnisse nicht in Betracht), und daß nirgends die Anfertigung eines Ephod verboten wird. Wie soll sich ferner das Ephod als Gottesbild von jenen andern so wesentlich unterschieden haben, wie sein eigentümliches Auftreten in der Geschichte es voraussetzt. Gewöhnlich sucht man das Charakteristische des Ephod darin, daß es mit Gold überzogen gewesen sei. Aber diese Ansicht stützt sich eigentlich nur auf eine ganz unsichere Etymologie (s. u.). Und wie riesig müßte das Gottesbild des Gideon gewesen sein, wenn die 25 Kilogramm Goldes bloß einen Überzug darüber bildeten! Und Jes 40, 19, wo von der Vergoldung eines Bildes gehandelt wird, heißt dasselbe פסל und nicht אפוד. Goldene und silberne Gottesbilder, die gewiß meistens nur mit Edelmetall überzogen gewesen sind, werden אלהי זהב und אלהי כסף genannt, vgl. Ex 20, 23; 32, 31, nirgends eine Spur davon, daß sie Ephode geheißen hätten. Wie überaus unwahrscheinlich ist es auch, daß die Vergoldung eines Gottesbildes ihm eine so wesentlich andere Bedeutung sollte verschafft haben, daß es ihr die Bezeichnung mit dem ganz eigentümlichen Namen „Ephod“ verdankte. Unwahrscheinlich genug ist es ferner, daß das Wort Ephod zugleich das Gottesbild und ein Stück des Priesterornates bezeichnet habe. Man behauptet freilich, in alter Zeit sei dieses stets als אפוד בד „leinenes Ephod“ von jenem unterschieden worden. Smend und Nowack lassen das Gottesbild im Gegensatz dazu אפוד זהב (כסף) heißen und führen diesen im AT gar nicht vorkommenden Ausdruck sogar in ihren Registern auf! In Wirklichkeit kann „leinenes Ephod“ nur im Gegensatz gegen ein solches stehn, welches hauptsächlich gerade im Stoff von ihm verschieden aber nicht etwas ganz anderes war. Das andere „Ephod“ kann also kein Bild gewesen sein, wenn das leinene Ephod etwas war, das der Priester sich umgürtete. Aufstellungen wie die, daß Ephod allerdings zuerst ein Priesterkleidungsstück gewesen, daß man damit jedoch auch das Gottesbild bekleidet, diese Bekleidnng aber später durch Vergoldung ersetzt und dann das vergoldete Bild selbst Ephod genannt habe (Smend, Nowack), sind ganz unwahrscheinlich. Denn wie konnte die Bekleidung mit einem Gewandstück durch Vergoldung ersetzt werden, da doch eine nackte Gestalt aus Holz unvergoldet nicht nackter ist als vergoldet, und daß ein mit dem Ephod bekleidetes Gottesbild selbst Ephod genannt worden wäre, ist auch schwer zu glauben. Für die Ansicht von Duhm (Das Buch Jesaja übers. u. erklärt, Göttingen 1892, S. 200), wonach das Ephod die Maske des Gottes gewesen sein soll, worein sich der Priester gehüllt habe, wenn er von dem Gotte ein Orakel holen sollte und dem Orakelsuchenden gegenüber die Gottheit vertrat, giebt es im AT nicht den geringsten Anhaltspunkt, und sie ist auch sonst ganz unwahrscheinlich. Daß man unter Umständen einem Gottesbilde ein Ephod umgehängt haben könne, ist allerdings nicht abzustreiten, denn daß bei semitischen (vgl. Wellhausen, Skizzen und Vorarbeiten, III, 1887, S. 99, 101) wie bei nicht semitischen Völkern Gottesbilder, ja selbst heilige Steine und Bäume mit Kleidern, Waffen u. dgl. behängt worden sind, ist bekannt. So mögen denn auch Bilderdienst treibende Israeliten gelegentlich einem Bilde ein Ephod umgehängt haben. Wenn Jes 30, 22 [einer Stelle, die übrigens, wenn wir sie mit Cheyne und Duhm für sehr spät (Duhm: 2. Jahrh.!) zu halten hätten, gar wenig beweisen würde] gesagt wird, Israel werde einst den צִפּוּי seiner versilberten Schnitzbilder und die אֲפֻדָּה seines vergoldeten Gußbildes wegwerfen wie etwas Unflätiges, so ist schwer zu sagen, was da mit אפדה, das sonst nur bei A vorkommt und die Anlegung des Ephod bedeutet, anders gemeint sein könnte als Bekleidung des Bildes mit einem ephodartigen Umhang. Daß der Gold- und Silberblechüberzug gemeint sei, ist eine sehr zweifelhafte Erklärung, da der doch schwerlich als etwas von so selbstständiger Bedeutung gegenüber dem Götzenbilde selbst galt, daß von seiner Verunreinigung und Wegschleuderung so wie hier hätte gesprochen werden können.

Die etymologische Bedeutung von אפוד ist zweifelhaft. Meist wird angenommen, daß אפד „überziehen“ bedeute und daher אפוד „Überzug, Gewand“ und „überzogenes Gottesbild“. Es fehlt jedoch an jeder Art von Beweis hierfür. Lagarde behauptet mit unzweifelhaftem Rechte, daß das im AT vorkommende Zeitwort אפד, das nur vom Anlegen

des Ephod gebraucht wird, ein Denominativum von אפוד sei. Er leitet dies Wort ab von وفد „sich feierlich, sich als Unterhändler einem Großen nahen", sodaß es zunächst das „feierliche, priesterliche Nahen zu Gott" und dann in verkürztem Ausdruck „Gewand des Nahens zu Gott" bedeute. Er beruft sich für diese Erklärung auf das syrische, eine ähnliche Bedeutung besitzende und in der Pesch. zur Wiedergabe von אפוד verwandte פְּדָתָא als ein Wort, das nicht aramaisiertes אפוד sein kann, wohl aber eine selbstständige Bildung aus derselben Wurzel ופד. Wenn diese Erklärung richtig ist, giebt sie einen weiteren Grund ab gegen die Deutung von אפוד als Gottesbild. **Wilhelm Lotz.**

Ephräm der Syrer, gest. 373. — 1. Quellen: Einzelne Erwähnungen bei Chrysostomus, Theodoret (h. e. 2, 30; 4, 29); Hieronymus (de vir. ill. 115); ausführlicher bei Sozomenus 3, 16; (Pseudo-) Amphilochius (de Basilio Magno et Ephraemo Syro); (Pseudo-) Gregor von Nyssa (Paris III, 695; auch in Bd I der griechischen Werke E.s). Eine (legendenhafte) syr. Biographie in BO I, 26—55 (daraus in Uhlemanns syrischer Grammatik[1. 2]), vollständiger in opp. syr. III, p. XXIII—XLIII, und bei Lamy (s. u.), daraus bei Bedjan, Acta mart. et sanct. 3, 621—665 (siehe auch S. 665—679). Das Schlußkapitel auch in der historia Lausiaca c. 101 (syr. bei Bedjan 7, 61 ff.); einiges aus dieser Rezension schon von Bickel in ZdmG 27, 600—604 mitgeteilt.

2. Werke. Lateinisch benützte einzelnes von E. schon Florus Diaconus im IX. Jahrh., im Druck erschien manches schon in der Inkunabelzeit in Rom (um 1475), Florenz 1481, Brixen 1490 (Hain 6597—6602, Grässe), Venedig 1502, das meiste von dem Camaldulenser Ambrosius für Cosmo Medici übersetzt; anderes Petro Franc. Zino interprete (Dilingae 1562. 8°) oder per Jacobum Menchusium Belstanum (ebenda 1563). Erste umfassendere Ausgabe von Gerhard Vossius (Opera quotquot in insignioribus Italiae bibliothecis reperiri potuerunt, Romae 1589—96 in 3 Teilen, Fol., wiederholt in Köln 1603. 16 [75 neuer Titel], Antw. 1609. 19. Nach 28 Oxforder Hdss. von Ed. Thwaites bearbeitet: Opera graece e codd. mss. Bodleijanis (Oxon. 1709) Hauptausgabe, aber völlig ungenügend, namentlich was die lateinische Übersetzung des syrischen Teils betrifft, Rom 1734—46 (fol.: Opera omnia quae extant graece syriace latine in sex tomos distributa . . . e bibliotheca Vaticana). Die drei griechischen Bände, deren erster sehr reichhaltige Prolegomena enthält, bearbeitete Josef Simonius Assemani (s. Bd II 145, 7 ff.), den dritten syrischen Stefan Evodius Assemani (147, 10), der Jesuit Petrus Mobarek (Benedictus) die beiden ersten. (Antiquarische Preise 114. 138. 150. 180. 200. 250 Mk.). Der lat. Teil wiederholt: Venedig 1755. 56. Seither ist vieles, aber nur vereinzeltes hinzugekommen. | S[i] E[i] Syri . . . opera selecta ed. J. Overbeck (Oxonii 1865 p. 1—156. 339—355—362). | Carmina Nisibena additis Prolegomenis . . primus edidit, vertit, explicavit Dr. G. Bickell (Lipsiae 1866) | Hymni et Sermones quos . . . descripsit, edidit, Latinitate donavit . . . Thomas Josephus Lamy (Mechliniae 1882 bis 1886 3 Bde 4°). | Histoire complète de Joseph. Poème en douze livres. Nouvelle édition, revue, corrigée, enrichie (Paris-Leipzig 1891; erste unvollständige Ausgabe 1887 und bei Lamy III) | J. R. Harris, fragments of the Commentary of Ephrem Syrus upon the Diatessaron (London 1895). | Homilie über das Pilgerleben . . . herausg. u. übers. von A. Haffner SWA 1896, 21 SS. — In die MSG scheint nichts von E. aufgenommen, MSL bietet nur in Bd 73 Sp. 281—294 Vita S. Abrahae und Sp. 651—660 Vita S. Mariae meretricis, je interprete anonymo. Eine wissenschaftliche Gesamtausgabe fehlt.

3. Uebersetzungen: Ins Griechische wurden Werke E.s schon zu seinen Lebzeiten übersetzt (Soz. 3, 16); besonders wichtig sind aber die armenischen Texte (Venedig 1856 4 Bde 8°), weil sie Arbeiten erhalten haben, die syrisch noch nicht wieder gefunden sind, z. B. den Kommentar zum Diatessaron, zu den paulinischen Briefen (lat. Venedig 1893). Vieles auch arabisch, beispielsweise ZdmG 51, 457—459, äthiopisch, koptisch. In lebenden Sprachen einzelnes französisch, italienisch, russisch seit 1643 oft, englisch von Morris 1847, H. Burgess, Barnes (fourth book of Maccabees, Cambr. 1896); deutsch: Zwo Sermon oder Predig Sanct Johannis Damasceni und B. Johannis Effrem . . . was die Mutterkirch vom Junfferlichen Standt gehalten hat . . . durch Gerhartten Lorich von Hadamar (Meyntz 1545). Neunzehn Reden von J. Schweiger (ebenda 1565). Homilie über die Juden von Aug. Hahn (Illgens hist.-theol. Abhh. 3, 1824); Ausgewählte Schriften von P. Pius Zingerle, 6 Bde, Innsbruck 1830. 31. 31. 33. 34. 37; die Einzeltitel, überhaupt weitere Titel s. bei Nestle, litteratura syriaca, S. 42—44); in der (älteren) Kemptener Ausgabe der KVB 1850, Bd 38, I, Die Reden gegen die Ketzer (die früheren Teile von Waitzmann nur nach dem unbrauchbaren lat. Text); in der (Thalhoferschen) Bibliothek der KVB 1870. 73. 76 3 Bände von Zingerle; die Gedichte gegen Julian von Bickell, ZkTh 2, 335—356; Passionspredigten und Brief an die Bergbrüder von C. Kayser (ZkWL 1883, 527—540; 1884, 251—266); über das Pilgerleben, von Haffner (s. o.); Hymnen aus dem Zweiströmeland von Macke (Mainz 1882).

4. Bearbeitungen: Michael Hoyerus, Vita Ephraemi. Duac. 1640. 12°; AS Febr. I 1658; Wilh. Ernst Tentzel, de Ephraemo Syro (Arnstadii 1685, wiederholt in Exercitationes selectae. Lips. et Francof. 1692 p. 273—298; wohl auch in Miscellanea ecclesiastica 1708);

de Ephraemo et Joanne Damasceno Syris praeside Jo. Christoph. Colero . . . resp. Jo. Georgius Heinesius (Vitemb. 1714. 4°).; J. Fr. Gaab, Züge zu einer pragmatischen Biographie von E. dem Syrer (Paulus, Memorabilien 2, 136 ff.; vgl. ebenda 1, 65 ff.); E. Rödiger in Ersch u. Gruber 35. 1841. 335—338; J. Alsleben, Das Leben des h. E. des Syrers als Einleitung zu einer deutschen und syrischen Ausgabe der Werke E.s übersetzt und mit erläuternden Anmerkungen versehen. Nebst einer Abhandlung; „Untersuchungen über die Chronologie E.s" und einem Anhang „Die Werke E.s". Berlin 1853. 8°; Bickell, consp. lit. syr.; Wright, Syriac Literature; Zingerle in Wetzer-Welte; Bardenhewer, Patrologie 364/66; R. Duval, histoire d'Edesse p. 150—161.

1. Leben. In eigentümlichem Gegensatz zu den Lobsprüchen, welche dem hl. E. von Sozomenus und Hieronymus an bis auf die neueste Zeit erteilt werden, steht die thatsächliche Vernachlässigung seiner Werke. Bis heute giebt es noch keine kritische Ausgabe derselben und noch keine wissenschaftliche Monographie über ihn. Das erstere erklärt sich zum Teil daraus, daß ein Herausgeber der Werke E.s Syrisch und Armenisch, Arabisch und Koptisch, Äthiopisch und Griechisch gleichermaßen beherrschen sollte; aber selbst seine Chronologie ist noch nicht einmal festgestellt. Bis auf die neueste Zeit wird eine Lobrede auf den am 1. Januar 379 gestorbenen Basilius ihm zugeschrieben (2, 416, 11), daher sein Tod auf 379 und später angesetzt; und doch giebt die sonst zuverlässige Edessenische Chronik ganz bestimmt den 9. Chasiran 684 (Juni 373) als seinen Todestag an (s. die Bearbeitung von Hallier S. 100; auch Wrights Catalogue of Syr. mss. p. 947; Nilles, Kalendarium giebt im Register 378, im Text I, 84: 373). Nach Hieronymus starb er „unter Valens". Nicht einmal seinen Namen schreibt und spricht man richtig; in seltsamer Verquickung der hebräischen und syrischen Aussprache schreibt man nach dem Vorgang der Lateiner meist Ephraem (Ephräm), die Griechen Ἐφραῗμος; syrisch heißt er Afrēm ܐܦܪܝܡ, mit noch genauerer Transskription Afrēim. Geboren ist er nach der syr. Biographie unter Konstantin, in Nisibis (ἐκ Νισίβεως ἢ τῶν τῇδε χωρίων, Sozomenus). Sein Vater soll Heide, Priester eines Götzen Abnil (אבניל; andere Lesart אביזל Abizal) gewesen sein, den Jovinian zerstörte, seine Mutter aus Amid. In seiner Jugend hätten ihm Zweifel an der göttlichen Vorsehung zu schaffen gemacht, von denen er durch ein merkwürdiges Erlebnis geheilt wurde. (Aus dem Gefängnis, in das er unschuldig gekommen war, entkam er mit anderen Unschuldigen, nachdem ihm ein Jugendstreich aufs Herz gefallen war, während die Schuldigen ihren Lohn finden). Für das Christentum wird er durch den Bischof Jakob von Nisibis gewonnen, den er 325 nach Nicäa begleitet haben soll. Seine Taufe wird in sein 18. (andere Lesart 28.) Lebensjahr verlegt; aber nach einzelnen Angaben seiner Werke scheinen schon seine Eltern Christen gewesen zu sein. Als Nisibis an die Perser überging (363), habe er die Stadt verlassen, eine Zeit lang in Amid („im Gebiet Garamäa") gelebt, dann Edessa zu seinem Wohnort erwählt. Um Basilius kennen zu lernen zieht er aus, kommt aber nach Ägypten, wo er mit Bisoes zusammentrifft, 8 Jahre mit den Mönchen lebt und ägyptische Predigten hält (Bedjan 3, 642, 1). Am Epiphanientag, an welchem das Gedächtnis des Mar Mama gefeiert wurde, kommt er zu Basilius. Nur die Diakonenwürde nimmt er an, und entzieht sich jeder andern, als Basilius nach 4 Jahren Theophilus und Thomas nach Edessa schickt, um ihn zum Bischof zu weihen. Aus seiner Einsiedelei tritt er zum Schluß seines Lebens noch einmal in die Öffentlichkeit, indem er bei einer Hungersnot von den ihm zur Verfügung gestellten Mitteln 300 Totenbahren beschafft; einen Monat später wird er selbst, seiner Bestimmung gemäß, auf dem Fremdenkirchhof in aller Einfachheit beigesetzt. Heute zeigt man sein Grab in dem armenischen Kloster Dar Serkis im Westen von Edessa (Sachau, Reisen in Syrien S. 202). Mit dem h. Basilius, dessen Tod er (nach der Biographie) noch beklagt (s. o.), wird er gemeinsam angerufen (Bedjan 664, 14); schon das Gregor von Nyssa zugeschriebene Encomium sagt, daß Ephraim nur die nicht kennen, die auch von Basilius nichts wissen. Im römischen Martyrologium ist sein Tag der 1. Februar, bei Griechen und Syrern der 28. Januar; außerdem wird er gefeiert mit Isaak am 19. Februar; am ersten Sonntag der Fasten (Quadragesima), bei den Armeniern feria III dom. V. post exaltat. s. crucis, bei den Chaldäern feria VI dom. VI p. Epiph., bei den Kopten sein Todestag 14 Epipi (Juli); s. Nilles, Kalendarium².

2. Werke. Von E.s zahlreichen Werken — nach Sozomenus schrieb er 3 Millionen (300 Myriaden) ἔπη d. h. Stichen (s. J. R. Harris, Origin of the Ferrar Group) —, von denen Photius durch Hörensagen mehr als 100 Predigten, durch eigene Lektüre ein halbes Hundert kannte, sind wichtig

a) Die exegetischen, wegen des ihnen zu Grunde liegenden Textes. Denn für die Evangelien legte E. noch das Diatessaron Tatians zu Grund (s. vor allem Moesinger, Evangelii concordantis expositio, facta a S. Ephraemo [Ven. 1876], Harris [o. S. 406,39]; und vgl. Zahn, ThLBl 1896, 1. 2; J. H. Hill, a dissertation on the Gospel Commentary of S. Ephraem the Syrian with a scriptural Index to his works. Edinburgh 1896). Die Nachricht, daß die syrische Urschrift wiedergefunden sei (GgN 1891. 4. 153) hat sich nicht bestätigt. Daß E. für die AG wesentlich die sogenannte „westliche" Rezension gebrauchte, während die gewöhnliche syrische Uebersetzung mit der herkömmlichen stimmt, hat Harris (four lectures on the western text 1894, 23ff.) ins Licht gesetzt und Corssen gegen Blaß betont (GgA 1896. 6. 429). Unter den Paulinen las und kommentierte E. noch den apokryphen dritten Korintherbrief; im 14. Jahrhundert scheint sein Kommentar noch syrisch vorhanden gewesen zu sein (s. Zahn, Kanon II, 595; P. Vetter, Der apokryphe dritte Korintherbrief Wien (Tübingen) 1894. 4°; Ephraemi Syri Commentarii in Epistolas D. Pauli nunc primum ex armen. in lat. sermonem a Patribus Mekitharistis translati. Venet. 1893. gr. 8° 275 pag.). Die Apokalypse kennt E., wie es aber mit der Echtheit der nur griechisch erhaltenen Schriften steht, ist unentschieden (s. John Gwynn, the Apocalypse of St. John, in a Syriac Version. Dublin 1894 4°, p. CII. CIII und Bousset-Meyer S. 21. 23. 24. 25.

Litteratur zu den exegetischen Schriften E.s: Spohn, de ratione textus biblici in Ephr. Syri comm. obvii ejusque usu critico, Lips. 1786, 4°; dess. Collatio vers. syr., quam Peschito vocant, cum fragmentis in comm. Ephr. obviis. Spec. 1, Lips. 1785, 4° (Jesaia). Wahls Magazin, 2. u. 3. Lief.; C. A. Lengerke, commentatio de Ephr. Syro S. S. interprete [Pars 1], qua simul versionis syriacae quam Peschito vocant lectiones variae ex E[i] commentariis collectae exhibentur, Halis. Sax 1828, 4°, 62 pp.; ders., de E[i] Syri arte hermeneutica liber, Regim. 1831, 4°; D. Gerson, Die Commentarien des E. Syrus im Verhältnis zur jüdischen Exegese (Breslau 1868, 4 Abhandlungen in Frankels Monatsschrift). Ephraemi Syri scholia in oracula Jesaiae syriace et latine [4° Lorentz, Katal. 78, 585]; Ant. Pohlmann, sancti E[i] Syri commentariorum in s. scr. textus in codd. vat. et in edit. rom. impressus. Comm. critica, 2 Teile, Brunsbergae 1863. 64; Ueber E. zu Joel, s. Merx, Joel S. 143; Lamy, L'exégèse en l'orient au IV[e] siècle ou les Commentaires de St. Ephrem III. Revue biblique 1893. 4. 465—486; ders., Les Commentaires de Saint Ephraem sur le prophète Zacharie, ebenda 1897, 3. 4; F. H. Woods, an examination of the New Testament quotations of Ephrem Syrus. Studia biblica et ecclesiastica III, Oxf. 1891. Vgl. auch Lagardes Ausgabe der Constitutiones p. VII, wo schon auf die Wichtigkeit von E.s Evangelien- und Episteltext hingewiesen ist.

b) Die dogmatischen Werke E.s sind weniger wegen seiner eigenen Beiträge zur Glaubenslehre wichtig — in Harnacks Dogmengeschichte (2. A.) wird E. nur gelegentlich (II, 46. 169) erwähnt — als wegen der authentischen Nachrichten, die sie zur Kirchen- und Ketzergeschichte seiner Zeit enthalten. Nicht weniger als 9 Ketzereien sind nach seiner Biographie zu seiner Zeit in Edessa vertreten gewesen, die er alle bekämpft hat (Bedjan 3, 650,12; 651,16). Vor allem trat er dem dreiköpfigen Ungeheuer Marcion, Mani, Barbesanes entgegen. Zu dem was Keßler (Mani, I. Bd, Berlin 1889, S. 262—302) dem E. über den Manichäismus entnommen hat, ist die Anzeige von Nöldeke (ZdmG 43, 535ff.) und besonders von Rahlfs (GgA 1889, 23) zu vergleichen. Über die Bekämpfung des Bardesanes s. 2, 401—403. Von seinen eigenen Anschauungen sind vielleicht besonders die eschatologischen bemerkenswert; außer einer Dissertation von A. Haase St. Ephraem Syri theologiae quantum ex libris poeticis cognosci potest explicatur 1869, 42 SS.) ist nur Vereinzeltes bearbeitet.

Uhlemann, Ephräms Ansicht von der Schöpfung ZhTh 1833; Ephräms des Syrers Ansicht von dem Paradiese und dem Fall des ersten Menschen, ebenda 1832; Aug. Hahn, Ephräm der Syrer über die Willensfreiheit des Menschen, nebst den Theorien derjenigen Kirchenlehrer, welche hier besondere Berücksichtigung verdienen; ein Versuch (in: Illgen, Hist.-theol. Abhh. Zweite Denkschrift, Leipzig 1819; vgl. Bengels Archiv 7, 732—735); J. N. (d. i. N[itius] nicht N[illes], wie es Litt. syr. p. 44 aufgelöst ist), Dogmatische Stellen aus unedierten Reden und Hymnen des hl. Ephrem (ZkTh 6, 578—580); Lamy, studies in oriental Patrology. St. Ephrem (Dublin Review 1885, July, 20—44). — Ueber die kirchengeschichtlich wichtigen Gedichte gegen Julian s. o.

c) Am gefeiertsten ist E. als Dichter und paränetischer Schriftsteller; die Alten feierten ihn als Kitharöde oder Leier des Geistes (כנרא); auch „Prophet der Syrer" wird er genannt. Als Anlaß seines dichterischen Auftretens geben sie den verderblichen Einfluß an, den der griechisch gebildete Sohn des Bardesanes, Harmonius, durch seine Gedichte auf die Edessener gehabt habe. So habe er sich entschlossen, ihn mit seinen eigenen Waffen zu

bekämpfen (Sozomenus: *Καίπερ Ἑλληνικῆς παιδείας ἄμοιρος* habe er ihn nachgeahmt und seither singen die Syrer nach der Weise des Harmonius die Lieder E.s). Ähnlich Theodoret (*παιδείας οὐ γεγευμένος Ἑλληνικῆς*). Noch jetzt werden viele seiner Dichtungen im täglichen Gottesdienst gebraucht (s. MacLean, East-Syrian Daily Offices p. 99. 101 105. 167). Unserem Geschmack sagt die breite antithesenreiche Art nicht sehr zu; die Kunst wird vielfach Künstelei; eine große Anzahl der Gedichte sind akrostichisch; zwei Hauptformen sind zu unterscheiden ܡܐܡܪܐ mīmrē eigentlich sermones, rhythmische Homilien und ܡܕܪܫܐ madrāšē (eigentlich Untersuchungen, dann ähnlich wie das jüdische „Drasch") metrische Traktate; sein beliebtestes Metrum ist das von 7 Silben.

Litteratur. C. Ferry, St. Ephrem poète. Thèse présentée à la faculté de Montpellier, Nimes 1877, 8°; R. Duval, Notes sur la poésie syriaque JA 1897, 10. 57—73; P. Zingerle, Ueber sechssilbige Verse bei Ephräm dem Syrer ZdmG 2, 66—73; H. Grimme, der Strophenbau in den Gedichten Ephräms des Syrers, mit einem Anhang über den Zusammenhang zwischen syrischer und byzantinischer Hymnenform, Freiburg (Schweiz) 1893, 4° (Bd II der Collectanea Friburgensia).

Wie Grimme für die Erkenntnis der byzantinischen Hymnenform, so verwertet Bickell E.s Poesie zu Rückschlüssen auf die hebräische; mit den jüdischen Pijutim vergleicht sie nach Form und Inhalt Salig Cassel in der Zschrl. Interessen des Judentums 3, 1846, S. 192/196. Vgl noch die oben genannten Schriften von Zingerle (bes. Bd 3 die heilige Muse der Syrer), Haffner u. s. w.

Über E. als Prediger s. Christlieb in PRE[2] 18, 481; H. Hering, Die Lehre von der Predigt. Erste Hälfte, Geschichte der Predigt (Berlin 1897).

Eine eigentliche Schule, wie etwa die antiochenische, ist von E. nicht ausgegangen; allerdings werden eine ganze Anzahl syrischer Männer, die sich zum Teil nachher als Schriftsteller hervorthaten, als seine Schüler aufgeführt, in seinem (angeblichen) Testament und bei Sozomenus; bei letzterem Abbas, Zenobius, Abraham, Maras, Symeon, *ἐφ' οἷς μέγα αὐχοῦσιν οἱ Σύρων παῖδες καὶ ὅσοι τὴν παρ' αὐτοῖς παιδείαν ἠκρίβωσαν*. Wegen ihrer Beredtsamkeit ebenso gefeiert seien Paulonas und *Ἀρανάδ* (? s. Wright, Syr. Lit. p. 38 n. 4), nur daß diese von den gesunden Dogmen abirrten. Vom Meister selbst rühmt er, daß er wohl alle Schriftsteller übertroffen und die Gesamtkirche ziere. Während die Geistesprodukte der Griechen bei der Übersetzung ins Syrische oder in eine andere Sprache ihren Reiz meist verlieren, fehle den Werken E.s, die noch zu seinen Lebzeiten übersetzt wurden, selbst in der Übersetzung wenig ihrer ursprünglichen Kraft (*ἀρετή*); *ἀλλὰ καὶ Ἕλλην ἀναγινωσκόμενος ἐπ' ἴσης τῷ Σύρος εἶναι θαυμάζεται*. Ähnliches rühmt Hieronymus von der einen Arbeit über den hl. Geist, die er von E. griechisch gelesen hat. Eine Aufzählung seiner Schriften im einzelnen kann hier nicht gegeben werden; bei manchen bleibt zu untersuchen, wiefern sie ihm mit Recht zugeschrieben werden; eine Monographie über E. ist Bedürfnis. (E. Rödiger †) Eb. Nestle.

Ephraim s. Israel.

Epigraphik s. Inschriften, christliche.

Epiklese. — Litteratur: Sie ist meist katholisch, da mit der E. die Frage nach der Konsekration aufs engste verbunden ist: Hoppe, Die Epiklesis der griech. und orient. Liturgien und der röm. Konsekrationskanon, Schaffhausen 1864 (brauchbar); Franz, Der euchar. Konsekrationsmoment, Würzburg 1875 (Diss.); ders., Die euchar. Wandlung und die Epiklese, Würzburg 1880; Probst, Sakramente und Sakramentalien in den ersten drei Jahrhunderten, Tübingen 1872; ders., Liturgie d. vierten Jahrhunderts u. deren Reform, Münster i. W. 1893; ders., Die abendländ. Messe vom fünften bis zum achten Jahrh., Münster i. W. 1896; Wetzer und Welte, Kirchenlexikon [2]4, 686—696; Kraus, Real-Encykl. der christl. Altert. I (1882), 425 ff.; Watterich, Der Konsekrationsmoment im hl. Abendmahl und seine Geschichte, Heidelberg 1896 (altkath.) — Protest.: Petr. Zorn, dissertatio historico-theologica de *ἐπικλήσει*, Rostock 1705; Höfling, Das Sakrament der Taufe I, Erlangen 1846 (S. 470 ff.); Anrich, Das antike Mysterienwesen in seinem Einfluß auf das Christentum, Göttingen 1894.

1. Unter *ἐπίκλησις*, lateinisch invocatio, versteht man im engeren Sinne das liturgische Gebet, durch welches in der alten Kirche, und jetzt noch in den morgenländischen, die Sakramentselemente (Wasser und Öl, Brot und Wein) konsekriert werden, und zwar ein Gebet, in dem Gott um Herabsendung des heiligen Geistes auf die Elemente angefleht

wird. Denn „**nulla potest esse plena benedictio nisi per infusionem spiritus sancti**“, sagt Ambrosius (MSL 16, 755), damit die herrschende Anschauung seiner Zeit aussprechend. Die E. hat die magisch wirkende Kraft, den hl. Geist herabzuholen, damit er sich mit den Elementen verbindet und dadurch in den Sakramentsempfängern wirksam wird, daher denn in der E. meist auch eine Bitte um Heiligung u. s. w. der Empfänger enthalten ist. Ihre Stellung in der Abendmahlsliturgie ist nach dem großen Dankgebet und den Einsetzungsworten; sie beginnt meist mit einer sogen. Anamnese, geht dann in die sogen. Anaphora über, um endlich in der Anrufung um den hl. Geist zu gipfeln. Typisch dafür ist die Abendmahls-E. in den apost. Konstitutionen VIII, 12, 17 ed. Ueltzen 212. Sie lautet: „. . . *καὶ καταπέμψῃς τὸ ἅγιόν σου πνεῦμα ἐπὶ τὴν θυσίαν ταύτην, τὸν μάρτυρα τῶν παθημάτων τοῦ κυρίου Ἰησοῦ, ὅπως ἀποφήνῃ τὸν ἄρτον τοῦτον σῶμα τοῦ Χριστοῦ σου καὶ τὸ ποτήριον τοῦτο αἷμα τοῦ Χριστοῦ σου· ἵνα οἱ μεταλαβόντες αὐτοῦ βεβαιωθῶσι πρὸς εὐσέβειαν, ἀφέσεως ἁμαρτημάτων τύχωσι, τοῦ διαβόλου καὶ τῆς πλάνης αὐτοῦ ῥυσθῶσι, πνεύματος ἁγίου πληρωθῶσιν, ἄξιοι τοῦ Χριστοῦ σου γένωνται, ζωῆς αἰωνίου τύχωσι, σοῦ καταλλαγέντος αὐτοῖς, δέσποτα παντοκράτορ*“. — Die E. ist natürlich mit den Weihegebeten der sogen. Sakramentalien (Salz, Öl, Weihwasser u. s. w.) verwandt, wird aber von ihnen bestimmt unterschieden. — Wir beschränken uns im folgenden darauf, die Entwicklung der E. in der alten Kirche zu verfolgen.

2. Der älteste Zeuge für die E. als Konsekrationsgebet für das Taufwasser ist Tertullian. Die betr. Stelle, de baptism. 4, giebt uns vortrefflichen Aufschluß über die Vorstellungen, die sich mit der E. verbanden. „**Omnes aquae de pristina originis praerogativa sacramentum sanctificationis consequuntur invocato deo. Supervenit enim statim spiritus de caelis et aquis superest sanctificans eas de semetipso, et ita sanctificatae vim sanctificandi combibunt.**“ Dabei wird der hl. Geist ganz substantiell gedacht: „**subiecta quaeque materia eius quae desuper imminet qualitatem rapiat necesse est, maxime corporalis spiritalem et penetrare et insidere facilem per substantiae suae subtilitatem**“ und: „**spiritus in aquis corporaliter diluitur.**“ Daß die E. bei der Taufe im 3. u. 4. Jahrhundert im Morgen- wie im Abendland durchgängig im Gebrauch war, unterliegt keinem Zweifel. Als Zeugen für das Morgenland seien genannt: Basilius d. Gr. de spiritu 15, 35 MSG 32, 132; Gregor von Nyssa orat. cat. magna 33 und orat. in diem lum. MSG 45, 84 u. 46, 581; Cyrill von Jerusalem cat. 3, 3 MSG 33, 429; Cyrill von Alexandrien in Joan. 3, 5; Const. Apost. vgl. oben; Theophilus von Alexandrien bei Hieronymus ep. 98, 13 MSL 22, 801. — Für das Abendland kann zwar nächst Tertullian nicht Cyprian angeführt werden — er spricht nur von einem „**mundari et sanctificari**“ des Taufwassers (ep. 70, 1 CSEL III, 2, 767. 14), wobei er freilich höchst wahrscheinlich an die E. denkt, — wohl aber das Konzil von Karthago von 256 („**Aqua prece sanctificata**“). So deutlich wie möglich spricht sich Optatus von Mileve aus, wenn er von Christus sagt: „**Hic est piscis, qui in baptismate per invocationem fontalibus undis inseritur**“ III, 2 CSEL 26, 69. 7; vgl. VI, 3 a. a. O. 148. 14, 149. 2), und Ambrosius bezeugt, daß die Herabkunft des hl. Geistes, durch priesterliche Gebete erfleht, das Wasser weiht (de spir. sanct. I, 7. 88 MSL 16, 754 f.). Paulinus von Nola sagt in einem für ein Baptisterium bestimmten Gedicht: „**Concipit unda Deum**“ etc. (Le Blant, inscript. chrét. de la Gaule II, 390), und Hieronymus kann sich keine wahre Taufe ohne Herabkunft des hl. Geistes denken (Dial. contra Lucifer. 6 u. 7 MSL 23, 161 und 163). Auch Augustin bezeugt deutlich diesen liturgischen Gebrauch, wenn er de bapt. V, 20. 28 MSL 43, 190 fragt: „**Quomodo exaudit [deus] homicidam deprecantem vel super aquam Baptismi, vel super oleum, vel super Eucharistiam**“ etc.? Allein gerade Augustin hat dazu geholfen — zugleich mit Ambrosius (vgl. unten) —, daß sich die allgemeine Anschauung von der Konsekrationskraft der E. erschütterte und die Einsetzungsworte an ihre Stelle traten. Auf seine Autorität hat man sich gestützt. Seine Worte hat man dahin gedeutet. Augustin sah sich nämlich im Kampf mit den Donatisten genötigt, die weihende Kraft von der offenbar von den Priestern damals noch sehr frei gestalteten E. auf eine festliegende, möglichst autoritative Formel zu verlegen, und das war die auf den Einsetzungsworten der Taufe beruhende Taufformel. Damit hat Augustin für die Frage nach der Konsekration einen Gesichtspunkt eröffnet, der zwar nur im Abendland zur Geltung gekommen, der aber, namentlich für die Konsekration beim Abendmahl, schließlich von durchschlagender Bedeutung geworden ist (Über die voraugustin. Anschauung vgl. z. B. CSEL III, 2. 815. 26 ff.). Die hauptsächlichsten Be-

weisstellen für diese Wendung können bei der Wichtigkeit der Sache nicht unangeführt bleiben. Sie finden sich hauptsächlich in der gegen die Donatisten gerichteten Schrift **de bapt.** (um 400 verfaßt) und zwar kommen neben l. III, 10, 15 (MSL 43, 144: "Non est aqua" etc.) folgende in Betracht: l. VI, 25. 47 (MSL 43, 214) wendet sich Augustin gegen den Einwand der Donatisten, daß ein nicht ganz rechtgläubiges Weihegebet nicht 5 konsekrierende Kraft haben könne, mit den Worten: „**certa illa evangelica verba, sine quibus non potest Baptismus consecrari, tantum valent, ut per illa sic evacuentur quaecunque in prece vitiosa contra regulam fidei dicuntur, quemadmodum daemonium Christi nomine excluditur**". Weiter unten wiederholt er denselben Gedanken noch schärfer: „**Deus adest evangelicis verbis suis, sine quibus** 10 **Baptismus Christi consecrari non potest; et ipse sanctificat Sacramentum suum**" . . . . . „**Caeterum quis nesciat non esse Baptismum Christi, si verba evangelica quibus Symbolum constat illic defuerint? Sed facilius inveniuntur haeretici qui omnino non baptizent, quam qui non illis verbis baptizent. Ideoque dicimus non omnem baptismum . . ., sed Baptismum Christi, id est,** 15 **verbis evangelicis consecratum, ubique eundem esse**". Noch deutlicher wird seine Rede c. 36. 70: „**Plane si non est baptismus Patris et Filii et Spiritus sancti nomine consecratus, haereticorum deputetur . . .; si autem hoc in eo nomen agnoscimus, melius verba evangelica ab haereticorum errore distinguimus**" (MSL 43, 220). Das unter den verba evangelica nur die Einsetzungsworte in Ge- 20 stalt der Taufformel, nicht ihre Rezitation in der E. selbst gemeint sein können, geht daraus hervor, daß alle uns bekannten Formulare für die Weihe des Taufwassers in der E. die Einsetzungsworte gar nicht haben, so z. B. das sogen. Missale Gothicum (MSL 72, 274; Mabillon 247 f.). Wohl aber war keine Taufe ohne die Taufformel denkbar. Augustin meint also, daß diese die Taufe „konsekriere" d. h. zum vollen, giltigen, kräftigen 25 Sakrament mache, nicht die freien Worte des priesterlichen Gebets der E., und das deshalb, weil sie die verba evangelica enthält. Und noch ein anderer Gedankengang Augustins diente dazu, das Ansehen der E. zu untergraben: es war seine Anschauung von der Wirksamkeit der Sakramente überhaupt. Darüber hat er sich in der berühmten Stelle tract. in Joan. evangel. 80, 3 (MSL 35, 1840) am deutlichsten ausgesprochen. Er 30 handelt dort aus Anlaß von Jo 15, 3 von der Taufe: „**Quare non ait [Christus], mundi estis propter Baptismum quo loti estis, sed ait, propter verbum quod locutus sum vobis; nisi quia et in aqua verbum mundat? detrahe verbum, et quid est aqua nisi aqua? Accedit verbum ad elementum, et fit Sacramentum, etiam ipsum tanquam visibile verbum . . . . Unde ista tanta virtus** 35 **aquae, ut corpus tangat et cor abluat, nisi faciente verbo: non quia dicitur, sed quia creditur?**" Es citiert dann Rö 10, 8—10 und benutzt diese Stelle in der Weise: **Hoc est verbum fidei quod praedicamus: quo sine dubio ut mundare possit, consecratur et Baptismus.** Die ganze Erörterung schließt er mit den Worten: „**Totum hoc,** nämlich die **mundatio, fit per verbum, de quo Dominus ait: Jam vos** 40 **mundi estis propter verbum quod locutus sum vobis**". Unter dem verbum sind hier keineswegs die Einsetzungsworte zu verstehen, wie man später annahm und heute noch gemeinhin thut, sondern ganz allgemein das Evangelium, die Verkündigung christlichen Glaubens, mit der die Tauffeier in ihrer Liturgie verbunden ist und an die der Empfänger glauben muß. Die spätere Zeit beachtete diese Ausführungen und verband damit ihre 45 magische Sakramentsauffassung in der Weise, daß das „verbum" von den Einsetzungsworten gedeutet wurde. Das von Augustin ausgestreute Saatkorn ging alsbald auf. So heißt es z. B. in der pseudo- und sicher nachambrosianischen Schrift de sacramentis (darüber A. Abendmahl II Bd I, 61, 32 ff.) II, 5. 14: „**Venit sacerdos, precem dicit ad fontem, invocat Patris nomen, praesentiam Filii et Spiritus sancti: utitur** 50 **verbis coelestibus. Coelestia verba quae? Christi sunt, quod baptizemus in nomine Patris et Filii et Spirirus sancti. Si ergo ad hominum sermonem, ad invocationem sancti [sc. spiritus] aderat praesentia Trinitatis, quanto magis ibi adest, ubi sermo operatur aeternus?**" (MSL 16, 446; vgl. II, 4. 10 ebenda 445). Hier zeigt sich die alte Auffassung von der Konsekrationskraft der E. mit der Augustins 55 verbunden, aber deutlich sieht man, wohin die Wagschale sich neigt. Höchst wahrscheinlich geht es auch auf diesen Augustinischen Einfluß zurück, daß in dem sogen. sacramentar. Gelasianum die Taufepiklese auch die Einsetzungsworte enthält (Muratori I, 568 ff.; Daniel, Cod. lit. I, 179; wiederholt in dem sacramentar. von Bobbio MSL 72, 501). Dieses Formular ist, mit einigen Änderungen, auch heute noch in der römischen Kirche bei der Wasserweihe 60

für die Taufe in Gebrauch. So lange die Taufe an bestimmte Zeiten geknüpft war, also
die Konsekration des Taufwassers der Taufhandlung selbst unmittelbar vorausging, beide
Zeremonien also zuletzt eine Handlung bildeten, genügte es auf die Taufformel als eigentlich
konsekrierend zu verweisen. Als aber die Taufe nicht mehr zeitlich gebunden war und
5 beide Zeremonien auseinanderfielen, mußten notwendigerweise, sollte der Augustinische
Gedanke zu seinem Rechte kommen, in die Konsekrationsformel des Taufwassers irgendwie
die Einsetzungsworte aufgenommen werden. Die entsprechende Formel der griechischen Kirche
kennt die Einsetzungsworte nicht, sie begnügt sich konsequenterweise mit der E. (vgl. Goar,
Euchologion 353 f.).

10 3. Wie bei der Taufe, so finden sich auch seit dem 4. und 5. Jahrh. für das Abendmahl
viele Zeugen des Morgen- und Abendlandes, die der E. die Konsekration der Elemente
zuschreiben. Allein weder besteht in dieser Beziehung eine solche allgemeine Übereinstimmung,
noch läßt sich annehmen, daß die E. etwa von früh an schon bei der Abendmahlsfeier
in Gebrauch, und zwar in konsekratorischem Gebrauch gewesen sei. Ein breiter
15 Strom von Zeugnissen tritt bis ins 4. Jahrh. hinein für die konsekrierende Kraft des
großen Dankgebetes beim Abendmahl ein (vgl. A. Eucharistie). Beide Anschauungen gehen
friedlich nebeneinander her. Kontrovers ist die Frage nie geworden. Aber im Morgenland
hat allmählich die E. auch als Konsekration im Abendmahl das Feld erobert. Dagegen
traten ihr im Abendland gewichtige Autoritäten entgegen. — Als ältester Zeuge für die
20 Abendmahls-E. gilt mit Recht Irenäus. IV, 18. 5 lesen wir: *„ἄρτος προσλαμβανόμενος
τὴν ἔκκλησιν τοῦ Θεοῦ, οὐκέτι κοινὸς ἄρτος ἐστίν, ἀλλ' εὐχαριστία* (ed. Stieren I,
618; vgl. auch I, 13, 2, worüber unten). Allein wie wenig man diese Worte pressen
darf, geht daraus hervor, daß unmittelbar vor dieser Stelle, nämlich IV, 18. 4, das Brot
als Leib des Herrn bezeichnet wird, „**in quo gratiae actae sunt**" (ed. Stieren I, 617),
25 also *εὐχαριστηθεὶς ἄρτος* (vgl. Anm. 2), wobei *εὐχαριστεῖν* durchaus nicht als allgemeine
Formel für „weihen" zu nehmen ist, wie der Zusammenhang zeigt. Weiter ist die
E. beim Abendmahl bezeugt durch das sog. II. Pfaff'sche Irenäus-Fragment (ed. Stieren
I, 854 f.), das zeitlich dem Irenäus nicht allzufern stehen mag, und auch durch Firmilian
v. Cäsarea (**Cypriani ep. 75,10 CSEL III, 2, 818. 2 ff.**). Erst seit dem 4. Jahrh. werden
30 die Zeugnisse zahlreicher: Basilius d. Gr. kennt nach **de spir. sancto 27 (opp.
Paris 1618 I, p. 210)** sicher die E. Am häufigsten und eingehendsten spricht von ihr, und
zwar als konsekrierend, Cyrill von Jerus., **cat. 19, 7; 21, 3; 23, 7 u. 19 (MSG 33,
1072; 1089 ff.; 1113 ff.; 1124)**. Aus Gregor v. Nyssa vgl. **or. in diem lum. (MSG
46, 581)**. Für Alexandrien bezeugen uns die Abendmahls-E. Athanasius **ep. 4 ad Serap.
35 (opp. Paris 1698 II, 710)** und **fragmenta (Nova patr. bibl. II, 584)** und
Theophilus (bei Hieronymus **ep. 98, 13 MSL 22, 801**), für Syrien Chrysostomus (**de
sacerd. 3, 4; 6, 4 opp. ed. Montf. I, 383** und **424; de resurr. mort. 8 opp. II,
436; de coemet. et cruce 3 opp. II, 401; de poenit. hom. 9 opp. II, 349; in
Pentecost. hom. 1, 4 opp. II, 463; ad Eph. hom. 3, 5 opp. XI, 23**). Gelegentlich
40 (**de prod. Judae hom. 1, 6** und **hom. 2 in 2 Ti 1 opp. II, 384** und **XI, 671**)
bezeichnet er allerdings auch (das Gleiche nur noch in der Apost. KO 26, TU II, 1, 236)
die Einsetzungsworte als konsekrierend. Für Syrien kommt auch noch Ephräm in Betracht:
expl. in Exech. c. 10 (opp. Syr. et Lat. Rom 1740 II, 175); sermo 10 und **40
adv. scrutat. (opp. III, 23** und **72); sermo I de sanct. et vivif. christ. sacram. (opp.
45 Graec et Lat. III, 608); sermo de iis, qui filii etc. (opp. III, 424)**. Der beste Beweis
für den Siegeslauf der E. im Osten ist es, daß wir keine Abendmahlsliturgie des Ostens
haben, in der die E. fehlte oder nicht als konsekrierend gelte. Übrigens blieb sich in jeder
Liturgie die einmal gewählte E. durch das ganze Jahr hin gleich. — Der erste abendländische
Zeuge für die E. im Abendmahl ist Ambrosius: **de spir. sancto III, 16. 112
50** und **de fide IV, 10. 124 MSL 16, 837** und **687** (A. Abendmahl II, Bd. I, 61, 1 ff).
Darnach weiß Ambrosius nicht nur von der E., sondern sie ist ihm auch das Konsekrationsgebet.
Das hat ihn aber nicht gehindert, an zwei Stellen unmißverständlich die Einsetzungsworte
als konsekrierend zu bezeichnen. **De bened. patrum 9, 38** heißt es zu
Gen 49, 20: **„Hodieque dat [Christus] nobis eum [panem], quem ipse quotidie
55 sacerdos consecrat suis verbis"** und **enarr. in psalm. 38 (c. 25): „imo ipse
[Christus] offerre manifestatur in nobis, cuius sermo sanctificat sacrificium
quod offertur" (MSL 14, 719** und **1102)**. Dieser Gedanke war wohl mehr eine schriftstellerische
Phrase, als daß ihm Ambrosius selbst eine besondere Bedeutung beigelegt hätte.
Daß er an anderen Stellen ganz in der üblichen Bahn der Gedanken geht, zeigt nur, wie
60 wenig die damalige Zeit noch über die Konsekration reflektierte. Immerhin tritt damit Am-

brosius an die Seite Augustins in der Entwurzelung des konsekratorischen Ansehens der E. Allerdings hat sich Augustin in Bezug auf das Abendmahl wesentlich in der üblichen Anschauung gehalten. Man findet nicht, daß er etwa jenen Gedanken, den er wider die Donatisten von den konsekrierenden **verba evangelica** bei der Taufe ins Feld geführt hatte, auf das Abendmahl übertragen oder daß er sich von Ambrosius hätte beeinflussen 5 lassen. Daran hinderte ihn seine symbolische Auffassung des Abendmahls. In Stellen wie **ep.** 149, 16 oder **de trinit. III,** 4. 10 (**MSL** 33, 636 f. und 42, 874) hat er jedenfalls die E. als konsekrierend gedacht, wenigstens schließen sie den Gedanken an die Einsetzungsworte aus. Diese aber gemeint zu finden in einem Satz wie den: „**panis accipiens benedictionem Christi fit corpus Christi**" (**sermo** 234, 2 **MSL** 38, 1116), 10 ist vorschnell, denn am nächsten liegt es, unter **benedictio Christi** hier ganz allgemein die christliche Weihe zu verstehen. Und die Sätze: „**Panis ille, quem videtis in altari, sanctificatus per verbum Dei, corpus est Christi. Calix ille, imo quod habet calix, sanctificatum per verbum Dei, sanguis est Dei**" (**sermo** 227 **MSL** 38, 1099) wollen nach **tract. in Joan. evang.** 80 (vgl. oben) verstanden sein. Dennoch 15 hat mit diesen Worten Augustin nicht nur einer späteren Auffassung, die die Abendmahlsworte als konsekrierend ansah, Material geliefert — denn man verstand natürlich unter **benedictio Christi** und **verbum Dei** später nur die Einsetzungsworte —, er hat ihr thatsächlich insofern vorgearbeitet, als er die hergebrachte Anschauung von der Konsekrationskraft der E. erweichte. Die von Ambrosius und Augustin angeregten und ausgestreuten 20 Gedanken hat, so viel wir wissen, zum erstenmal mit runder Klarheit und unmißverständlicher Schärfe fürs Abendmahl der unbekannte Verf. der lange als ambrosianisch geltenden Schriften **de sacramentis** und **de mysteriis** ausgesprochen (vgl. A. Abendmahl **II**, Bd **I**, 61. 32 ff.). Als er schrieb, war aber bereits in der Liturgie jene Anschauung zur Herrschaft gekommen. Aus **de sacram.** kommt in Betracht **IV**, 4, 14—5, 23 **MSL** 16, 458—463. 25 Hier wird auf die Frage: „**Consecratio quibus verbis est, cuius sermonibus?**" geantwortet: „**Domini Jesu.**" Und auf die Frage: „**Vis scire quibus verbis coelestibus consecratur?**" wird auf die einschlägigen Stellen in der Liturgie verwiesen, die die Einsetzungsworte enthalten, und dann fortgefahren: **Illa verba evangelistae sunt usque ad Accipite sive corpus sive sanguinem. Inde verba sunt Christi: Accipite etc.** 30 **. . . . Antequam consecratur, panis est; ubi autem verba Christi accesserint, corpus est Christi**". Die Stelle aus **de mysteriis IX,** 52 siehe in A. Abendmahl **II**, Bd **I**, 61. 12 ff.; vgl. dazu noch **IX**, 54 **MSL** 16, 423 f. Als weiteren Zeugen für diese Anschauung nenne ich Cäsarius v. Arles in **hom.** 5 **MSL** 67, 1053. Ja, wie sich beide Anschauungen, die alte von der Konsekrationskraft der E. und die neue von der der Ein- 35 setzungsworte, mit einander verbanden, ersehen wir aus einer E. der 3. Weihnachtsmesse im sog. **sacram. Leonianum** (**MSL** 55, 147): „**Sancti spiritus operante virtute sacrificium iam nostrum corpus et sanguis est ipsius sacerdotis**", d. i. Christi. Dennoch hat die E. noch beredte Zeugen im Abendland bis ins 7. Jahrh. hinein. Man vergleiche Ägypt. KO TU **VI**, 4, 55; Optatus v. Mileve **de schism. Don. VI**, 1 **CSEL** 40 26, 142. 8; Fulgentius v. Ruspe **ad Mon. II**, 6 **Bibl. max.** 9, 27 f; **fragm.** 28 u. 29 **ex libro** 8 **contra Fabian.** ebenda 292 ff.; Gaudentius v. Brescia, **sermo** 2 **MSL** 20, 858 f. und Isidor v. Sevilla **de eccles. officiis I**, 15. 3 u. 18. 4 **MSL** 83, 753 u. 755. — Die ältesten Liturgien des Abendlandes bestätigen nun diese Zeugnisse der Schriftsteller vollkommen. Zunächst lassen sie keinen Zweifel darüber, daß im 4. und 5. Jahrhundert 45 allgemein im Abendland auch beim Abendmahl die E. als Konsekrationsgebet in Gebrauch war. Sie zeigen aber auch 2., daß die E. seitdem in den abendländischen Liturgien entweder ganz verschwindet, oder umgestaltet und von ihrer ursprünglichen Stelle verdrängt wird, die sie unmittelbar nach den Einsetzungsworten hatte und im Morgenland noch hat. Die siegreiche Anschauung von der Konsekrationskraft der Einsetzungsworte zieht eine weit- 50 gehende Umformung der alten Liturgien nach sich, bei der die E. unterliegt. Den Verlauf dieses Prozesses zu verfolgen, ist leider unmöglich. So viel steht fest, daß die ältesten uns bekannten gallikanischen Messen, von Mone (lat. u. griech. Messen u. s. w. 1850) herausgegeben, davon noch unberührt sind, sie zeigen die E. also noch in ihrer alten Stellung und Bedeutung. Höchst wahrscheinlich hatte dieser Prozeß seinen Ausgangs- und Mittel- 55 punkt in Rom, dessen Päpste Gelasius I. und Gregor d. Gr. von einer nicht anzuzweifelnden Überlieferung als Reformatoren der Liturgie bezeichnet werden. Ihre Reform bestand wohl im wesentlichen darin, der ziellosen Überwucherung und Vielgestaltigkeit im Liturgischen Ziel zu setzen durch einheitliche und einfache Formen. Zwar kennt und vertritt noch Gelasius I. (492—496) die E. (Thiel, **epp. Rom. Pontific. I**, 486 **fragm.** 7 und 60

tract. III de duabus naturis etc. 14), aber im 6. Jahrh. ist die E. jedenfalls in der römischen Liturgie verdrängt oder umgestaltet worden, und deren Eindringen in Gallien und später in Spanien bereitete der E. in den dort heimischen Liturgien das gleiche Schicksal. — Fragt man, woher es zu erklären ist, daß sich das allgemeine Urteil wider die E. als 5 Konsekrationsakt wandte, so wird man sagen müssen, daß daran die Vielgestaltigkeit und Ungleichheit der fließenden Formen der E. im Abendland schuld war. Je nach dem Tage wechselte die E. Das entsprach doch nur einseitig dem religiösen Bedürfnis. So weit es eine Garantie für die vollzogene Konsekration suchte, fühlte es sich nicht befriedigt. War nicht jene am besten verbürgt durch eine ganz feste Formel? Womöglich durch eine Formel, 10 die Christum selbst als den vollziehenden Priester erscheinen ließ? Welche Worte aber konnten sich dazu besser eignen, als die Einsetzungsworte? Und warum behauptete sich im Osten die E. als konsekrierend? Weil in den morgenländischen Liturgien die E. keine Beweglichkeit besitzt, sondern eine feste, sich immer gleich bleibende Form trägt.

4. Über Herkunft und Alter der E. läßt sich nur etwa Folgendes sagen: Die E. ist 15 nicht urchristlich. Ihre Entstehung scheint sich aus einer Verschmelzung biblischer Begriffe mit vulgär-heidnischen Anschauungen zu erklären. Daß sie auf die biblische Formel *ἐπικαλεῖσθαι τὸ ὄνομα* (LXX Joel 2, 32 = act. 2, 21 und Rö 10, 13; act. 9, 14. 21; 22, 16; 1 Ko 1, 2) zurückgeht, ist zweifellos, denn diese kehrt in vielen Epiklesen wieder. In den Epiklesen der Gnostiker spielt der „Name", die Zauberformel, bei der Anrufung 20 die wichtigste Rolle. Wer im Besitz der „Namen" ist, kann die Gottheit herabrufen. Nun war aber für den Christen nichts im Kultus brauchbar, das nicht zuvor „geheiligt", gereinigt war von allerlei dämonischen Einflüssen. Die heiligende Kraft war aber der heilige Geist. Ihn mußte man also herabrufen, wo es sich im Kultus um den Gebrauch realer Dinge wie Wasser, Öl, Brot und Wein handelte. Diese Vorstellung konnte sich um so 25 leichter vollziehen, als bei der Taufe Jesu nach den biblischen Berichten sich der heilige Geist herabgesenkt hatte (Mt 3, 16; Mc 1, 10; Lc 3, 22). Damit kombinierte die damalige Schriftauffassung ohne weiteres Gen 1, 2 als Weissagung auf die Taufe. So konnte sich ein Gebet wie die E. bilden. Daß die E. zunächst zur Weihe des Taufwassers in Gebrauch kam, scheint nach dem Gesagten am wahrscheinlichsten, zumal die Abendmahls- 30 elemente traditionell durch ein „Dankgebet" geweiht wurden. Aber die Ausdehnung der E. auch auf diese lag in der Natur der Sache. Eine außerordentlich reiche Verwendung der E. finden wir bei den Gnostikern, und zwar in sehr früher Zeit. Die wichtigsten und ältesten Zeugnisse sind folgende: Irenäus I, 13. 2 und 21 ed. Stieren 146 und 228; Hippolyt, Philos. VI, 39 und 40; Clemens Alex., excerpta ex Theodoto 82 MSG 35 9, 696 (vorausgesetzt, daß diese Stelle nicht schon von großkirchlicher Anschauung beeinflußt ist, wie Heinrici, valent. Gnosis 113; Zahn, Forschungen III, 126 und Usener, Rel.gesch. Untersuchungen I, 162 wollen, anders Anrich 99); Codex Brucianus ed. C. Schmidt TU 8, 1 und 2, 109 ff. und 201 ff. (nach Schmidt das 2. Buch Jeû, verfaßt 170—200); acta Thomae ed. Bonnet 20, 16; 36, 1 ff.; 37, 17 ff.; 68, 21 ff.; 81, 22 ff. (vgl. 40 Lipsius, Apokr. Apostelgesch. I, 311; 334; 336). Daß die E. in gnostischen Kreisen ihren Ursprung habe und allmählich in die Großkirche erst eingedrungen sei, läßt sich nicht erweisen. Vielleicht ist sie in der Gnosis und in der Großkirche gleichzeitig entstanden, hat aber dort eine raschere Entwicklung erfahren. Wären wir sicher, daß die erhaltenen Zauberpapyri späterer Mysterienkulte rein heidnisch, und nicht schon von gnostischen Anschauungen 45 berührt wären, so hätten wir zum christlichen Gebrauch der E. auf heidnischem Boden mehr als eine Parallele. Denn hier erscheint das Wort *ἐπίκλησις* bez. *ἐπικαλεῖσθαι* als terminus technicus für die Herabrufung der Gottheit, auch über allerlei Gaben, wie Wein, Wasser, Milch u. s. w. (Großer Pariser Papyrus 2189 bei Wessely, Griech. Zauberpap. in Denkschr. der Wiener Akad. d. Wissensch. 1888, II 27 ff.; Papyrus I, 161. 198 f., 212. 50 216. 263. 312 f.; Dieterich, Abraxas 175, 24; 176, 14. 19. 23; 198 f.). Sicher aber ist eine analoge Anschauung des späteren Heidentums, auf die Anrich (100 f.) aufmerksam macht, die Konsekration der Götterstatuen, bei der ebenfalls eine E. in Gebrauch war.

5. Über die Verhandlungen, die zwischen Griechen und Lateinern über die E. auf dem Konzil zu Florenz 1439 gepflogen worden sind, s. A. Ferrara-Florenz, Konzil.

Drews.

55 **Epiphanias.** — P. de Lagarde: Ueber das Weihnachtsfest, Mitteil. IV; geschrieben auf Anlaß des Buches von H. Usener, das Weihnachtsfest, in diesem der Abschnitt: II. Christliche Epiphanie; Kliefoth, Lit. Abh. 2. Aufl. Bd 7 p. 429 ff.

Zu den ältesten christlichen Feiern gehört die Feier des 6. Januars. Epiphanius (Haeres. 51 Alog. n. 24) versteht die römische Bezeichnung a. d. VII. Id. Jan. vom

5. Januar (vgl. Hier. zu Ez 1. 3), und ein Teil der Asiaten feierte thatsächlich die Theophanien an diesem Tage (Chrys. MSG Bd 59 p. 746; Usser, Dissert. de anno solari c. 2). Aber in der Regel wurde der 6. Januar gefeiert. Von den Namen dieses Tages seien folgende genannt: *Τὰ Ἐπιφάνεια* (Epiph. s. oben); *ἡ ἐπιφάνεια Χριστοῦ* und *Τὰ Θεοφάνια* (Chrys. De bapt. Chr. und De Philog. MSG Bd 49 p. 365 und Bd 47 p. 752) *ἡ ἐπιφάνιος* sc. *ἡμέρα* und *ἡ τῶν ἐπιφανίων ἑορτή* (Apost. Konstit. V, 13 und VIII, 33); *ἡ ἁγία τῶν φώτων ἡμέρα* (Greg. Naz. Orat. 39); *ἡ βάπτισις τοῦ Κ. Ἰ. Χρ.* (Menol. Basil. MSG Bd 117). Epiphania, neutr. plur. Ammian. M. XXI, 2, 4); Epiphania, fem. sg. (Concil. Caesaraug. A. 380); Theophania (Sacrament. Gelas. XII); Apparitio Domini und Apparitio seu Epiphania (Lect. Tolet. eccles. in Anecd. Mareds. und Lit. Moz.); Festivitas apparitionis (Capitular. Gregor. II; b. Hard. Collect. T. III p. 1863); Bethphania, nach Usener Verstümmlung von Epiphania, und Phagiphania (beide Namen mit unmöglichen Erklärungen bei Durand. VI c. 16). Der oberste Tag, der Zwölfte, der Dreizehnte, vom Weihnachtsfest aus gerechnet; der Brechtag = Tag des Glanzes (Gerbert, De Fest. disqu. IX). Bei Luther heißt der Tag: der Tag der heil. drei Könige (Kpost., übrigens schon so in Taulers Predigten), Fest der Erscheinung (Hauspost.) Anderer Name: Oberstag (KO Brandenb. Nürnb. 1533; Schwäb. Hall 1543; Württemb. 1553). Der Name: Groß Neujahr ist heute noch nicht ganz verschwunden. Bemerkenswert für die Auffassung des 16. Jahrhunderts sind die Namenerklärungen in der Postille des Sim. Saccus 1598: Das Fest der Obersten, nämlich der Weisen, als der Obersten im Reiche der Perser; Fest des Obersten nämlich des Herrn Christi; Epiphania, weil der Stern im Morgenland erschienen; Oberfest soviel als Offenbarungsfest.

Clemens Alex. sagt (Strom. I c. 21), daß ein Teil der Basilidianer die Taufe Christi am 15. Tybi, ein anderer am 11. Tybi (= 6. Januar, Fabric. Menol. p. 72) feiere. Aus dem Zusammenhang seiner Worte geht hervor, daß ihm eine kirchliche Feier der Taufe Christi unbekannt ist. Die dem Hippolytus zugeschriebene Predigt von der Taufe hat die Überschrift: *Εἰς τὰ ἅγια θεοφάνια*, nimmt aber auf ein bestimmtes Fest keine Beziehung. Sicherlich hat auch das Fest im Koreion zu Alexandria, in Petra u. Elusa, welches Epiphan. anläßlich seiner Angabe, daß a. d. VIII Id. Jan. der Geburtstag Christi sei, ausführlich beschreibt, mit einem christlichen oder gnostischen Feste nichts zu thun. Er nennt die Feiernden Griechen, Götzendiener, also Heiden, denkt also nicht an Gnostiker oder andere Häretiker, und es ist äußerst unwahrscheinlich, daß die fünf Kreuzeszeichen an dem nackten Schnitzbild ein auf Maria hindeutendes Symbol sind (vgl. Lagarde p. 305). Die früheste Erwähnung des Epiphaniasfestes findet sich in den Martyrakten des Bischofs Philippus von Heraclea † 304 und bei Ammianus (XXI, 2. 4), der von Julian erzählt, er habe zu Vienna in Gallien den christlichen Gottesdienst besucht feriarum die, quam celebrantes mense januario christiani Epiphania dictitant. Da nun das Concil. Caesaraug. (Harduin, Collect. T. I p. 805) für die Zeit a. XVI Kal. Jan. usque in diem Epiphaniae eine Reihe von Vorschriften giebt (nulli liceat de ecclesia se absentare, nec latere in domibus etc.), ohne ein in diesen Zeitraum fallendes Fest der Geburt Christi zu erwähnen, so ist wahrscheinlich, daß die Geburt in dortiger Gegend an Epiphania gefeiert oder mitgefeiert wurde. In Ägypten wenigstens wurden nach Cassian (Coll. X c. 2) Geburt und Taufe an einem Tage nebeneinander gefeiert, während andererseits Hieronymus (z. Ez 1, 3) ausdrücklich beide Tage unterscheiden heißt. Für Asien haben wir die oben bereits erwähnte Angabe des Epiphanius über den Tag der Geburt Jesu (vgl. Chrys. MSG 49 p. 454 D. s. Pentec.). Die Hymnen Ephräms des Syrers, welche unter der Aufschrift In festum Epiphaniae stehen (Hymni et Sermones ed. Lamy) handeln viel von der Taufe Christi und der Katechumenen; die merkwürdigste ist die zweite, welche entsprechend den 30 Lebensjahren Jesu 30 Lobredner für den Herrn aufstellt, z. B. für das zweite die Seraphim, für das fünfte die Sonne, für das siebente die Luft. Aus einer Predigt des Gregor v. Naz. (In Lumina MSG Bd 36 Nr. 38 c. 14) und aus einer des Gregor v. Nyssa (In Bapt. MSG Bd 46 p. 579) geht hervor, daß zu jener Zeit die Feier der Geburt Christi und die Taufe in jenen Kirchen bereits getrennt waren. Ueber die Trennung vgl. Chrysost. De Philog. c. 4 (gehalten am 20. Dez. 386 oder 88) und In Nat. (geh. 25. Dez. 388 MSG Bd 49). In der ersteren Predigt gebraucht Chrys. den Ausdruck *τὰ θεοφάνια* als einen Parallelnamen zu den Epiphanien am 6. Januar, während es in einer unter die Werke des Basilius aufgenommenen Predigt (MSG 31 p. 1473) über die Geburt Christi heißt: Laßt uns unserem Feste einen Namen geben: Theophania. Das wäre also ein Versuch, den neuen Festtag, nämlich den 25. Dezember,

mit einem der alten Namen des 6. Januar zu beschenken; ein Versuch, der nicht gelungen ist, so wenig wie der ähnliche Versuch mit dem Namen Epiphania in der dem Gregor. Thaumat. untergeschobenen Predigt MSG Bd. 10. Nach dem Zeugnis Augustins (S. 202) wurde zu seiner Zeit das Epiphaniasfest in der ganzen Christenheit mit Ausnahme der
5 Donatisten gefeiert.

Die morgenländische Kirche feierte am 6. Januar die Taufe Christi, wie denn der Tag im Manolog. Basilii geradezu die Taufe des Herrn Jes. Chr. heißt, und am 7. das Andenken Johannes des Täufers. Der vorhergehende Sonntag heißt: ἡ κυρ. πρὸ τῶν φώτων, der nachfolgende ἡ μετὰ τ. φ. Auch das Abendland hielt die Beziehung des
10 Tages auf die Taufe aufrecht, feierte aber hauptsächlich die Anbetung der Magier (vgl. das Kalendarium des Polemius Silvius vom J. 448: Epiph., quo die, interpositis temporibus, stella Magis Dominum natum nunciabat, et aqua vinum facta, vel in amne Jordanis Salvator baptizatus est.

Isidorus Hisp. (De off. 1 c. 26) stellt die Taufe noch an die Spitze der Ursachen, aus
15 welchen der Tag den Namen Epiphania erhielt, und nennt nachher die Offenbarung durch den Stern und schließlich ebenfalls Jesu Selbstoffenbarung durch das erste Wunder. In der letzten Benedictio des Tages im Missale Gothicog. wird der Speisung der Fünftausend Erwähnung gethan, und endlich, aber vereinzelt. der Auferweckung des Lazarus in einer mittelalterlichen Predigt (Hoffmann, Fundgruben I, p. 85). Was die Lektionen des Festes
20 anlangt, so seien als die für uns wichtigsten erwähnt: Jes 60, 1 f. und Mt 2, aus dem Comes Pamelii, welche in unsere Perikopen übergegangen sind, während das Common Prayer Book für The Epiphany or the manifestation of Christ to the Gentiles zwar das Evangel. Mt 2, aber als Epistel Eph 3, 1—12 hat. Aus den alten Lektionarien ergiebt sich, daß der Tag mit einer Vor- und Nachfeier (Vigilie und Oktave)
25 verbunden war. Aber die Benennung der nachfolgenden Sonntage ist schwankend. Das Lektionar von Toledo hat z. B. keine Sonntage nach Epiph., das Lektionarium Gallic. hat einen Sonntag post Epiphania (die folgenden heißen post cathedram S. Petri); der Antiph. Greg. hat drei Sonntage post Theophaniam, aber der Gradalis und der Comes Albini haben fünf, ein vom Kardinal Thomasi mitgeteiltes Capitulare zählt sogar
30 10 Wochen p. Theophaniam. Von Festhymnen seien genannt: Crudelis Herodes; Te lucis ante terminum; O sola magnarum urbium; Inluminans altissimus; Jesus refulsit omnium; Hostis Herodes impie (Was fürchstu Feind Herodes sehr.). Besondere kirchliche Funktionen des Tages waren oder sind: der Vollzug der Taufe im Morgenland (Greg. Naz. MSG Bd 36 c. 24) und auf Sicilien (Leo M. Ep. 16), die
35 Wasserweihe (Goar, Euchol. 377), die Verkündigung des Ostertermins (Isid. Hisp. I c. 26, Beneb. XIV De festis; Opp. T. X), Consecratio sanctae virginis (Gerbert, Mon. IV p. 95), die religiösen Vorträge in den verschiedenen Sprachen zu Rom, veranstaltet von der societas de propaganda fide (Schöberlein, Schatz ꝛc. IIa p. 219). Volkssitten: Das Wasserschöpfen um Mitternacht (Chrys. De baptism. MSG Bd 49 p. 366), die all-
40 gemeine Beglückwünschung (Goar, Euchol. p. 378), die Dreikönigspiele (Officium trium regum secundum eccles. Rotomag. bei Martene, De antiq. ritt. III p. 122, Creizenach, Gesch. des neueren Dramas, I p. 61 ff.).

Luther nennt das Fest eines von den vornehmsten Festen des Herrn (Pred. v. d. h. Taufe 1535), läßt die Beziehung auf die Magier und die Hochzeit zu Kana gelten,
45 hält aber doch dafür, daß es dazu geordnet sei, von der Taufe zu predigen, und daß es billig den vornehmsten Namen haben solle von der Taufe Christi. Ein andermal (Zwei Predigten, 1546) nennt er das dritte Wunder des Tages, die Taufe des Herrn, das größte und herrlichste, daß sich hernach auf diesen Tag die allmächtige, ewige, göttliche Majestät, Gott Vater, Sohn, h. Geist, hat der Welt offenbaret, sich hören und sehen
50 lassen. Dem christlichen Volke soll man heute aus diesem Evangelio vorhalten, daß solcher Artikel von dem Unterscheid der Personen in der Gottheit den Christgläubigen bekannt und offenbar werde. So mag nun dies Fest wohl heißen der Tag der Erscheinung oder Offenbarung der h. Dreifaltigkeit. Im weiteren predigt Luther über den engen Zusammenhang der Taufe Christi und der Taufe des Christen. Am Schlusse der zweiten Predigt in der
55 Hauspost. sagt er: Also übertrifft diese Offenbarung (er meint die Offenbarung bei der Taufe am Jordan, als dem Urbild unserer Taufe) jene weit, da der Stern der Weisen erschienen ist; denn dieser Offenbarung genießen alle Christen, da dort nur etliche Heiden jener Offenbarung genossen haben. Darum sollte dieses Fest billig den Namen haben von der Taufe Christi. Luther hatte also eine Umbildung oder Wiederherstellung des Festes
60 im Sinn, drang aber nicht durch. Die Lutheraner behielten Mt 2 als Perikope bei, und

es läßt sich nicht leugnen, daß diese die Reihe der in sich zusammenhängenden Perikopen der Epiphaniassonntage passend eröffnet, von denen aber eine billig der Taufe Christi gehören sollte. Schon im 16. Jahrhundert wurde die Feier des Tages hier und dort aufgegeben (KO f. Kassel 1539, Pfalz 1563, Solms-Braunfels 1582, Tecklenburg 1588). Bei den Reformierten fiel sie ganz weg. Bei den Lutheranern geriet sie immer mehr in Verfall, so daß schon im vorigen Jahrhundert Gerbert (Kirchencerem. in Sachsen) schrieb: Wir könnten es gar wohl entbehren und die Geschichte der Weisen dem Volke an einem Sonntage fürtragen. Für Preußen wurde es 1754 (Act. eccl. XIX p. 46) auf den Sonntag verlegt. Doch scheint es an einzelnen Orten noch weiter gefeiert worden zu sein. Eine Bekanntmachung des Konsist. Brandenburg redet von dem Epiphaniasfeste, „wo es noch gefeiert wird" (Piper, Kirchenrechn. p. 79). Den gegenwärtigen Stand der Sache darzustellen, wäre sehr schwierig, zumal das, was in den Agenden steht, nicht immer mit der Wirklichkeit zusammentrifft. In Baden werden nicht einmal mehr die folgenden Sonntage nach Epiphanias gezählt. In Baiern herrscht dreierlei Praxis: in einigen Gebieten ist der 6. Januar ein Hochfeiertag, in anderen wird ein Predigtgottesdienst gehalten, wieder in anderen feiert man ihn gar nicht. Schließlich muß darauf hingewiesen werden, daß keine Aussicht besteht, daß der Tag wieder allgemein zum Festtage werde. Die Ansicht, daß Epiphanias als das eigentliche Weihnachten der Heiden zu gelten habe (Vilmar, Coll. bibl. zu Mt 2), hilft dem Feste nicht auf, denn unsere Gemeinden feiern von jeher den 25. Dezember als ihr Weihnachten, und die andere Anregung, den Tag als allgemeines Missionsfest in Aufnahme zu bringen (Nitzsch, pr. Th. § 333), hat gegen sich, daß der Tag zu nahe an der Weihnachtswoche liegt, und daß er schwerlich die durch die Jahreszeit begünstigten lokalen Missionsfeiern überholen wird. Schon der Umstand, daß man nach einem besonderen Gegenstand sich umsieht, um nur die Feier des Tages aufrecht zu erhalten, ist ein Zeichen, daß das uralte Fest nicht mehr aufblühen wird. **Caspari**

Epiphanius, Bischof von Constantia, dem alten Salamis, auf Cypern, gest. 403. — Ausgaben: Die Editio princeps zu Basel von Joh. Hervagius bei Joh. Oporinus 1544 (Panarion, Anakephalaiosis, Ankoratus, De mensuris et ponderibus); schon im Jahr zuvor hatten die Herausgeber eine von Janus Cornarius verfaßte lateinische Uebersetzung veröffentlicht. Der erste Teil (bis S. 604 ed. Petav.) der zu Grunde gelegten Handschrift vom J. 1304 ist verloren, der 2. Teil jetzt zu Jena. Ihr nahestehend eine Breslauer Handschr. und Fragmente in einer Wiener des 14. Jahrh. Die Ausgabe des Jesuiten Dionysius Petavius (Petau), Paris 1622, mit wertvollen Noten, — erweitert abgedruckt zu Köln (Frankfurt a. O.), noch vollständiger in MSG 41—43 — nach zwei Pariser Handschriften des 16. Jahrh., dazu (bis S. 395 ed. Petav., II, 416 Dind.) einer unvollständigen Collation des Andreas Schott eines cod. Vat. Den diesem verwandten vortrefflichen cod. Venet. Marc. 125 v. J. 1075 (bis S. 605 ed. Petav.) hat erst W. Dindorf, Epiph. episc. Const. opera, Lpz. 1859—1862, durchgehends verwertet. Fr. Oehler in seiner Ausgabe des Panarion (Corpus haeresiol. Bd 2. 3, Berlin 1859—1861) nur gelegentlich. Auszüge aus dem Panarion in Diels, Doxographi graeci, Berl. 1879 S. 585 ff. In der Bibliothek der Kirchenväter hat C. Wolfsgruber Ankor. und Anakeph. übersetzt (Kempten 1880). Auch syrisch ist die Anakeph. erhalten; syrisch auch die griechisch nur unvollständig vorhandene Schrift de mensur et pond., herausgeg. mit Uebersetzung von P. de Lagarde: Symmicta S. 209 ff., Epiphaniana, Gött. 1877; Vet. Testam. ab Origene recens. fragm. apud Syros servata, Gött. 1880, und Symmicta II, Gött. 1880, S. 149 ff.; Auszüge aus dem griech. Text und die latein Version auch bei Fr. Hultsch, Metrologic. script. reliquiae, Lpz. 1864—1866. Die Schrift über die Propheten griechisch bei E. Nestle, Marginalien und Materialien II. Tüb. 1893, und syrisch in E. Nestle, Syr. Gramm., Chrestom. S. 87 ff. Berl. 1888; Fragmente eines sonst unbekannten Briefes bei J. B. Pitra, Analecta sacra et classica, 1888, I S. 73 f. Die Epiphanius fälschlich zugeschriebenen Homilien IV, 2, 1—69 ed. Dind. sind mehrfach herausgegeben (die *εἰς τὴν ταφήν* auch altslavisch in Miklosich, Monum. linguae palaeoslov., Wien 1851, S. 337 ff.). Zum Physiologus (ed. Lauchert in Gesch. d. Phys., Straßb. 1889, S. 229 ff.), vgl. Krumbacher, Gesch. d. byzant. Lit.[2] S. 874 ff. Die von St. A. Morcelli (Mantua 1828) mit einer latein. Uebersetzung edierte Schrift unter Epiph.s Namen ist nach Dind. IV, II S. III f. nur eine Sammlung messian. Weissagungen. Weiteres bei Bardenhewer, Patrologie S. 297 f. Vgl. auch Fabricius, Bibl. gr. ed. Harleß Bd VIII, S. 261 ff.; Chevalier, Répert. des sources hist. 649. — Sonstige Quellen: Socrates, Hist. eccl. VI, 10. 12. 14; Sozomen., Hist. eccl. VI, 32. VII, 27. VIII, 14 (aus Sokr.) 15; Palladius, Dial. de vita Chrysost. (Chrysost. opp. ed. Montf. Bd. XIII); Hieron., de vir. ill. 114; c. Ioann. Hier. ad Pamm. (auch als ep. 38 [61] bezeichnet); Apolog. adv. Rufin. II, 21 f. III, 23; vita s. Hilarion. 1 (MSL 23, 746. 371 ff. 465 f. 495 f, 29); ep. ad Ioann. 51, ad. Pamm. 57, 2; ad. Theophil. 82 (MSL 22, 517. 569. 736 ff.). — Litteratur: AS 12. Mai (Bd 3); Tillemont, Mémoir. pour servir etc. X, 484 ff. 802 ff.; Doucin, L'histoire des mouvemens arrivez dans l'église au sujet

d'Origéne, Par. 1700; (Gervais), L'histoire et la vie de St. Épiphane, Par. 1738; Chr. W. Fr. Walch, Ketzergesch. VII, 442 ff.; Schröckh, Christl. KG X, S. 3 ff.; W. Eberhard, Die Beteiligung des Epiph. an d. Streit über Origenes, Trier 1859; Al. Vincenzi, In S. Gregorii Nysseni et Origenis scripta et doctrinam nova recensio, Bd III, Rom 1865; 5 Lipsius, Zur Quellenkritik des Epiphanios, Wien 1865; Quellen der ältesten Ketzergesch., Lpz. 1874, S. 91 ff.; DchrB II, 149 ff. (auch LCB 1860 S. 657 ff.); A. Harnack, Zur Quellenkritik der Gesch. des Gnosticismus, Lpz. 1873, und in ZhTh 1874 S. 143 ff.; A. Hilgenfeld, Die Ketzergesch. des Urchristentums, Lpz. 1884, S. 80 ff.; H. G. Voigt, Eine verschollene Urkunde des antimontanist. Kampfes, Lpz. 1891; J. Kunze, De historiae gnosticismi fontibus, 10 Lpz. 1894, S. 45 ff.; Rolffs, Urkunden aus d. antimontan. Kampfe, Lpz. 1895, S. 99 ff.; G. Rauschen, Jahrbücher der christl. Kirche unter dem Kaiser Theodos. d. Gr., Freib. 1897, S. 382 f., 404. 552 ff.

Epiphanius ist wohl zwischen 310 und 320 — um 392 war er ein bejahrter Mann (Hieron. de vir. ill. 114 in extrema iam senectute) — geboren, und zwar in Besan- 15 duk, einem Dorf bei Eleutheropolis in Judäa; ob von jüdischen Eltern, wie die Vita (ed. Dind. I, 1 ff. V, 5 ff.) angiebt, ist mindestens fraglich (Papebroch in AS § 7), denn diese ist geschichtlich völlig wertlos. Noch ein Jüngling, weilt Ep. schon unter den Mönchen Aegyptens (Sozom. VI, 32). In Ägypten war es auch (II, S. 59, 6 ed. Dind.), wo Ep. mit gnostischen Häretikern in Berührung kam und gnostische Frauen von verführerischer 20 Schönheit ihn in Versuchung führten; er aber lieferte die häretischen Bücher aus und veranlaßte die Austreibung von etwa 80 Mitgliedern jener Sekte (haer. 26, 17). Bei seinem Heimatsort gründete (nach der Synopsis zum Ancor. I, 83 ed. Dind. schon im 20. Lebensjahr!) alsdann Ep. ein Cönobium und wurde vom Bischof von Eleutheropolis zum Presbyter geweiht. Da er nach Hier., de vita Hilar. 1 einen Brief zum Lobe Hilarions ge- 25 schrieben hat, wird auch die gleichzeitige Bemerkung des Hieronymus, er habe mit jenem viel verkehrt (quanquam . . sanctus Epiphanius Salaminae Cypri episcopus, qui cum Hilarione plurimum versatus est, laudem eius brevi epistola scripserit, quae vulgo legitur MSL, 23, 29 C), nicht jeden geschichtlichen Grundes entbehren, wenn schon Hieronymus entnommen sein dürfte, was Sozomenus VI, 32 davon weiß (vgl. über 30 das Verhältnis des Sozom. zu jener Vita Israël in ZwTh 1880 S. 132 ff.), und Ep. in seinen erhaltenen Werken des Hilarion nirgends gedenkt; völlig legendenhaft ist, was die Vita des Ep. über jenen Verkehr berichtet, aber auch die hübsche Erzählung der Vitae patrum ed. Rosweyd (Antw. 1615) V, 3, 15, nach welcher Hilarion, bei Ep. zu Gast, erklärt, seit er Mönch geworden nie Fleisch gegessen zu haben, Ep. aber, nie im Streit mit 35 jemand zur Ruhe gegangen zu sein. Daß Ep. schon jetzt treu zum nicänischen Glauben gehalten (Hier. c. Ioann. ad Pamm. 4 MSL 23, 374), ist nicht zu bezweifeln. Der Ruf seiner Frömmigkeit und Gelehrsamkeit wird seine Wahl zum Bischof von Constantia auf Cypern und damit zum Metropoliten dieser Insel veranlaßt haben; im Jahre 357, da er nach Palladius, Dial. de vita Chrys. MSG 47, 56 36 Jahre Bischof gewesen ist. 40 Hier hat er das Mönchtum eingebürgert (Hier., Vita Paulae 7 MSL 22, 882 [Paula] lustrans monasteria . . refrigeria . . fratribus dereliquit, quos amor sancti viri de toto illuc orbe conduxerat), indem er zugleich Beziehungen zum palästinischen Mönchtum unterhielt. Sein Ansehen war ein ganz außerordentliches (Hieron., c. Ioann. ad Pamm. 12 S. 381 nennt ihn patrem pene omnium episcoporum et antiquae 45 reliquias sanctitatis, ebd. 4 S. 374 f. 11 S. 380 B; vgl. auch Caspari, Theol. Tidsskr. Bd 3 S. 81 ff.). Daher die Anfragen, welche an ihn von allen Seiten gerichtet wurden. Seine Schriften sind zumeist durch solche Anfragen veranlaßt: so sein Brief über die beständige Jungfrauschaft der Maria (Panar. haer. 78 III, 500 ff. Dind.), sein Ἀγκυρωτός „der Festgeankerte" I, 83 ff. Dind. v. J. 374, auch sein Panarion „Arzneimittel- 50 kästchen" aus d. J. 374—376 oder 377 und de XII gemmis. Aus dieser ihm gewidmeten Verehrung erklärt es sich, wie Ep. den Syedranern ein von ihm selbst verfaßtes Bekenntnis (Caspari, Ungedruckte, unbeachtete und wenig beachtete Quellen zur Gesch. des Taufsymbols und der Glaubensregel, Christian. 1866 S. 8 ff.) zum Taufbekenntnis empfehlen konnte, aber auch, bei seiner sonstigen Skrupulosität, die oft rücksichtslos über die 55 kirchliche Regel sich hinwegsetzende Art seines Auftretens (z. B. die Ordinationen in den Sprengeln von Jerusalem und Konstantinopel, auch sein Zerreißen des gemalten Vorhangs zu Anablatha).

Neben dem Eifer für mönchisches Leben charakterisiert Ep. der für die Orthodoxie; in beiden tritt jedoch wie seine ehrliche und ernstgemeinte Frömmigkeit, so auch seine unver- 60 kennbare Beschränktheit hervor. Insbesondere erblickte Ep. in Origenes den Vater aller

Häresie und ihn zu bekämpfen hat er sich geradezu zu einer Lebensaufgabe gesetzt, daher Rufinus von ihm sagen konnte, daß er — der papa . . πεντάγλωττος Hieron. c. Ruf. III, 6, MSL 23, 483 A, weil des Griechischen, Syrischen, Hebräischen, Ägyptischen, zum Teil auch des Lateinischen kundig ebd. II, 22 S. 466 C — in allen Sprachen der Welt den Origenes zu schmähen für seine Pflicht erachte, ebd. II, 21 S. 465 C. Origenes ist 5 dem Ep. verhaßt, weil auf ihn der Ursprung des Arianismus zurückgehe (haer. 64, 8. II, 595, 14 ff. Dind.). Überhaupt aber gereicht ihm die *Ἑλλενικὴ παιδεία* des Origenes zum Anstoß (haer. 64, 73 II, 691, 21 *ὑπὸ* .. *Ἑλληνικῆς παιδείας τυφλωθείς*), dem durch sie bedingten Spiritualismus setzt er einen massiven Realismus entgegen (vgl. besonders die Wiedergabe der gegen Origenes gerichteten Verteidigung der leiblichen Auf- 10 erstehung durch Methodius haer. 64, 12 ff. II, 599 ff.). Ep. ist daher der Führer einer Reaktion gegen Origenes geworden, welche nicht mehr bereit ist, von diesem trotz aller Gegnerschaft zu lernen (wie einst Methodius), sondern direkt gegen das Recht hellenischer Wissenschaft in der Kirche ankämpft. Dieser Gegensatz gegen Origines hat ihn auch in die sog. „Origenistischen Streitigkeiten" (s. d. A.) verwickelt. Bei Gelegenheit einer Anwesen- 15 heit in Jerusalem (392 nach Rauschen S. 552 ff. Für 394 Vallarsi MSL 22, 93 und Zöckler, Hieronymus S. 243; eher 393), deren spezieller Anlaß unbekannt ist, predigte Ep. in der Auferstehungskirche gegen den Origenismus als Wurzel des Arianismus (Ep. ad Ioann. V, 77, 3 f. Dind.), so daß ihn schließlich der Bischof Johannes durch einen Archidiakon am Weiterreden hinderte (Hier. c. Ioann. ad Pamm. 11. 14 MSL 23, 20 S. 380 B. 382 D; nach Rauschen S. 554 a. d. J. 397). Johannes erwiderte (in der Kreuzeskirche) durch eine Predigt gegen den „Anthropomorphismus", das Schlagwort der Origenisten gegenüber ihren Gegnern (vgl. Sokr. VI, 10, *ἐμέμφετο γὰρ Ἐπιφανίῳ Θεόφιλος ὡς μικρὰ φρονοῦντι περὶ θεοῦ, ὅτι ἀνθρωπόμορφον αὐτὸν εἶναι ἐνόμιζεν*). Ep., den Vorwurf nicht acceptierend, stimmte der Verwerfung des Antromorphis- 25 mus zu, verlangte aber zugleich die des Origenismus (Hier. a. a. O. 11 S. 380 D). Er selbst erklärt, unter Thränen den Johannes gebeten zu haben, vom Origenismus abzulassen (Ep. a. a. O. S. 77, 6). Charakteristisch für Ep. ist, wie er nach jener Scene zu den Mönchen in Bethlehem eilt, auf ihre Vorstellungen nach Jerusalem zurückkehrt, aber noch bei Nacht wieder davon flieht (Hier. a. a. O. 14 S. 383 AB). Einige Zeit später 30 (multo post tempore, Hier. a. a. O. 10 S. 380 A) hat Ep. dann den Bruder des Hieronymus den Mönchen in Bethlehem zum Presbyter geweiht, ein Eingriff in die Rechte des Johannes, welchen er, von jenem verklagt, nach Möglichkeit zu rechtfertigen selbst das Bedürfnis gefühlt hat (Ep. ad Ioann. V, 73 ff. Dind.); zugleich untersagte er aber auch den Mönchen die kirchliche Gemeinschaft mit Johannes (Hier. a. a. O. 40 S. 409 C D). 35 In den weiteren Verhandlungen trat die Person des Ep. zunächst zurück. Noch einmal aber hatte Ep. Gelegenheit seinen Antiorigenismus zu bethätigen, als Theophilus von Alexandrien auf die Seite der Feinde des Origenes getreten war und dessen ihm persönlich verhaßt gewordene Verehrer aus der nitrischen Wüste zu vernichten suchte. Gegen die Zuflucht, welche diese letzteren bei Chrysostomus gefunden hatten, rief Theophilus auch den 40 Ep. zu Hilfe (vgl. den Brief des Theoph. an Ep. bei Hier. ep. 90 MSL 22, 756 f.). Er forderte Ep. auf, eine Synode zur Verurteilung des Origenes zu halten und die Beschlüsse an ihn selbst, an Chrysostomus und an andere Bischöfe zu senden. Ep. (vgl. s. Brief an Hieronymus V, 86, 4 ff. Dind. und MSL 22 S. 757 f.) kam der Aufforderung mit größtem Eifer nach: es werde erfüllt Ex 17 delebo funditus Origenis haeresim a 45 facie terrae cum ipso Amalech; im höchsten Alter habe ihm Gott die Bestätigung dessen gewährt, was er immer verkündigt. Er hielt daher nicht nur eine Synode in diesem Sinne ab und forderte den Chrysostomus zu einem gleichen Verfahren auf, sondern eilte, von Theophilus dazu aufgefordert, auch selbst 402 nach Konstantinopel. Hier vermeidet er ein Zusammentreffen mit Chrysostomus, vollzieht dagegen wieder eine gegen die kirch- 50 liche Ordnung verstoßende Weihe und unterrichtet die von ihm versammelten Bischöfe über das Urteil gegen Origenes (Sokr. VI, 12). Von Chrysostomus verlangt er die Vertreibung der zu ihm geflüchteten Origenisten und der Schriften des Origenes, ja versucht bei dem feierlichen Gottesdienst in der Apostelkirche von sich aus die Verurteilung jener Schriften und die Exkommunikation jener Origenisten ins Werk zu setzen; als Chrysostomus ihn 55 daran hindert, verläßt er mit heftigem Tadel gegen diesen die Stadt (Sokr. VI, 14). Sozomenus erzählt (VIII, 15), die Origenisten hätten Ep. entgegengehalten, er verurteile sie, ohne ihre Lehre zu kennen, sie hätten erst Ep. gelesen, ehe sie über ihn geurteilt. Die dem Ep. zugeschriebenen Worte: „Ich lasse euch den Hof und die Heuchelei" (ebd.), sind durch nichts verbürgt. Auf dem Heimweg ist Ep. 403 gestorben. 60

Das so außerordentliche Ansehen des Ep. bei seinen Zeitgenossen beruhte auf seiner Vereinigung mönchischer Askese mit großer Gelehrsamkeit und Eifer für die Orthodoxie, man kann auch sagen darin, daß er der Repräsentant jenes Strebens seiner Zeit ist, in jeder Hinsicht das Heidentum aus seiner bisher innegehabten Position zu verdrängen (vgl. Harnack DG II, 34 ff.). Für die Nachwelt hat er bleibende Bedeutung gewonnen durch den Inhalt seiner Schriften. Der Ἀγκύρωτος, „der Festgeankerte" ist wertvoll, insofern er, eben weil Ep. keine selbstständige Theologie besaß, einen Einblick in die Theologie der Zeit giebt (Lipsius DchrB II 153). Das Dogma ist hier für Ep. im wesentlichen die Trinitätslehre, daneben die Auferstehungslehre (auch antidoketische Christologie). In breiter, an Wiederholungen reicher Ausführung wird hier jenes Dogma dargelegt, unter steter Polemik gegen die Arianer, aber auch gegen Origenes und andere. Am Schluß teilt Ep. zwei Taufbekenntnisse mit, von welchen das eine das durch nicänische Formeln bereicherte Bekenntnis der Gemeinde zu Jerusalem ist, das längere dagegen ein von ihm selbst verfaßtes (Caspari, Quellen I, 8 ff.). Ungleich wertvoller als der Ancor. ist das Panarion, „Arzneimittelkästchen". Gerade die Unfähigkeit des Ep., das überkommene Material selbstständig zu bearbeiten, ermöglicht einen gewissen Einblick in die von ihm verwerteten Quellen. Unter diesen steht Irenäus an erster Stelle, wie denn auch Ep. den griechischen Text des 1. Buches von Iren. adv. haer. erhalten hat. Daher trifft in der Regel der Satz zu (Kunze S. 46), daß aus Irenäus stammt, was von ihm sich herleiten läßt. Insbesondere durch Lipsius, Quellenkr. d. Ep., ist der Nachweis geliefert worden, daß auch das verloren gegangene Syntagma Hippolyts gegen 32 Häresien (von Dositheus bis Noet, vgl. Photius, Bibl. 121) eine Hauptquelle des Ep. gebildet hat. Für etwa so viele Häresien nämlich, und zwar von Dositheus bis Noet, besteht ein überraschendes Zusammentreffen in der Reihenfolge, aber zum Teil auch im Wortlaut zwischen Ep., Pseudotertullian, adv. omn. haer. und mit Philastrius de haeresibus. Dies kann nicht zufällig sein, sondern muß auf einem litterarischen Zusammenhang beruhen. Dieser aber besteht nicht etwa in einer Abhängigkeit des Ep. und Philastrius von Pseudotertullian, denn die Verwandtschaft beider geht in den betreffenden Häresien über Pseudotertullian hinaus, während sie sonst jedenfalls nicht in gleicher Weise vorhanden ist (Lipsius, Quellenkritik S. 156; Harnack, ZhTh 1874 S. 148; Zahn GgA 1874 S. 1189 f.); eine Benutzung auch des Ep. durch Philastrius scheint sich allerdings aus Berührungen zu ergeben, die nicht wohl aus jener gemeinsamen Quelle erklärt werden können (Kunze S. 46 ff.). Daß aber wirklich jenes Syntagma Hippolyts die gemeinsame Quelle war, wird auch durch mehrfache inhaltliche Übereinstimmung mit Hippolyts Philosophumenen bestätigt (vgl. m. Gesch. d. Montan. S. 40). Schwieriger sind die sonstigen Quellen zu bestimmen. Einmal (haer. 32, 6 II, S. 195, 12) nennt Ep. den Clemens Alex. als Quelle. Die Darstellung des Montanismus haer. 48, welche einer diesem gleichzeitigen Quelle entnommen ist, führte Lipsius auf den antimontanistischen Anonymus (Eus. KG V, 16. 17) zurück, H. G. Voigt in seiner aufs sorgfältigste alles Einzelne berücksichtigenden Untersuchung des Abschnittes auf Rhodon (S. 208 ff.), während E. Rolffs (S. 100 ff.) die von mir (Geschichte d. Mont. S. 36 ff.) vertretene Annahme, daß Hippolyt der Verfasser der Quellenschrift sei, noch eingehender begründet hat (vgl. dafür bes. Ep. haer. 48, 3 II, 21 f. *ἐσφράγισε γὰρ ὁ κύριος τὴν ἐκκλησίαν καὶ ἐπλήρωσεν αὐτῇ τὰ χαρίσματα* mit Hipp. Danielkomm. IV, 38 I, 272, 10 *σφραγίζεσθαι καὶ πληροῦσθαι* [so B P]). Hippolyt erweist sich auch (außer mit dem Syntagma) mit seiner Schrift über das Evangelium und die Apokalypse des Johannes als die Quelle des Abschnitts gegen die Aloger haer. 51 (vgl. z. B. Lipsius, Quellen S. 113 f.). Gegenüber sonst erhaltener Kunde zeigt sich noch abgesehen von den genannten Quellen hinsichtlich der älteren Häresien Ep. unterrichtet über die samaritanischen und jüdischen (haer. 9—20) Sekten, namentlich aber über die Ebioniten (haer. 30; nur Ep. hat einige sichere Nachrichten über das Ebionitenevangelium, vgl. Zahn, Gesch. d. Kanons II, 724 ff.), über die Valentinianer (haer. 31; haer. 33, 3 ff. II, 199 bringt er den Brief des Ptolomäus an die Flora) und über Marcion (haer. 42; Ep. hat sich mit dem NT Marcions beschäftigt und bei Abfassung des Panarion seine älteren Excerpte, freilich recht konfus, verwertet, Zahn a. a. O. II, 413 ff.). So ungeschickt Ep. seine Quellen zu benutzen verstand, so gebührt ihm doch Dank wie für die älteren Quellen entlehnten so auch die selbstständig gegebenen Mitteilungen (Hilgenf. S. 82), und für die Häresien des vierten Jahrhunderts wird er bei aller Beschränktheit seiner Orthodoxie doch eine zeitgeschichtliche Quelle von höchstem Wert (Lipsius DchrB II, 154) bleiben. Wie Hippolyts Philosophumenen so schließt auch des Ep. Panarion mit einer positiven — nicht lichtvollen, aber charakteristischen — Darlegung der kirchlichen Lehre. Die Anakepha-

laiosis, schon von Augustin benutzt (Corp. haeresiol. I, 194 ed. Oehler), welche auch selbstständig existiert zu haben scheint, wird ein Werk des Ep. selbst sein.

Die Schrift de mensuris et ponderibus (IV, 1, 1 ff. Dind., Lagarde, Symm. II, 149 ff.) ist nach Kp. 20 II, 174 ed. Lag. im Jahre 392 geschrieben (Zahn II, 220 A). Der Titel entspricht nur dem kleineren Teil des Werks, in welchem vielmehr auch über die biblischen Bücher, deren Übersetzungen, die palästinens. Geographie und anderes zur Orientierung des Bibellesers Wertvolle gehandelt ist. Die Schrift de XII gemmis (IV, 1, 141 ff. Dind.), die zwölf Edelsteine im Brustschild des Hohepriesters behandelnd, existiert griechisch nur in zwei Auszügen, der eine von Konrad Gesner 1565 zu Zürich veröffentlicht, der andere quaest. 40 des Anastasius; die altlateinische Übersetzung der Schrift (zu Anfang und Ende unvollständig) hat Foggini 1743 zuerst veröffentlicht. Die ebenfalls von Foggini 1750 herausgegebene Übersetzung einer Auslegung des Hoheliedes ist kein Werk des Ep., sondern eine verkürzte Wiedergabe der Erklärung des Philo von Karpasia. In lateinischer Übersetzung sind die Briefe des Ep. an Johannes von Jerusalem und an Hieronymus erhalten (IV, 2, 73 ff., Dind.). Unecht sind die Homilien (IV, 2, 1 ff. Dind.), noch unzweideutiger die Vitae prophet., de numerorum mysteriis und der sog. Physiologus. Nach Hier., de vir. ill. 114 hat Ep. neben seiner Schrift gegen alle Häresien noch multa alia verfaßt. **N. Bonwetsch.**

Epiphanius Scholasticus, der Freund und Gehilfe Cassiodors (s. d. A. Bd 3, S. 749), übersetzte auf dessen Wunsch eine Anzahl von Werken griechischer Autoren ins Lateinische. In erster Linie die Kirchengeschichten des Sokrates, Sozomenos und Theodoret, die Cassiodor zu einem Ganzen verschmolz, das als Historia Ecclesiastica tripartita (in 12 Büchern) unter seinem Namen ging (abgedruckt unter seinen Werken MSL 69, 879 bis 1214) und im Mittelalter das gelesenste kirchengeschichtliche Handbuch wurde. Weiter übersetzte Epiphanius die Sammlung der von Kaiser Leo I. in Sachen der Verteidigung des Konzils von Chalcedon und der Verdammung des Timotheus Älurus (s. d. A. Monophysiten) eingeforderten Synodalgutachten (Cassiod. Instt. div. litt. 11). Diese Übersetzung findet sich als Codex Encyclius in den Konzilssammlungen (Mansi 7, 524—622; vgl. dazu Hefele, Konziliengeschichte 2[2], 419 f.). Erhalten ist endlich seine Übersetzung des Kommentars zu den katholischen Briefen von Didymus d. Blinden (Cass. l. c. 8; s. Bd 4, 639, 29 ff.). Auch den Kommentar des Epiphanius von Salamis zum Hohenliede hat er übertragen (Cass. l. c.). **G. Krüger.**

Epiphanius, Bischof von Ticinum (Pavia), gest. 496. — Schriftliche Denkmale hat E. nicht hinterlassen. Hauptquelle für seine Lebensumstände ist Ennodius: vita beatissimi viri Epiphani episc. Ticin. ecclesiae (über die Ausgaben s. d. A. über Ennodius). Die Schrift ist mit legendenhaften Zusätzen versehen und in stark rhetorisch-panegyrischem Ton im Geschmack der Zeit gehalten. Z. vgl. Allg. Encykl. von Ersch u. Gruber Bd 36 der 1. Serie; Wetzer u. Welte: Kirchenlexikon.

E. ist im Jahr 438 oder 439 in Pavia (Ticinum) geboren und gehörte einem vornehmen Geschlechte an; seine Eltern hießen Maurus und Focaria. Doch entziehen sich die früheren Lebensumstände unserer Kenntnis. Daß er bereits als Achtjähriger unter dem Bischof Crispinus zum Lektor geweiht wurde, gehört zu den Verirrungen derer, welche ihn zum geistlichen Berufe bestimmten, ehe er selbst darüber einen Entschluß fassen konnte. Mit 18 Jahren wurde er Subdiakonus, mit 20 Diakonus, und als Bischof Crispin im Jahr 466 starb, wurde der Siebenundzwanzigjährige einstimmig von Volk und Klerus zum Bischof seiner Vaterstadt erwählt und empfing seine Weihe für dieses neue Amt in Mailand. Von seinem Privatleben erfahren wir noch, daß es einer strengen Askese geweiht war. Seine Persönlichkeit wird als würdig und ungewöhnlich gewinnend, seine Rede als wohlklingend und eindrucksvoll geschildert. Wichtiger als dies ist die Thätigkeit, welche E. in jener schweren Zeit für seine Gemeinde und seine Heimat entfaltete. Daß in jenen drangvollen Jahren, wo das weströmische Reich seiner Auflösung entgegenging, wo Odoaker den letzten Imperator beseitigte, um dann dem großen Theoderich Italien zu überlassen, energische und charaktervolle Bischöfe viel dazu beigetragen haben, die Leiden der bedrängten Orte, den riesigen Steuerdruck, die Unbill der Kriegsvölker zu mildern und erträglich zu machen, muß gerechterweise anerkannt werden; ja das Walten solcher Bischöfe, zu denen auch E. gehörte, bildet einen Lichtpunkt in dem Dunkel jener barbarischen Uebergangszeit. Zwar den Ruhm kann E. nicht für sich in Anspruch nehmen, die geistige Kluft, welche Römer und Germanen trennte, an seinem Teil mit ausgefüllt zu haben, indem er die klassische Bildung,

wie sie sich mit dem Christentum in Italien amalgamiert hatte, den Eroberern vermittelte; es fehlt an jeder Spur derartiger litterarischer Kulturarbeit. Aber daß er versöhnend und mildernd zwischen Siegern und Besiegten seines bischöflichen Amtes gewaltet hat und als ein Mann des Friedens von wohlthätigem Einfluß auf die politischen Wirren jener Zeit 5 gewesen ist, dafür haben wir mehr als ein Zeugnis. Schon vor dem Zusammenbruch des abendländischen Römerreichs war E. berufen, als Friedensstifter aufzutreten; vermutlich im Jahre 471, als der kluge und treulose Oberfeldherr, der Sueve Ricimer, der damals in Mailand war, gegen den Schattenkaiser Anthemius, seinen Schwiegervater, rüstete, wurde E. vom Adel Liguriens und vom Volk bestürmt, zur Abwehr des mit dem Feldzug drohen- 10 den Ungemachs nach Rom zu gehen, um zwischen den Streitenden Friedensunterhandlungen zu Wege zu bringen. Es gelang ihm auch, den Sturm zu beschwören, freilich ohne das Schicksal des Anthemius aufzuhalten, welcher im Jahre 472 auf Ricimers Befehl getötet wurde. Sodann war E. im Auftrage des vorletzten sogenannten Kaisers, des machtlosen Julius Nepos, im Jahre 474 mit einer Gesandtschaft nach Toulouse an den Westgoten- 15 könig Eurich betraut, um ihn von Feindseligkeiten gegen das bereits in allen Fugen krachende Reich abzuhalten, was auch damals gelang. Als in demselben Jahre der Mann der Zukunft, der siegreiche Heruler Odoaker auch Pavia auf seinen Verheerungszügen berührte und die Domkirche zerstörte, war es E., welcher mit großen Opfern die Wunden der Stadt heilte und das Bauwerk wiederherstellte, auch von Odoaker einen Steuererlaß auf 5 Jahre für 20 seine heimgesuchten Landsleute erlangte. Daß es ihm durch die Gewalt seiner Rede gelungen sei, sogar die Rugier, **homines omni feritate immanes**, von Gewaltthätigkeiten gegen Pavia abzuhalten, so daß sie später **flentes ab eo discederent**, ist schwer zu glauben, aber Ennodius berichtet es. Auch mit Theoderich stand E. in freundlichem Einvernehmen; der große König soll bewundernd von dem Bischof gesagt haben: „**Ecce hominem, cui 25 totus Oriens similem non habet, quem vidisse praemium est, cum quo habitare securitas etc.!**" E. erwirkte denen, welche sich durch ihre Gemeinschaft mit Odoaker politisch kompromittiert hatten, Begnadigung, und ging in des Königs Auftrag 494 nach Lyon zum Burgunderkönig Gundobad, um von ihm die als Gefangene hinweggeführten Ligurier loszubitten. Auch diese Mission gelang zur höchsten Zufriedenheit Theoderichs; 30 es sollen 6000 Ligurier teils freigegeben, teils für eine mäßige Summe losgekauft worden sein, — eine große Wohlthat für das verödete Oberitalien.

Auf einer Reise zu Theoderich nach Ravenna im Winter, unternommen, um eine Milderung der Lasten seiner Landsleute zu erwirken, trug E. eine Erkältung davon (**quem catarrhum medici vocant**), welche den Keim zu seinem Tode in ihm legte. Krank 35 kehrte er nach Pavia zurück, das Leiden, **imperitia medicorum adjuta**, führte zum Ende, im 58. Jahre seines Lebens, am 21. Januar 496. Von wunderbaren Lichterscheinungen, die von dem Leichnam ausgingen, weiß der panegyrische Bericht des Ennodius zu sagen; es klingt auch hyperbolisch, wenn er schließt: **in illa tanta hominum multitudine et conventu, ut audenter dicam, totius orbis nemo fuit, qui beneficiis 40 illius aliquid non deberet.** Daß der heilige Leichnam im Jahre 962 nach Hildesheim gebracht sei, berichten katholische Quellen, ob dies auch auf Wahrheit beruht, kann dahin gestellt bleiben. **D. Förster.**

Episcopius, Simon, gest. 1643. Historia vitae s. Episcopii, scripta a Phil. a Limborch, e belg. in lat. sermonem versa et ab auct. aliquot in locis aucta, Amst. 1701; 45 J. Konynenburg, Lofrede op. S. Eipscopius, Amst. 1791; J. M. Schröck, Lebensbeschreib. v. berühmten Gelehrten, Leipzig 1790, Th. II, S. 182—194; P. Bayle, Dict. hist. et crit. T. II, p. 751—755; Fr. Calder, Memoirs of S. Episcopius, Lond. 1835; S. Episcopii, Opera theologica, Amst. 1650, 1665 2 vol.; H. C. Rogge, Bibliotheek d. remonstr. geschriften, Amst. 1863, S. 38—47.

50 Episcopius (Bischop), Simon, Sohn des Egbert Bischop und der Gertrude Jans, wurde am 8. Januar 1583 zu Amsterdam geboren, wo er den ersten Unterricht empfing. Seiner Gaben und seines Fleißes wegen nahm ihn die Amsterdamsche Regierung als Alumnus an und schickte ihn im Jahre 1600 nach der Leidener Akademie. Er studierte zuerst Litteratur und Philosophie und wurde 1606 zum **magister artium** befördert. 55 Später widmete er sich der Theologie, im Staaten-Collegium für die Ausbildung von Predigern aufgenommen. Nach Vollendung seiner Studien wünschte die Amsterdamer Regierung ihn zum Prediger daselbst zu haben. Da Episcopius jedoch als Anhänger des Arminius (s. d. A. Bd II S. 103) bekannt war, widerstanden die calvinistischen Prediger, besonders Plancius seiner Berufung. Episcopius ging darauf nach der Akademie in Franeker,

wo er die Vorlesungen des gelehrten Johann Drusius hörte. Doch hier geriet er in Streit mit dem Prediger Lubbertus, der ihn immerfort zu Disputationen zwang. Nachdem er Berufungen nach Gouda und Alkmaer ausgeschlagen hatte, nahm er im Oktober 1610 die Berufung zu Bleiswyk an, das die Regierung von Rotterdam ihm anbot.

Als die orthodoxen Prediger sich gegen die von Anhängern des Arminius bei den Staaten von Holland eingereichte Demonstration verwahrten (s. d. A. Joh. Uytenbogaert und die Remonstranten) und diese im Haag 1611 eine Zusammenkunft der vornehmsten Wortführer beider Parteien ausschrieben, war er mit seinem Freund und nachherigen Schicksalsgenossen Uytenbogaert einer der Remonstranten. Auch an einer 1613 zu Delft gehaltenen Konferenz beteiligte er sich. Inzwischen hatte er einen Ruf nach Utrecht erhalten und schon angenommen, als Kuratoren der Akademie in Leiden beschlossen ihn als Professor anzustellen, wo Gomarus (s. d. A.) freiwillig sein Amt niedergelegt hatte. Am 23. Februar 1612 trat er diese Stellung an mit einer Rede „**de optima regni Christi instruendi ratione**“. Mit Polyander, der an die Stelle des Arminius getreten war, weil dem Auftreten des Konr. Vorstius (s. d. A.) durch die Kontra-Remonstranten entgegengearbeitet wurde, lebte er in gutem Einvernehmen. In den sechs Jahren, die er hier wirkte, schrieb er seine „**Notae breves in XXIV priora capita Matthaei**“, seine „**Lectiones in 1 Epist. cathol. Johannis**“, seine „**Lectiones in cap. II et III Apocal. Johannis**“ und seine „**Paraphrasis et observationes in cap. VIII—XI Epist. ad Romanos**“, die nach seinem Tod durch die Professoren Curcelläus und Poelenburgh in seine „**Opera theologica**“ aufgenommen wurden. Sowohl in seiner Exegese als in seinem „**Collegium disputationum**“ zeigte er sich als Anhänger des Arminius, wodurch er den Calvinisten Anstoß gab. Der Prediger Hommius in Leiden griff seine Sätze öffentlich an in einem „**Specimen controversiarum belgicarum**“ (1618), und in Amsterdam traten Episcopius ein Prediger und das Volk feindselig entgegen, als er Zeuge war zur Taufe eines Kindes seines Bruders, dessen Haus später durch den Pöbel geplündert wurde. Verlangten die Staaten, daß beide Parteien einander vertragen sollten, so drang Episcopius mit anderen darauf, daß sie den Ungestüm der Kontra-Remonstranten zügeln sollten, um einer Spaltung in der Kirche vorzubeugen.

Aber der kirchliche Streit nahm mehr und mehr einen politischen Charakter an und lief endlich auf die Berufung einer nationalen Synode zu Dordrecht hinaus (s. d. A. Bd IV S. 798,39), vor die Episcopius mit zwölf remonstrantischen Predigern zur Verantwortung citiert wurde. Am 13. November 1618 verabschiedete er sich in einer packenden Ansprache von seinen Studenten, am 6. Dezember eröffnete er die Verhandlungen in der Synode mit einer gewandten Rede, in der er frei heraus erklärte, daß die Remonstranten aus Überzeugung dem Dogma der absoluten Prädestination widersprächen, die Spaltung mißbilligt und die gegenseitige Toleranz befürwortet hätten. Wiederholt trat er hernach als Sprecher auf, blieb standhaft in der Verteidigung seiner Sache und beschämte seine Gegner durch sein maßvolles Auftreten. Die Worte des Episcopius fanden aber in der Versammlung kein Gehör; im April 1619 wurde die Verurteilung ausgesprochen. Mit den übrigen Remonstranten des Landes verwiesen, begab er sich nach Antwerpen, wo ihm und besonders Uytenbogaert bei der Errichtung der remonstrantischen Bruderschaft die Leitung ihrer Angelegenheiten übertragen wurde. Hier verfaßte er zwei Schriften gegen die Beschlüsse der Synode („**Synodi Dordracenae crudelis iniquitas**“ und „**Antidotum**“) sowie eine „**Confessio sive declaratio pastorum, qui in foederato Belgio Remonstrantes vocantur**“, die sowohl in lateinischer als in niederländischer Sprache erschienen. Ferner geriet er hier in Streit mit dem Jesuiten Wadding über den Glauben und den Bilderdienst. Der zwischen den beiden geführte Briefwechsel erschien erst nach seinem Tod. Gegen Ende des zwölfjährigen Waffenstillstandes begab er sich nach Frankreich. Hier wohnte er erst in Paris, dann in Rouen, von wo aus er 1626 in sein Vaterland zurückkehrte. Seine Feder hatte er diese Jahre hindurch nicht ruhen lassen. In seinem „**Bodecherus ineptiens**“ (1624) verteidigte er die Confessio gegen den Vorwurf des Socinianismus. Er widerlegte die Lehrsätze des Professors Lud. Capellus in Saumur über die Prädestination; überdies schrieb er „**Tractatus brevis de libero arbitrio**“, welche Schriften jedoch ebenso wie seine Polemik gegen den Professor Joh. Camero in Montauban (s. d. A. Bd III S. 690) erst später herauskamen.

Episcopius wurde in seinem Vaterland mit offenen Armen empfangen. Die Verfolgung der Remonstranten hatte mit dem Auftreten des Statthalters Friedrich Heinrich fast ganz aufgehört. Er zeigte sich öffentlich in Rotterdam, wo er Prediger wurde und sich mit Maria Pesser verheiratete. Er predigte auch in Amsterdam und weihte

September 1630 die neue remonstrantische Kirche ein. Als die Remonstranten sich entschlossen in Amsterdam ein eigenes Seminar zur Ausbildung ihrer Prediger zu errichten, war das einstimmige Urteil, daß Episcopius der Leiter sein sollte. Im Oktober 1634 trat er dies Amt an, das er neun Jahre mit Ehren bekleidet hat. Er wurde der erste Theologe, der die Lehrsätze der Remonstranten wissenschaftlich begründete. Die Arbeitskraft, die er in seinen letzten Jahren entwickelte, ist erstaunlich. Er führte eine ausgebreitete Korrespondenz, wie man aus seinen zahlreichen gedruckten und ungedruckten Briefen sieht, verfaßte Tauf- und Abendmahlsformulare und arbeitete seine Predigten sorgsam aus, wie aus den nach seinem Tod erschienenen drei Bänden erhellt. Als vier Leidener Professoren die Confessio angriffen, schrieb er eine „Apologia pro confessione", eines der ausführlichsten und wichtigsten seiner Werke, wo man nicht weiß, was man mehr bewundern soll, seinen Scharfsinn oder seine große Belesenheit. Einen Angriff derselben Professoren auf diese Apologie wies er durch eine nicht minder tüchtige „Responsio" nachdrücklich ab. In diesen Schriften ist es ihm nicht nur um die theologischen Streitfragen zu thun, sondern jedesmal zeigt er, wie das Streben der Remonstranten sich hauptsächlich auf das religiöse Leben richtet. „Wir müssen wissen, daß und warum wir religiös sind," sagt er; „Gottesdienst, der nicht aus freier Seele kommt, ist kein Gottesdienst." Wenn die Professoren Waläus und Vedelius oder die Prediger Trigland, Heidanus und Doucher ihre Federn gegen die Remonstranten spitzten, war Episcopius sofort bereit die Angriffe ernsthaft abzuwehren. Nicht weniger warm nahm er den Protestantismus gegenüber der Lehre und Kultus der römischen Kirche in Schutz. Am gewichtigsten sind jedoch seine „Institutiones theologicae" und seine „Responsio ad quaestiones theologicas 64 ipsis discipulis in privato disputationum collegio Amstelodami propositas", wo er die Wahrheit der einzelnen Lehrstücke untersucht und ihre Bedeutung in das hellste Licht stellt. Auch hier sprach er wieder die Überzeugung aus, daß man über viele Stücke anders denken und doch in einer Kirche vereint bleiben könne. Jedes Glaubensbekenntnis war für ihn nichts andres als eine Erklärung des Glaubens dessen, der es aufstellte, und durfte keine bindende Kraft haben. In diesen beiden Werken besitzen wir das Wesentliche eines dogmatischen Lehrgebäudes und eine Apologie nicht nur des Remonstrantismus, sondern auch des Christentums. Die unvollendet gebliebenen „Institutiones" sind in vier Bücher geteilt. Im ersten spricht er über das Wesen der Religion und Theologie und zeigt, daß letztere keine spekulative, sondern eine rein praktische Wissenschaft ist. Im zweiten behandelt er die verschiedenen göttlichen Offenbarungen und ihre Kennzeichen. Das dritte ist dem mosaischen Gesetz und der messianischen Weissagung gewidmet, das vierte der Darlegung der Lehre des Christentums.

Nicht nur in seiner Dogmatik, sondern in all seinen Schriften stellt Episcopius in den Vordergrund, daß das Christentum keine Lehre, sondern Leben ist, daß alle Glaubensbegriffe wertlos sind, wenn sie sich nicht in Religiosität und Sittlichkeit erweisen. Wenige der in den Evangelien und apostolischen Schriften deutlich ausgesprochenen Hauptwahrheiten entlehnte Sätze genügen für eine kirchliche Gemeinschaft; die Annahme aller aus der heiligen Schrift hergeleiteten Lehrbegriffe ist nicht erforderlich. „Diese Betonung," sagt Heppe, „der ethisch-praktischen Seite des Dogmas war der Gesichtspunkt, von dem aus Episcopius gegen den Prädestinatianismus remonstrierte, in welchem er eine fünffache Ungerechtigkeit gegen Gott nachwies. Es war daher unleugbar eine der Grundideen des Protestantismus, welche Episcopius gegen die prädestinatianische Sophistik geltend machte, indem er sein ganzes System von dem Gedanken abhängig machte, daß in allen Momenten der Soteriologie die sittliche Verantwortlichkeit, d. h. die persönliche Stellung des Menschen zur Gnade, festgehalten werden müsse". Hat so Episcopius das gute Recht seines Kampfes gegen den prädestinatianischen Calvinismus bewiesen, dann muß zugegeben werden, daß seine Gegner von ihrem Standpunkt aus ernste Bedenken gegen seine Rechtgläubigkeit geltend machten. In seinen Ausführungen über die Gottheit Christi, über die Trinität und die Erbsünde wich er wirklich von dem ab, was als Lehre der reformierten Kirche angenommen war. Seine schon damals von vielen geteilte freisinnige Auffassung fand jedoch mehr und mehr Eingang, und in dem Streben die theologische Wissenschaft zu befreien von allem kirchlichen Zwang ist er der Wegbereiter für ihre fernere Entwickelung gewesen.

Episcopius starb am 4. April 1643 im 60. Lebensjahr. Er war einer der gelehrtesten Theologen seiner Zeit, dessen große Gaben auch die anerkannten, die ihn im Leben bestritten hatten, und war dabei um seines liebenswürdigen Charakters willen allgemein geachtet.

H. C. Rogge.

Episcopus in partibus. — Thomassin, vetus et nova discipl. eccl. P. I. lib. I c. 27. 28; Dürr, de suffraganeis sive vicariis in pontificalibus episcoporum Germaniae, Mogunt. 1782; Heister, suffraganei Colonienses extraord. sive de 5. Colon. eccles. proepiscopis, vulgo von Weihbischöfen, renov. aux. cont. Binterim Mog. 1843; A. Tibus, gesch. Notizen über die Weihbischöfe v. Münster, Münster 1862 (Nachträge im Archiv für vaterländische Gesch. 1882 H. 40 S. 172); J. A. Koch, Die Erfurter Weihbischöfe, Ztschr. d. Vereins f. thür. Gesch., Jena 1865, 6, 31; Reininger, Die Weihbischöfe in Würzburg, Würzburg 1865; Ewalt, Die Weihbischöfe von Paderborn, Paderborn 1869; v. Bunge, Livland, die Wiege der deutschen Weihbischöfe, Leipzig 1875; Jos. C. Möller, Gesch. der Weihbischöfe von Osnabrück, Lingen 1887; Andr. Hier. Andnucci, Tract. de episcopo titulari, Rom 1732; Th. Kohn, Die Weihbischöfe i. Arch. f. kath. KR 46, 101; Hinschius, KR 2, 171.

Da schon nach dem alten Kirchenrecht auf eine Diöcese bloß ein Bischof geweiht, andererseits aber kein Bischof absolut, d. h. ohne eine solche, konsekriert werden durfte (conc. Nicaen. v. 325 c. 8), so konnte ein durch die Bischofsweihe zur Ausübung der spezifisch bischöflichen Funktionen (iura pontificalia) befähigter Vertreter des Diöcesanbischofs nicht auf dieselbe Diöcese geweiht und bestellt werden. War der Diöcesanbischof verhindert, so blieb nichts übrig, als daß er sich durch einen benachbarten oder zufällig bei ihm anwesenden Amtsbruder in diesen Funktionen vertreten ließ. Außerdem haben schon im 9. u. 10. Jahrhundert in Spanien einzelne von den Sarazenen aus ihren Sitzen vertriebene Bischöfe anderen eine derartige Aushilfe geleistet. Im 10. Jahrhundert nahmen manche livländische und preußische Bischöfe, die ihre Bistümer hatten verlassen müssen, eine solche Stellung ein. Im 14. Jahrhundert traten für diese die Bischöfe der während der Kreuzzüge im Orient gegründeten, wieder in die Hände der Ungläubigen gefallenen Bistümer ein, und auch nachdem jede Hoffnung auf Wiedererwerbung dieser Bistümer verschwunden war, wurden und werden noch heute Bischöfe auf diese Diöcesen konsekriert. Sie werden episcopi in partibus (sc. infidelium), auch Weihbischöfe, genannt. Nach einer Anordnung Leos XIII. von 1882 sollen sie aber fortan als episcopi titulares bezeichnet werden.

Ihre Ernennung und Konsekration ist päpstliches Reservatrecht (Clem. 5 de elect. I, 3). In betreff ihrer Eigenschaften, der Untersuchung ihrer Tauglichkeit, ihrer Ernennung und Konsekration gilt dasselbe, wie für die anderen Bischöfe und ebenso für ihre Versetzung auf ein anderes Bistum. Sie haben die Funktion 1. den Diöcesanbischöfen als sog. episcopi auxiliares oder auch suffraganei in betreff der Verwaltung der Pontifikalhandlungen als Vertreter (vicarii in pontificalibus) Aushilfe zu leisten. Die Bestellung eines solchen hat der Diöcesanbischof beim Papst unter Darlegung des Bedürfnisses, der Bezeichnung einer geeigneten Persönlichkeit und Zusicherung einer jährlichen Remuneration von 300 Golddukaten (etwa 2040 Mark) für den Titularbischof zu erbitten. Zur Vornahme der Pontifikalhandlungen in dem Sprengel seines Diöcesanbischofes bedarf der Titularbischof der speziellen Erlaubnis des letzteren für die einzelnen Fälle, falls ihm eine solche nicht etwa allgemein erteilt wird. In einer anderen Diöcese kann er die bischöflichen Weiherechte erlaubterweise mit Genehmigung des Papstes ausüben. Bischöfliche Jurisdiktionsrechte stehen ihm als solchem nicht zu. Derartige Titularbischöfe kommen in den altpreußischen Diöcesen und auch, wenn nicht häufig, in einzelnen Diöcesen aller katholischen Länder vor. Ob der Staat bei ihrer Bestellung mitzuwirken oder wenigstens ein Einspruchsrecht gegen die in Aussicht genommenen Kandidaten auszuüben berechtigt ist, hängt davon ab, ob seine kirchenstaatliche Gesetzgebung eine solche Mitwirkung für die Besetzung ihrer Stellen oder aller kirchlichen oder geistlichen Ämter überhaupt festsetzt. 2. Werden die uniert-griechischen Bischöfe in Rom, in S. Benedetto di Ullano und in Palermo für die Erteilung der Weihen an die Gräco-Itali als Titularbischöfe geweiht. 3. Erhalten da, wo eine besondere exemte Militärseelsorge besteht, die an der Spitze derselben stehenden Feldpröpste, so in Preußen und Österreich, die Weihe als Titularbischof, um Pontifikalhandlungen für das Militär vornehmen zu können. 4. Dasselbe ist mit den apostolischen Vikaren, welche Missionsgebiete leiten, der Fall (so z. B. mit dem apostolischen Vikar für das Königreich Sachsen). Endlich werden auch 5. einzelne römische Prälaten, welche Mitglieder der Kurialbehörden sind, und 6. die apostolischen Nuntien zu Titular-Bischöfen, letztere auch zu Titular-Erzbischöfen promoviert. **Hinschius.**

Episkopalsystem in der evangelischen Kirche. — Litteratur: Richter, Gesch. der ev. Kirchenverf. (Leipz. 1851); Stahl, Die Kirchenverf. nach Recht u. Lehre der Protest. (Erlangen 1862); Mejer, Grundl. des luther. Kirch. Reg. (Rostock 1864); Sohm, Kirchenrecht (Leipzig 1892) 1, 657 ff.; Rieker, Rechtl. Stellung der ev. Kirche (Leipzig 1893) S. 208 ff.

Der Passauer Vertrag von 1552, und der Augsburger Reichsabschied von 1555 suspendierten für protestantische Territorien das Kirchenregiment der vorreformatorischen Bischöfe. Es wurde allerdings nicht gesagt, auf wen dasselbe übergehen solle. Aber aus der Suspension des bischöflichen Regimentes konnte eine reichsgesetzliche Anerkennung des bestehenden Rechtszustandes abgeleitet werden. Daher haben sich schon 1556 die badische, 1563 die pommersche Kirchenordnung, und so noch andere (Richter, Geschichte der evangel. Kirchenverfassung in Deutschland, S. 103 f.; Kirchenordnungen 2, 178, 349; v. Kamptz, Über das bischöfliche Recht in der evangelischen Kirche in Deutschland 1828, S. 55 fg.), zur Begründung dafür, daß das evangelische Kirchenregiment ein landesherrliches Recht sei, auf den Augsburger Religionsfrieden berufen. Zu einer wissenschaftlichen Theorie wurde dies zuerst im Anfang des 17. Jahrhunderts von den beiden Stephani ausgebildet (Joach. Stephani, Institutiones juris canonici in tres libros secundum tria juris objecta partitae et ad praesentem Ecclesiarum Germaniae statum directae, Gryphisw. 1604, p. 60 fg.; Matth. Stephani, Tractatus de jurisdictione, qualem habeant omnes judices, tam saeculares quam ecclesiastici in S. Rom. Imperio, Rostoch. 1609 u. ö. lib. 2, p. 1, c. 7), indem sie die durch den Religionsfrieden den Landesherrschaften gegebene Stellung als Erweiterung der vorreformatorischen Advokatie faßten; sodaß das bis dahin bischöfliche Kirchenregiment durch den Frieden, reichsgesetzlich, concessione imperatoria, ad interim, nämlich bis zu der im Frieden vorbehaltenen freundlichen Vergleichung in der Religion, instar depositi, an die Landesherren „devolviert" sei („Devolutionstheorie"). Von Theodor Reinkingk aber (Tractatus de regimine saeculari et ecclesiastico, Gieß. 1619, p. 324 fg.) wurde die Stephanische Theorie mit der Modifikation wiederholt, daß das Kirchenregiment bei jener Gelegenheit nicht zeitweilig devolviert, sondern — nach einer Periode usurpatorischer Entziehung — für immer ihnen „restituiert" worden sei („Restitutionstheorie"); denn es gebühre dem Landesherrn aus göttlicher Vollmacht (nicht wie nach Stephani grundsätzlich den Bischöfen); umfaßte indes allerdings nur die externa jurisdictio, während das Lehrurteilen dem Lehrstande zustehe. Daher könne das Kirchenregiment auch niemals ohne dessen Rat und nicht anders als durch Konsistorien geübt werden; und wo ein Gesamtakt der ganzen Kirche in Frage sei, da stehe, neben Regierstande und Lehrstande, auch noch dem Hausstande eine Stimme zu.

Das Wesen des Episkopalsystems — der Name scheint zuerst von Nettelbladt (s. unten) gebraucht worden zu sein — besteht somit darin, daß der Landesherr als Rechtsnachfolger des katholischen Bischofs aufzufassen und daß daher ein doppeltes Regiment des Landesherrn, ein weltliches, und ein geistliches, zu unterscheiden sei. Dies motivieren die einen (Stephani) damit, daß dem Landesherrn durch die historischen Vorgänge zu seiner obrigkeitlichen Stellung die bischöfliche hinzu erwachsen sei, und die andern (Reingkingk, Gerhard, die beiden Carpzovs) damit, daß dem Landesherrn dieses Kirchenregiment grundsätzlich kraft seiner Staatsgewalt (nicht aber als Teil seiner Staatsgewalt), als custodia utriusque tabulae gebühre, so daß die Reichsgesetze nur zurückgegeben haben, was der weltlichen Obrigkeit unrechtmäßig entrissen war.

Als Hauptvertreter dieses Systems ist außer den Genannten noch Samuel Stryck (De iure papali [!] principum evangelicorum, 1694) hervorzuheben (Rieker a. a. O. S. 222).

Bei der Ausgestaltung des Systems verwandte Reinkingk und die Späteren die Lehre von den drei Ständen, eine Lehre, die schon bei den Hussiten vorkommt (Sendschreiben an das Baseler Konzilium in den Monum. concilior. generall. saec. XV., 1, 157), von Luther in seiner Schrift an den Adel deutscher Nation, in den Katechismen und sonst vertreten, und von der lutherischen orthodoxen Theologie näher ausgebildet eben damals von Johann Gerhard in seinem dogmatischen Hauptwerke (Loci theol. XIII, 24, 25. Die Loci erschienen in den Jahren 1610—1622) ausführlich wiederholt wurde: Gott habe in die Welt dreierlei sittliche Ordnungen gestiftet, Haus- oder Familienordnung, Rechtsordnung und Heilsordnung; und ebenso zur Handhabung jeder dieser Ordnungen je ein eigenes von ihm bevollmächtigtes und daher soweit die Vollmacht reiche ihm verantwortlich an seiner Statt handelndes Amt, das des Hausvaters, das der Obrigkeit und das Lehramt. Als Inhaber solcher besonderen Vollmachten bilden daher die in einem der drei Aemter Stehenden allemal einen besonderen Stand: die Hausväter den Hausstand (status oeconomicus), die Obrigkeiten den Regierstand (status politicus), die Verwalter der Heilsordnung den Lehrstand (status ecclesiasticus); jeder Stand aber müsse die göttliche Vollmacht des anderen als solche anerkennen und ehren. Diese für die ganze Welt ge-

gebenen Bestimmungen gelten auch für die Kirche: die Vollmacht der Hausväter begründe mit ihrer Pflicht der Familien-Seelsorge ihr Recht aktiver Mitgliedschaft in der Gemeinde, die Vollmacht des Lehrstandes gebe dem Geistlichen Pflicht und Recht der Gemeindeseelsorge, die Vollmacht des Regierstandes gebe das Kirchenregiment der Obrigkeit; denn indem sie dieselbe berechtige, menschlich bestimmte Ordnung, die nur der göttlichen nicht entgegen sei, ihren Unterthanen vorzuschreiben, lege sie ihr zugleich die Pflicht auf, alle göttlich bestimmte Ordnung unter diesen Unterthanen aufrecht zu halten. Aufrecht zu erhalten habe also die Obrigkeit vor allem die beiden Tafeln der zehn Gebote (Custodia utriusque tabulae), und demgemäß auf Grund der ersten Tafel dafür zu sorgen, daß, unter Ausschluß alles unrichtigen Gottesdienstes aus dem Lande, Gott der Herr daselbst richtig verehrt werde. Eine solche göttliche Vollmacht aber bildet dann naturgemäß den Kern des allerdings historisch noch näher ausgebildeten Kirchenregiments. — Ursprünglich waren in dieser Auffassungsweise die drei göttlichen Vollmachten als koordinierte erschienen, und nur thatsächlich hatte der Lehrstand auch im Kirchenregiment, dessen Hauptaufgabe in der Aufrechterhaltung richtiger Lehre bestand, vorwiegenden Einfluß gehabt. Schon bei Johann Gerhard (l. XIII, 225) indes findet sich die Lehre, daß die Staats- und Rechtsordnung zuletzt nur der Heilsordnung wegen da sei, und daß die Verwaltung des Kirchenregimentes der des Lehramtes insofern untergeordnet erscheine; und als im Laufe des 17. Jahrhunderts bei den Landesregierungen die Schützung der reinen Lehre nachzulassen begann, wurde hiergegen reagiert mittelst der aus a. 28 der Augustana abgeleiteten Behauptung, das Lehreurteilen stehe dem Lehrstande ausschließlich zu, und das Kirchenregiment sei an die Entscheidungen desselben lediglich gebunden, dem magistratus gebühre die potestas externa, dem ministerium die potestas interna, der Hausstand aber wirke in kirchlichen Dingen niemals selbstständig, sondern nur vermöge vertretender Vermittelung des Regierstandes mit. Diese Behauptung widerspricht zwar den lutherischen Bekenntnisschriften, da in der A. K. a. a. O. ebensowohl den Gemeinden mandatum Dei, von unrichtig lehrenden Geistlichen sich zu wenden und richtig lehrende zu berufen zugeschrieben wird (vgl. auch Apol. p. 150, 155, 204, 292, 296, A. Smalc. p. 348 sq., 352); nichtsdestoweniger jedoch wird das Episkopalsystem Reinkings mit solchen Verschärfungen in der Mitte des Jahrhunderts durch den Juristen Bened. Carpzov (Definitt. consistoriales 1645 sq.) und den Theologen Conr. Dannhauer (theolog. conscientiaria), durch Veit Ludw. v. Seckendorff (Fürstenstaat 1655, Tl. 2, c. 11 fg.) vertreten, später durch Wilh. Ortth (Präs. P. Müller: De juris episcopalis in terris protestantium a Romano-Catholicis injuste praetensa reviviscentia Wittenberg 1689), durch den Theologen Johann Bened. Carpzov (De jure decidendi controversias theologicas 1695 u. ö.) und andere. Auch Spener hält es formell fest, obwohl er in betreff der Presbyterien andere Wege einschlägt (Theol. Bedenken 1, 262 f., 640. 3, 411. 3, 601; vgl. Richter, Gesch. S. 201).

An sich bildet die Dreiständelehre sonach keinen integrierenden Teil des protestantischen Episkopalsystemes; da sie aber mit demselben in obiger Art verschmolzen worden ist, so hat man sich gewöhnt, sie unter dem Namen jenes Systemes mit zu begreifen. Sowohl Nettelbladt in seinem Aufsatze De tribus systematibus doctrinae de jure sacrorum dirigendorum etc. (Observat. juris ecclesiast., Halae 1783, p. 124 sq.), wie der nach demselben arbeitende Stahl (Kirchenverfassung nach Lehre und Recht der Protestanten S. 1 fg.), haben in dieser Beziehung nicht hinreichend unterschieden; und indirekt hat das Stahlsche Buch auch sonst beigetragen, unrichtige Anschauungen über das Episkopalsystem zu verbreiten. Denn Stahls Neigung, das Kirchenregiment in vorreformatorischer Art als Teil des geistlichen (bischöflichen) Amtes aufzufassen, hat gelegentlich die Voraussetzung hervorgerufen, daß der Inhalt des evangelischen Episkopalsystemes etwas hiermit Verwandtes sei: was absolut nicht der Fall ist. (Mejer †) Sehling.

Episkopalsystem in der römisch-katholischen Kirche. Zum Wesen der römisch-katholischen Kirchenverfassung gehört, daß die gesamte Kirchengewalt sich in den Händen der lehrenden Kirche, des Klerus, befindet und daß die Regierung der Kirche durch den hierarchisch gegliederten Klerus erfolgt, an dessen Spitze als Organ der Einheit der Papst steht. Über das Verhältnis dieses Organes der Einheit zur ganzen lehrenden Kirche selbst, im besonderen zum gesamten Episkopat haben sich zwei Systeme gebildet, das monarchische Papalsystem (s. d. A. Papst) und das aristokratische Episkopalsystem. Jenes sieht den Papst, den Bischof von Rom, als den Inhaber der ganzen kirchlichen Jurisdiktion an, von welchem die Bischöfe ihre Gerechtsame herleiten, das Episkopalsystem dagegen betrachtet die

Bischöfe in ihrer Gesamtheit als die jure ordinario berechtigten Kirchenoberen, welche ihre Autorität unmittelbar göttlicher Verleihung verdanken, und unter denen zur Erhaltung der Einheit als der erste Bischof unter den ihm sonst gleichberechtigten, als primus inter pares, der Papst eingesetzt ist.

Das Episkopalsystem geht von dem Satze aus, daß Christus den Aposteln insgesamt die Macht zu binden und zu lösen übertragen habe (Ev. Mt 18, 18). In der Erteilung der Gewalt habe der Herr keinen bevorzugt, er habe jedem das gleiche Maß gegeben; nur um die Einheit aller auszudrücken und zu erhalten, werde Petrus an die Spitze gestellt und mehrfach ausgezeichnet (Ev. Mt 16, 18;- 17, 4 u. a. St.); insofern habe Petrus den Primat empfangen. Es ist dieses die Auffassung der älteren Kirche, wie sie sich namentlich bei Cyprian (de unitate ecclesiae) findet, wo es unter anderem heißt: Loquitur Dominus ad Petrum: Mt 16, 18. Super unum aedificat ecclesiam, et quamvis Apostolis omnibus post resurrectionem suam parem potestatem tribuat et dicat: Sicut misit etc. Joann. 20, 21, tamen ut unitatem manifestaret, unitatis ejusdem originem ab uno incipientem sua auctoritate disposuit. Hoc erant utique ceteri Apostoli, quod fuit Petrus, pari consortio praediti et honoris et potestatis. Sed exordium ab unitate proficiscitur, ut ecclesia una monstretur (c. 18. Can. XXIV, qu. I). Petrus wurde der primus inter pares weniger um der Apostel selbst willen, als für die Zukunft: denn „daß der Primat mit Petrus wieder absterben sollte, läßt sich nicht annehmen, wenn man auf den Zweck sieht, wozu Christus denselben anordnete; vielmehr muß dann geurteilt werden, daß Christus den Primat mehr für die folgenden Zeiten, als für die Zeit der Apostel, wo derselbe wegen der persönlichen Unfehlbarkeit eines jeden einzelnen Apostels nicht so nötig war, berechnet habe" (s. Sauter, Fundamenta juris ecclesiastici Catholicorum [ed. III. Rotwilae 1825] § 62; Zeitschrift für Philosophie und katholische Theologie [Köln 1832] Heft IV, S. 121, 122). Durch das Beispiel Petri hat Christus nur im allgemeinen bezeichnet, daß ein Bischof den Primat fortsetzen solle, keineswegs aber den Bischofssitz selbst bestimmt. Die Umstände vereinigten sich indessen zu Gunsten Roms, dessen Bischöfe schon zeitig vorzugsweise als Nachfolger Petri anerkannt wurden und zu dem Besitze des Primats gelangten. Die römischen Bischöfe haben den Primat durch göttliche Anordnung nur mittelbar, so daß auch, wenn es das Heil der Kirche erfordert, die Übertragung auf einen anderen Bischof statthaft ist (Sauter a. a. O. § 63, 64 und daselbst citierte Litt.). Darüber, welche Rechte zum Primat gehören, hat der Verlauf der Geschichte entschieden. Die Episkopalisten unterscheiden solche Gerechtsame, ohne welche der Primat überhaupt nicht bestehen kann (jura essentialia, primigenia, naturalia), von denjenigen, die damit zwar nach und nach verbunden sind, deren Besitz aber nicht umgänglich notwendig ist, um die Zwecke des Primats zur Vollziehung zu bringen (jura accidentalia, acquisita, secundaria). (Sauter a. a. O. §§ 466; v. Droste-Hülshoff, Grundsätze des gemeinen Kirchenrechts, Bd II, Abt. I, § 132 f.) Als essentiell werden genannt der Primat der Ehre und der Jurisdiktion, und in dieser das Recht der höchsten Aufsicht, der allgemeinen Regierung, namentlich der Disziplin, des Devolutions- und Protektionsrechtes, der Gesetzgebung. Zu den erworbenen Rechten zählt man die Verfügung über causae arduae ac majores, die Gerichtsbarkeit in vorbehaltenen Sachen in erster Instanz, in den übrigen in appellatorio, und mannigfache Reservationen.

Als kirchenrechtliche Doktrin bildete sich das Episkopalsystem, indem das papale in den Theorien Papst Bonifaz' VIII. die Höhe seiner Entwicklung überschritt. Schon diesem Papste gegenüber sprach sich (zuerst 1297) ein bischöfliches Selbstbewußtsein dahin aus, das Generalkonzilium der rechtgläubigen Bischöfe stehe als Appellationsinstanz noch über dem Papste, G. Voigt, Enea Silvio de Piccolomini als Papst Pius II., Bd 1 (1856) S. 25 f. Die Kämpfe zwischen dem Hofe von Avignon und Kaiser Ludwig dem Baiern gaben demselben weitere Nahrung; vorzüglich aber gestaltete es sich während des großen Schismas seit 1378 aus, wo das Papsttum sich unfähig zeigte, den Schäden der Kirche zu steuern, und wo diese Arbeit zuletzt von den weltlichen Gewalten und dem Episkopate in die Hand genommen ward. In jene Zeit fällt die Lehrthätigkeit von Peter d'Ailli, Joh. Gerson, Nikolaus von Clemanges u. a., welche Hauptvertreter des Episkopalsystemes wurden. Vgl. die vortreffliche Darstellung der hierhergehörigen Dogmen- und Litterärgeschichte bei Hübler, Die Constanzer Reformation und die Concordate von 1418 (1867) S. 360 ff. Vorzüglich wichtig wurde das offizielle Gutachten der Pariser Universität über die Mittel das Schisma zu heben vom 6. Juni 1394, bei Gieseler, Kirchengeschichte II, § 104, Note e. S. überhaupt daselbst II, § 97 Not. n; § 98 Not. m; § 99 Not. a;

§ 105 Not. d, f, g; § 110 Not. c; § 131 Not. a, sowie Voigt a. a. O. Die Generalkonzilien von Pisa und namentlich die von Konstanz und Basel (s. die betr. Artikel) haben dem Episkopalsysteme alsdann unmißverständlichen Ausdruck gegeben (Conc. Constant. sess. 5, sess. 31, Basil. sess. 2), und haben beide auch eine episkopalistische Praxis auszuüben versucht, jedoch die Zustimmung des Papstes weder für das eine, noch für das 5 andere erlangen können; vielmehr ließ der römische Stuhl auf dem als ökumenisches berufenen 5. Laterankonzilium (1512 f.), das indes als solches sich nicht zur Anerkennung gebracht, jenes System feierlich verwerfen. Nichtsdestoweniger waren reformatorische Dekrete des Baseler Konziliums sowohl in Frankreich (Pragmat. Sanktion vom Jahre 1438), wo eine ältere Tradition nationalkirchlicher, unter königlichem Einflusse stehender Selbstständigkeit 10 bestand, wie in Deutschland (Mainzer Fürstentag i. J. 1439), wo Kaiser und Reich sich in dem Streite zwischen Papst und Konzilium neutral erklärten, angenommen und für Deutschland durch Eugen IV. in vier Bullen (Fürstenkonkordate) bestätigt worden. Aber in einer fünften Bulle hatte sich der Papst seine Rechte vorbehalten und diese wurden vom Reiche im Konkordate von 1448 anerkannt (s. den A. Konkordate). Die kirchliche Oppo- 15 sition blieb hier konziliar gesinnt, und die vielfachen Forderungen, daß ein Konzilium, sei es ein allgemeines, sei es ein nationales, berufen werde, die zu Anfang der reformatorischen Bewegung des 16. Jahrhunderts hervortraten, beruhten auf solcher episkopalistischer Gesinnung. Aus derselben ging auch die Selbstständigkeit, mit welcher die deutschen Erzbischöfe und Bischöfe demnächst bei Abschluß des Augsburger Religionsfriedens und des 20 westfälischen Friedens auf eigene Verantwortung, unabhängig vom Papste handelten, hervor; während andererseits die römische Kurie streng ihr papales System festhielt und auf dem tridentinischen Konzilium (s. d.) zwar den Ausdruck des Episkopalsystemes verhinderte, aber den des kurialen nicht durchsetzte. Unterdessen gewann in Frankreich der Episkopalismus eine neue Gestalt. In den Kämpfen zwischen der guisischen, papal und jesuitisch ge- 25 sinnten — die Jesuiten waren stiftungsmäßig absolute Verteidiger des Papalsystemes — und der protestantischen Partei hatte sich allmählich eine zwischen beiden in der Mitte stehende dritte erhoben, die zwar katholisch, aber nationalkirchlich-episkopalistisch gestimmt den Frieden des Vaterlandes der Ausrottung der Ketzer vorzog, und dann, indem sie die Thronbesteigung K. Heinrichs IV. durchsetzte und in seinem anfänglichen Streite mit Rom 30 ihm zur Seite stand, ihre Anschauungen in einer von Pierre Pithou stammenden Schrift **Les libertés de l'Eglise Gallicane** (1594) zusammenfaßte, die für die weitere Entwickelung grundleglich geworden ist. Indem sie in Anwendung der aus dem Humanismus stammenden historischen Methode, deren juristische Bethätigung in Frankreich viele an den Namen des Cujacius zu knüpfen gewöhnt sind, die Kirchenverfassungszustände während der 35 ersten vier Jahrhunderte darlegt, sowohl in betreff der Selbstständigkeit der Bischöfe und Erzbischöfe, wie hinsichtlich des Einflusses, welcher von den ersten christlichen Kaisern auf das Kirchenregiment geübt wurde, und indem sie dem gegenüber die nachherige Entwickelung des päpstlichen Primates als eine Mißentwickelung auffaßt, behauptet sie, Frankreich habe sich von dieser Degeneration mehr als alle anderen katholisch-christlichen Gebiete frei 40 gehalten, und findet eben hierin jene gallikanische „Freiheit". Über die weitere Ausbildung dieser Gedanken s. d. A. Gallicanismus. Was hier als besonderer Vorzug von Frankreich angesehen wurde, ließ sich auch generalisieren, wenn man jene Zustände der ersten kirchlichen Jahrhunderte als göttliche Ordnung, ihre spätere geschichtliche Umgestaltung als menschliche Entstellung derselben, durch welche das ausschließliche Recht der gottgeordneten 45 Einrichtungen als solches niemals beseitigt werden könne, ansah. Diese Auffassung wurde, wie von den Schriftstellern der nichtfranzösisch-bourbonischen Höfe, die, dem französischen sich anschließend, den Gallicanismus als offizielle Doktrin behandelten, so und noch mehr von dem Löwener Professor Zeger Bernhard von Espen (s. d.) und seinem Schüler, dem Weihbischof zu Trier, Joh. Nikolaus von Hontheim (s. d.) vertreten. Namentlich des letz- 50 teren unter dem Pseudonym Justinus Febronius 1763 darüber publiziertes Buch **de statu Ecclesiae etc.** wurde für weite Kreise bestimmend, so daß von da an die episkopalistische Theorie in Deutschland den Namen des Febronianismus trug. Der Josephinismus — von Kaiser Joseph II. so genannt, obwohl in seinen Anfängen schon unter Maria Theresia durch den Fürsten Kaunitz wirksam — ist die österreichische Form desselben, welche 55 sich vom gewöhnlichen Febronianismus durch stärkere Betonung des landesherrlichen Einflusses in Kirchensachen unterscheidet. Sie steht in dieser Beziehung unter dem auch schon bei Febronius, aber weniger, wirksamen Einflusse der aus humanistischer Quelle seit Hugo Grotius ausgebildeten und durch die sog. naturrechtliche Schule repräsentierten Anschauungen des Territorialismus (s. d.), so daß man den Josephinismus kurz als terri- 60

torialistischen Febronianismus bezeichnen kann. In dieser Gestalt beherrschte das Episkopalsystem zu Ende des vorigen und zu Anfang dieses Jahrhunderts in Deutschland Wissenschaft und Praxis, und auch als seit der Säkularisation von 1803 und der Wirksamkeit erst der romantischen, dann der jesuitischen Schule und dem seit den Freiheitskriegen erfolgten religiösen Aufschwunge das Papalsystem wieder zu Kräften kam, hielt es sich neben demselben mächtig bis etwa 1840. Von der römischen Kurie war es in seiner neueren Gestalt so wenig, wie in seiner älteren anerkannt worden; vielmehr hatte der Papst sowohl die vier sog. gallikanischen Artikel von 1682 (s. d. A. Gallicanismus), wie die sog. Utrechter Kirche (s. d. A. Jansenist. K.) oder den von den vier deutschen Erzbischöfen auf dem Emser Kongreß von 1786 entworfenen Plan einer episkopalistisch-selbstständigen deutschen Nationalkirche (s. o. S. 442, 23 ff.) ausdrücklich verworfen; speziell an die ausführliche Erörterung, in welcher von Papst Pius VI. letzteres geschah — **S. S. Pii P. VI responsio ad Metropolitanos Mogentinum, Trevirensem, Coloniensem et Salisburgensem super nuntiaturis apostolicis Romae** (24. November) 1789, 2° — und an eine gleiche Verwerfung ähnlicher auf einer Synode zu Pistoja formulierter Absichten für Toskana — Bulle **Auctorem fidei** vom 28. August 1794 — sowie an den Kampf wider die episkopalistisch-territorialistischen Einrichtungen, die für Frankreich in der sog. Civilkonstitution des Klerus vom 12. Juli 1790 getroffen waren, und die nächsten Jahre hindurch mit Gewalt aufrecht erhalten wurden, schloß sich zu Rom ein Aufschwung der kurialistischen Jurisprudenz an.

Zunächst hatte derselbe keinen Erfolg. Die Praxis der napoleonischen Zeit blieb in Frankreich wie in Deutschland episkopalistisch; die der Restauration ging nicht hiervon ab; in Österreich wurden noch bis in den Anfang der vierziger Jahre die alten josephinischen Lehrbücher angewendet, in Frankreich waren bis in den Beginn der fünfziger Jahre die gallikanischen in Gebrauch, in Deutschland machte der Kölner Streit über die gemischten Ehen, seit die Regierung in demselben zurückwich (1838), der ultramontanen Reaktion Raum; aber mit vollem Erfolge begann sie hier wie anderwärts erst seit dem Umschwunge des Jahres 1848 und seit dieser Umschwung den Papst Pius IX. in die Hände der Jesuiten geführt hatte. Allerdings war sie nicht unvorbereitet. Seit der absolute Polizeistaat von dem konstitutionellen allmählich abgelöst und in dem letzteren mehr und mehr für freie Bewegung der Gesellschaft gesorgt ward, faßten die verschiedenen sozialen Verbände sich, um ihre Interessen selbstständig wahrnehmen zu können, naturgemäß in sich zusammen; es begann die moderne genossenschaftliche Entwickelung, von der getragen auch die katholische Kirchengenossenschaft ihre Mittel zu energischerer Betreibung ihrer sozialen Ziele konzentrierte. Beherrscht von dieser Strömung scharten sich daher die Bischöfe wieder fester und fester um den Papst, acceptierten die jesuitische ihnen von Rom aus entgegengebrachte Leitung, ließen durch dieselbe, unter systematischer Beseitigung der episkopalistischen Traditionen, ihre Diöcesen schulen, und sahen in der aus solcher Schule hervorgegangenen jüngeren Geistlichkeit bald eine Macht erwachsen, die unmittelbar unter römischer Direktion stand, und mittelst deren sie nun ihrerseits, wo sie noch selbstständige Velleitäten zeigten, gezwungen wurden. Die Bewegung vollzog sich, unter der Gunst von mancherlei mitwirkenden Umständen, so schnell, daß Pius IX. selbstständig ein neues Dogma verkünden konnte, welches die Kirche allgemein recipierte, und endlich auf dem vatikanischen Konzil (s. d. A.) in der **Constitut. dogmatica I de ecclesia Christi, Pastor aeternus cap. 3** mit Zustimmung des Konzils das Papalsystem für das ausschließlich in der Kirche berechtigte erklären konnte. Das Episkopalsystem war damit offiziell überwunden, und augenblicklich existieren die episkopalistisch gesinnten Elemente der katholischen Kirche in Deutschland greifbar nur in Gestalt der altkatholischen Kirchengenossenschaft.

Über die Entwickelung des Episkopalismus seit der gallican. Ausgestaltung siehe Mejer, Zur Gesch. der röm.-deutschen Frage, Tl. I (1871); über seine neuere Bekämpfung und für den Augenblick Beseitigung s. Friedrich, Gesch. des Vatican. Concils, Bd 1 (1877). An beiden Stellen die Litteratur. **(Mejer †) Sehling.**

Episkopat, Entstehung desselben, s. d. A. Verfassung, urchristliche und vorkatholische.

Episkopat in der englischen Kirche s. Bd I S. 536, 45 — 538, 29.

Episkopat in der katholischen Kirche s. Bd III S. 245, 1 — 246, 21.

Episteln s. Perikopen.

Epistola ad Zenam et Serenum s. Justin d. M.

Epistolae formatae, paschales s. Litterae formatae.

Epistolae obscurorum virorum. 1514 und 1517. — BÖCKING, ED. VLRICHI HVTTENI EQVITIS OPERVM SVPPLEMENTVM. EPISTOLAE OBSCVRORVM VIRORVM CVM INLVSTRANTIBVS ADVERSARIISQVE SCRIPTIS. TOM. I: TEXTVS. TOM. II: INDICES. COMMENTARIVS. LIPSIAE, 1864—70. Durch diese klassische Ausgabe, die im folgenden überall gemeint ist, wo einfach Band- und Seitenzahlen angeführt werden, ist alle frühere Litteratur antiquiert. — Dav. Friedr. Strauß, Ulrich von Hutten, 2. Aufl., Leipzig 1871, S. 176—211.

Die Epist. obsc. vir. sind hervorgerufen durch den Streit, in den Johannes Reuchlin (s. d. A.) auf Veranlassung des Joh. Pfefferkorn mit den Kölner Dominikanern, besonders dem Ketzermeister Jakob Hochstraten (gest. 1527) verwickelt wurde (die Akten des Streites: II, S. 117—156; das Verzeichnis der gewechselten Schriften: II, S. 53—115; Strauß, Hutten S. 146 ff.; Ludw. Geiger, Joh. Reuchlin, sein Leben und seine Werke, Leipzig 1871, S. 205 ff.). Sie sind Seitenstücke zu den **Clarorum virorum epistolae ... ad Joannem Reuchlin Phorcensem (Tubingae MDXIIII**; 2. Ausg. mit dem Titel: **Illustrium vir. ep. Hagenoae MDXIX**), die den stattlichen Anhang Reuchlins zeigen sollten, und zu dem wahrscheinlich von Hutten und Hermann v. d. Busche stammenden Gedicht: **Triumphus Doctoris Reuchlini** (Böcking, **Hutteni op. III**, S. 413—448). Während dieses in edelster Form mit den Waffen der Wahrheit für Reuchlin kämpfte, stritten die **Ep. obsc. vir.**, die den **Clar. vir. ep.** die Idee entlehnten und im Gegensatz zu ihnen den Namen erhielten („Briefe unbekannter Männer"), mit den Waffen der Satire: sie erdichteten einen Briefwechsel der Gegner, um so ihre sittliche Finsternis und ihre geistige Armut vor aller Welt bloßzustellen.

Der erste Teil erschien 1514 unter dem Titel: „**EPISTOLAE OBSCVRORVM VIRORVM AD VENERABI |lem virum Magistrum Ortuinum Gratium Dauentriensem | Coloniae Agrippinae bonas litteras docentem: | varijs & locis & temporibus missae: | ac demum in volumen | coactae**" und bestand aus 41 Briefen (I, S. 1—62); in der dritten Ausgabe (1516) bekam er einen Anhang von 7 Briefen (I, S. 63—77), zu welchen in einer Ausgabe von 1556 noch eine epistola, ein späteres Machwerk, von Böcking als „**rustice obscena**" bezeichnet, hinzutrat (I, S. 77—79). Der zweite Teil, 1517 erschienen unter dem Titel: „**Epistole Obscurorū virorū ad Magistrū Ortuinū | Gratiū Dauentriensem Colonie latinas litteras pro | fitentē nō illęq̄ dē veteres et prius visae: sed et nouę et illis prioribus | Elegantia argutijs lepore ac venustate longe superiores**" enthielt 62 Briefe (I, S. 183—284) und hatte in seiner zweiten Ausgabe — mit verändertem Titel — ebenfalls einen Anhang von 8 Briefen (I, S. 284—300). 1689 erschienen die **Ep. obsc. vir.** um einen dritten Teil vermehrt (I, S. 515—534), der aber mit dem ursprünglichen Werke nichts mehr zu thun hat (s. die genaue Bibliographie: II, S. 1—37; der Kommentar: II, S. 515—784).

Der Hauptadressat der Briefe, Ortwinus Gratius (geb. um 1481 in Holtwick bei Coesfeld in Westfalen, gest. 1542), in Deventer als Schüler des Hegius erzogen, hatte seit 1501 in Köln studiert und lehrte seit 1506 die schönen Wissenschaften und die Philosophie an der Kölner Universität; seine humanistische Bildung in den Dienst der Scholastiker stellend, hatte er — wohl gerade, weil er nicht untüchtig war (vgl. II, S. 383; ZhTh 1843, Heft 3, S. 114 ff.) — den Haß und die Verachtung der Humanisten auf sich gezogen — auch Luther nennt ihn „**poetistam asinum . . . lupum rapacem, si non potius crocodilum**" (E. L. Enders, Luthers Briefwechsel I, S. 20) — und bot durch sein Verhältnis zu Pfefferkorns Frau zugleich ihrem Spott einen willkommenen Anlaß. Unter den Briefschreibern finden sich ebenfalls einige historische Namen, so einmal Hochstraten selbst, neben ihm Arnold von Tongern, der Doktor der Theologie und Kanoniker zu Köln (gest. 1540); die meisten Namen sind Fiktionen, vielfach durch ihre derbe Komik — z. B. Schaffsmulius, Mistladerius — sich auch gleich als solche manifestierend.

An den Briefen dieser **obscuri viri** ist nun schon die Sprache, die das schlechte Latein der Scholastiker in ergötzlichster Weise karrikiert, von vernichtender Satire; gleich der erste Brief mit seiner Schilderung eines Magisterschmauses (**fuit hic prandium Aristotelis** u. s. w.) enthält besonders charakteristische Proben. Und dieser Sprache entspricht der Inhalt der Briefe. Höchst naiv offenbaren die Briefschreiber Seite für Seite ihre Unwissenheit, Homer ist ihnen ein unbekannter Name, griechische Buchstaben kennen sie über-

haupt nicht, das klassische Latein halten sie für eine verderbliche Neuerung, die Reuchlin und Erasmus einführen wollten, dabei sind sie von ihrer Gelehrsamkeit fest überzeugt und üben ihren Scharfsinn an den nichtigsten Subtilitäten: bei dem schon erwähnten Schmause disputieren die Magister, ob ein angehender **magister noster** (d. h. Doktor der Theo-
5 logie) **magister nostrandus** oder **noster magistrandus** zu nennen sei; es macht ihnen Gewissensbedenken, ob befruchtete Eier oder wurmiger Käse noch als Fastenspeise gelten können; sie streiten, ob das Merkmal Israels bei einem getauften Juden wohl verschwinde — und holen über alle diese Fragen die Entscheidung des Ortwinus ein. Auch ihre zahlreichen Vergehen gegen das sechste Gebot gestehen sie ihm ohne Scheu und recht-
10 fertigen sie mit einer Frivolität, die nach heutigen Begriffen selbst für eine Satire zu weit geht und den Leser zuletzt anwidert. Doch darf man nicht vergessen, daß diese Art des Witzes dem Zeitgeschmack entgegenkam. Übrigens läßt die Satire oft genug den ernsten Hintergrund erkennen. Der Reuchlinsche Handel zieht sich durch die ganze Zahl der Briefe hindurch und giebt den Briefschreibern Gelegenheit, auf ihre Gegner weidlich zu lästern,
15 zugleich aber auch von deren Erfolgen zu berichten, die ihnen natürlich unbegreiflich sind. Namentlich im zweiten Teil der Briefe kommt zuweilen der ganze Ernst des welthistorischen Moments zum Ausdruck, so wenn I, S. 254 von den Predigten des Würzburger Dompredigers Johann Reyß (er hatte in Erfurt studiert; gest. 1517?), von seiner Polemik gegen das Mönchswesen und gegen den Ablaß und I, S. 264 ff. davon berichtet
20 wird, daß ein Prediger in Frankfurt a. O. für die Theologie ein reinigendes Strafgericht und eine gründliche Reformation verkündigt habe.

Überhaupt zeigen die beiden Teile der Briefe, so sehr sie sich auch gleichen, doch in mancher Weise verschiedenen Charakter, den Böcking II, S. 647 treffend durch die Worte kennzeichnet: **veterum illarum [epistolarum** d. i. des ersten Teils der Briefe**] scriptor**
25 **terebro non minus acri sed minus inquieto ac stridulo minusque ramenti circuminicienti pro stilo in exercenda naturali sua deridendi satirasque scribendi arte usus est.** Die Briefe stammen denn auch nicht von einem, sondern haben mindestens zwei, vielleicht drei (so Erasmus in **Spongia** s. Böcking, **Hutt. op.** II, S. 278 Z. 12 f.; als dritten Verfasser neben den gleich zu nennenden vermutet der Bam-
30 berger Domherr Laur. Behaim, der Freund Pirckheimers, seinen Kollegen D. Jakob Fuchs: ebenda I, S. 133 Z. 7 ff.) oder noch mehr Verfasser (weitere Vermutungen bei Strauß a. a. O. S. 206). Den „geräuschvolleren Bohrer" des zweiten Teils, der aber auch schon im Anhang des ersten bemerkbar wird, scheint Ulrich von Hutten geführt zu haben, für den auch noch andere Gründe sprechen, z. B. die häufigen Ausfälle gerade gegen ihn im zweiten
35 Teil, die sich mehrfach offenbarende, bei Hutten, der eben dort gewesen war, erklärliche genaue Kenntnis römischer Verhältnisse. Geraten hat man auf Hutten als Verfasser von Anfang an, auch schon beim ersten Teil (Böcking **Hutt. op.** II, S. 277 Z. 37; I, S. 133 Z. 16 ff.), aber während er bei einem berühmten Stück des zweiten Teils, dem **Carmen rythmicale** des **M.** Schlauraff (I, S. 198 ff.) seine Urheberschaft durch scherzhaftes Ab-
40 lehnen zugestand (Böcking, **Hutt. opp.** I, S. 126 Z. 10 ff.), verneint er sie bei den alten Stücken des ersten Teils ausdrücklich (ebenda I, S. 125 Z. 28 ff.).

Als Hauptverfasser des ersten Teils und zugleich als Erfinder der ganzen Idee der **ep. obsc. vir.** ist denn auch ein anderer, Johannes Jäger, als Humanist Crotus Rubeanus genannt (s. E. Einert, Johann Jäger aus Dornheim, Jena 1883), erwiesen. Etwa
45 1480 in Dornheim in Thüringen geboren, scheint er die ersten Kenntnisse bei den Benediktinern in Fulda sich erworben zu haben; 1498 bezog er die Universität Erfurt, wo er auch mit Luther in oberflächlichen Verkehr trat; 1500 wurde er Baccalaureus und nach vorübergehendem Aufenthalt in Köln, wohin er dem mit seiner Hilfe aus Fulda entflohenen Hutten folgte, 1508 Magister und bald Professor der Theologie. Als Lehrer
50 zweier jungen Fuchs ging er 1517 nach Italien. 1520 nach Erfurt zurückgekehrt, wurde er am 18. Oktober Rektor der Universität und holte als solcher Luther auf seiner Reise nach Worms 1521 feierlich ein. Als die Erfurter Hochschule in Verfall geriet, ging er nach Fulda und später nach Preußen, wurde Kanonikus zu Halle, trat für Luthers Gegner, den Erzbischof Albrecht von Mainz 1531 mit einer **Apologia** auf und mußte sich nun
55 von Justus Menius (nicht von Justus Jonas; vgl. Böcking, Ed., Drei Abhandlungen über reformationsgeschichtliche Schriften, Leipzig 1858) in dessen Schrift: **Ad Apologiam Joannis Croti Rubeani Responsio** 1532 (Böcking, **Hutt. op.** II, S. 456—465) an seine frühere Stellung erinnern lassen, wobei sein hervorragender Anteil an den **ep. obsc. vir.** ans Licht gebracht wurde. Seitdem ist er verschollen; sein Todestag ist unbekannt.
60 Ihm neben Hutten in den Werdejahren der Reformation großen Einfluß auf Luthers

Entwickelung zuzuschreiben (F. W. Kampschulte, Die Universität Erfurt in ihrem Verhältnisse zu dem Humanismus und der Reformation, II, Trier 1860, S. 43—105; derselbe Comment. de J. Croto Rub. Bonn. 1862), hat keine Berechtigung (Knaake in Luthers WW WA VI, 1888 S. 382 ff.; W. Reindell, Luther, Crotus und Hutten, Marburg 1890).

Die Ep. obsc. vir. fanden nicht bei allen humanistisch Gesinnten die gleiche begeisterte Aufnahme. Wie Reuchlin sie beurteilt hat, wissen wir nicht. Erasmus, anfangs sehr durch sie belustigt (Böcking, Hutt. op. II, S. 277) wurde später bedenklich und sprach sich unwillig gegen die Briefschreiber aus (ebenda I, S. 149). Luther billigte die Absicht, aber nicht die Ausführung und nannte den Verfasser einen Hanswurst (Enders, Luthers Briefw. I, S. 62). Unter den obscuri viri ließen sich manche anfangs dermaßen durch die Briefe täuschen, daß z. B. ein Dominikanerprior in Brabant eine Anzahl von Exemplaren kaufte, um seinen Oberen ein Geschenk damit zu machen (so bezeugt Erasmus an Mart. Lipsius am 5. Sept. 1528 bei Böcking, Hutt. op. II, S. 442; der betreffende Brief ist zuerst gedruckt in Op. Epist. Erasmi Rot. per autorem dilig. rec. Basil. 1529 S. 918 und deshalb wohl sichere Quelle). Die direkt Angegriffenen erwirkten ein päpstliches Breve gegen die Verfasser, die Drucker und die Besitzer der Briefe, versuchten sich aber auch in Gegenschriften. Pfefferkorns Defensio (I, S. 81—176; Geiger, Reuchlin S. 378 ff.) wurde die Veranlassung zum zweiten Teil der Ep. obsc. vir. Ortwinus Gratius wollte in den Lamentationes obs. vir. (I, S. 323—418; Geiger, Reuchlin S. 387 ff.) die Humanisten mit ihren eigenen Waffen schlagen, indem er sie, die nicht mit ihrem Namen hervorgetreten seien, für die rechten obscuri viri erklärte und sie nun über ihr angeblich so schlecht gelungenes Unternehmen lamentieren ließ; doch hätte er über den Witz seiner Gegner gebieten müssen, um auf diesem von vorneherein ziemlich aussichtslosen Wege etwas zu erreichen. **Ferdinand Cohrs.**

Epistolarium s. Evangeliarium.

Epitrachelion s. Kleider und Insignien, geistliche.

Equitius. — Einzige Quelle: Gregorii Magni Dialogi l. I c. 4; Litteratur: A. S. Mart. I. 647 ff.; Baronius, Annales ecclesiastici ad annum 581 n. 9—12; Mabillon, Annales Benedictini I, l. 6 n. 62 u. 63 und Appendix I S. 655 ff.; E. Spreitzenhofer, Die Entwicklung des alten Mönchtums in Italien bis auf den hl. Benedikt, Wien 1894.

Was wir von Equitius wissen, ist uns durch Gregor den Großen aufbehalten. Dieser verdankte die Nachrichten über das Leben und Wirken des E. einem Freunde des E., Fortunatus, dem Abte des Klosters Balneum Ciceronis (Dial. I, 4, 1), dem Valentio, der früher ein Kloster in der Provinz Valeria und später das von Gregor d. Gr. gegründete Andreaskloster zu Rom leitete (Dial. I, 4, 11; III, 22; IV, 21), und einem gewissen Castor, dem Sohn eines Adeligen aus Nursia, der zur Zeit der Abfassung der Dialoge 593 in Rom lebte.

Die Zeit des E. läßt sich nur dahin bestimmen, daß er am Anfang und um Mitte des 6. Jahrhunderts gelebt hat. Der Versuch des Baronius seine Lebenszeit genauer durch Hinweis darauf zu fixieren, daß der von E. aus seinem Kloster vertriebene Mönch Basilius, der sich mit Zauberei beschäftigte (Dial. I, 4, 3), mit dem von Cassiodor erwähnten Mönche (Var. l. IV, ep. 22 ad Argolicum praefectum de iudicio adversus magos) identisch sei, führt auch nicht weiter, als daß E. bereits um 511 Abt gewesen ist.

Für die Zustände des italienischen Mönchtums im 6. Jahrhundert sind die Nachrichten über diesen Zeitgenossen Benedikts von Nursia nicht ohne Bedeutung. E. war Abt vieler Klöster der Provinz Valeria, die in der Nähe des Fuciner Sees im sabinischen Bergland lagen. Wichtig ist, daß er nicht nur eine große Zahl Mönchs-, sondern auch Nonnenklöster leitete (Dial. I, 4, 3; I, 4, 5). Die Mönche seiner Klöster beschäftigten sich mit Feldarbeit, an der er selbst teilnahm, daneben wurde das Abschreiben alter Bücher in seinen Klöstern betrieben (Dial. I, 4, 9). Obwohl er als Abt Laie blieb und keine Weihe besaß, scheute er sich nicht in Kirchen, Städten, Flecken und Häusern das Wort Gottes zu predigen (Dial. I, 4, 7). In ärmlichster Kleidung, auf einem schlechten Tier reitend, die hl. Schriften an seiner linken Seite in Pelzsäckchen stets mit sich führend, unternahm er seine Missionsreisen, zu denen er sich durch eine himmlische Vision berufen wußte (Dial. I, 4, 8). Dies führte zu einem Konflikt mit dem Klerus, der den Papst bestimmte, den E. zur Untersuchung nach Rom zu laden. Der Papst — den Namen nennt Gregor

nicht — stand aber bald von der Citation des E. nach Rom ab, angeblich durch eine schreckliche Vision bestimmt, in Wirklichkeit wohl, weil er sich von der Harmlosigkeit des Heiligen überzeugt hatte (Dial. I, 4, 10). — Baronius hat die Behauptung aufgestellt, daß Gregor d. Gr. vor seinem Pontifikat als Mönch nach der Regel des E. im Andreaskloster gelebt habe, während ihm Mabillon entgegengetreten ist und Gregor von Beginn seines Mönchslebens c. 575 die Regel Benedikts von Nursia befolgen läßt. Die letztere Annahme besteht allerdings nicht zu Recht, da erst 580 die Benediktinerregel in Rom bekannt wurde (Grützmacher, Benedikt v. N. S. 56), aber auch von einer schriftlichen Regel des Equitius wissen wir nichts; wenn es eine solche gab, so hätte Gregor sie sicher erwähnt, wir werden vielmehr annehmen müssen, daß in den Klöstern des E. wie damals vielfach in Italien (Reg. Bend. c. 1) der Wille des Abtes die Regel ersetzte. Am 7. März wird der Heilige verehrt, die angebliche Verwandtschaft des E. mit Benedikt von Nursia, die ihm das Kalendarium Benedictinum andichtet, ist völlig apokryph.

Grützmacher.

Erasmus d. H. s. Nothelfer

Erasmus, Desiderius, gest. 1536. — Litteratur: Eigene Angaben des Erasmus über seinen Lebensgang finden sich in den Briefen an Servatius und an Lambertus Grunnius Opp. III, 1527 f. 1823 f., sowie im catal. lucubr. Opp. I am Anfang, die ausführlichsten in der epistola secretissima ad Goclenium, zuerst 1607 herausgegeben von Paulus Merula und Opp. I abgedruckt, deren Echtheit aber nach der Kritik von J. B. Kan (Nieuwe Roterdamsche Courant 1877, deutsch in Bibliographie der Schweiz 1878, Nr. 3—6 (vgl. dessen Schulprogramm: Erasmiana 1881 u. Roterdamsch Jaarboekje II 1881, S. 43—70) kaum mehr aufrechterhalten werden kann. Eine kurze Darstellung seines Lebens gab Beatus Rhenanus als Einleitung zu der ersten Gesamtausgabe seiner Werke 1540, in der Leydner Ausg. Opp. I am Anfang. Ausführliche Verzeichnisse der späteren Biographien bei Erhard, Geschichte des Wiederaufblühens wissenschaftlicher Bildung, II, 1830, S. 461; F. L. Hoffmann. Essai d'une liste d'ouvrages et dissertations concernant la vie et les écrits d'Erasme (1518—1866) Brux. 1867; Ludw. Geiger in Sybels hist. Ztschr. 1875, S. 71ff.; Jules Dukas, Revue critique 1877, Nr. 16. Als die wertvollsten sind hervorzuheben: Bayle im Dict. histor.; die englischen Biographien von Knight 1726 u. von Jortin 1758, 1760; L. v. Burigny, Das Leben d. Desiderius Erasmus von Roterdam. Mit Berichtigungen und Zusätzen von H. P. Henke 1782; (Heß, Sal.) Erasmus von Roterdam, 2 Bde 1790; Ad. Müller, Leben des Erasmus von Roterdam, 1828; Erhard a. a. O. u. Encykl. von Ersch u. Gruber Art. Erasmus; Fred. Seebohm, The Oxford Reformers, 2. ed. 1869; Durand de Laur, Erasme, précurseur et initiateur de l'esprit moderne, 1872 2 Vol.; Drummond, Erasmus, his life and charactcr as shown in his correspondences and works, 1873 2 vol.; G. Feugère, Erasme étude sur sa vie et ses ouvrages, 1874; Pensington, Life of Erasmus, 1875; Gilly, Erasme, de Roterdam. Sa situation en face de l'église et de la libre pensée, Arras 1879; Schlottmann, Erasmus redivivus 1882. 1886; Richter, Arthur, Erasmusstudien. Inauguraldiss., Dresden 1891; F. Lezius, Zur Charakteristik des religiösen Standpunktes des Erasmus, 1895; J. A. Froude, Life and lettres of Erasmus 1895; AdB VI, S. 160—180. Ueber seine Schriften hat Erasmus selbst mehrfach einen Ueberblick gegeben, den ausführlichsten 1524 im catalogus lucubrationum (Opp. I am Anfang), vgl. Naumanns Serapeum 1862. Die erste Gesamtausgabe erschien 1540 in 3 vol. von seinem Freund Beatus Rhenanus, eine zweite, ausführlichere von J. Clericus, Leyden 1703—1706 in 10 Bden.

Über Erasmus' Geburt und erste Kindheit fehlen fast durchweg die sicheren Nachrichten. Sein Geburtstag war der 28. Oktober, sein Geburtsjahr wahrscheinlich 1466 (vgl. darüber bes. A. Richter a. a. O. Anhang: Das Geburtsjahr des Erasmus. Die Grabschrift zu Basel nennt ihn bei seinem Tode septuagenarius. Erasmus sagt selbst in einem Brief an Capito von 26. Februar 1517 (nicht 1516, s. Richter a. a. O. S. XI) annum ingressus primum et quinquagesimum, womit auch die meisten anderen der bei Richter a. a. O. gesammelten Angaben übereinstimmen, während einzelne allerdings eher auf 1465 schließen lassen. Erasmus selbst war offenbar über das Jahr nicht ganz sicher. Vgl. Stern, ZKG IX, 1888, S. 181f.). Er wurde wahrscheinlich als der Sohn eines in Rotterdam wohnenden Priesters Namens Rogerius in dem benachbarten Gouda geboren, wohin dieser die Mutter, um die Geburt zu verheimlichen, gebracht hatte. Sein eigentlicher Name war Erasmus, während Desiderius erst später als latinisierte Übersetzung von ihm selbst hinzugefügt worden zu sein scheint. In einer päpstlichen Bulle wird er Erasmus Rogerii genannt, in der Kölner Matrikel von 1496 Erasmus de Roterodamis, pauper (vgl. Vischer, Erasmiana, Basel 1876, 4° S. 30; Krafft, Zeitschr. f. preuß. Gesch. u. Altertumsk. V, 1868 S. 471). Der Knabe wurde mit seinem älteren

Bruder Peter von seiner Mutter in Rotterdam erzogen und scheint auch von seiten des Vaters in seinem Unterricht überwacht worden zu sein. Mit neun Jahren wurde er auf die Schule von Deventer geschickt, die unter Hegius' Leitung damals in Blüte stand (vgl. Kämmel, Erasmus in Deventer. Neue Jahrbb. für Philologie und Pädagogik, 1874 S. 305 ff.). Der dortige Aufenthalt dauerte allerdings nicht lange genug, um ihn den Unterricht des berühmten Humanisten selbst genießen zu lassen, aber er war doch hinreichend, um jenes Verständnis und jene Liebe zum Altertum in ihm zu wecken, die von nun an seinem Leben und Streben die entscheidende Richtung geben und ihn nicht ruhen lassen sollten, bis er die Denkmale desselben in ihrem ganzen Umfange kennen gelernt und ihren Geist, wie kein anderer der Zeitgenossen, in sich aufgenommen hat. Schon hier staunten seine Lehrer über seine wunderbare Leichtigkeit im Auffassen und Darstellen und über sein sicheres Gedächtnis, welches ihm das einmal Gelesene für immer gegenwärtig hielt. Mit dem Tode seiner Eltern, die ihm in seinem dreizehnten Jahre kurz nach einander entrissen wurden, erhielt sein Lebensgang eine ungünstigere Wendung. Ein gewissenloser Vormund betrog ihn um sein Erbgut und beraubte ihn damit auch der Möglichkeit, auf einer Universität, wie sein Vater es gewünscht hatte, seine humanistischen Studien zu betreiben; statt dessen wurde er Anfang 1481 auf die völlig ungenügende Klosterschule zu Herzogenbusch geschickt, wo er beinahe drei Jahre „nicht verlebte, sondern verlor", und ließ sich, nachdem er noch einige Zeit unstät sich umhergetrieben, mittellos und verlassen wie er war, trotz seinem entschiedenen Widerwillen gegen das mönchische Leben schließlich überreden, in ein Kloster von regulierten Kanonikern zu Steyn in der Nähe von Gouda, Emaus genannt, einzutreten. Erasmus hat diesen Schritt später als das größte Unglück seines Lebens dargestellt (Brief an Servatius vom Jahre 1514 in Opp. III, p. 1527), und in der That hatte er sein Leben lang an den Folgen desselben schwer zu tragen. Nicht nur der Grund zu seiner späteren Kränklichkeit ist hier gelegt worden, auch manche seiner Charakterschwächen mußten hier mehr als anderswo Nahrung finden, und vor allem war ihm die freie Geistesentwickelung und Lebensstellung nun für immer unmöglich gemacht, welche bei einem geordneten humanistischen Studium sich ihm geöffnet hätte; aber er ist doch auf der anderen Seite durch diesen Eintritt ins Kloster viel unmittelbarer mit der Kirche und ihren Interessen in Verbindung gebracht, der Blick für ihre Bedürfnisse und Notstände ist ganz anders in ihm geschärft, das Bestreben, denselben entgegenzuwirken, viel kräftiger in ihm lebendig erhalten und also die große Aufgabe seines Lebens, das Hineinziehen des Humanismus in den Dienst der kirchlichen Reformation, eben hier ihm viel näher gelegt worden, als dies bei einem anderen Lebensgang der Fall gewesen wäre. Schon hier im Kloster vertiefte er sich mit ganzer Seele — diu noctuque in literis (Beat. Rhen.) — in das Studium der klassischen Schriftsteller, deren Geist ja auch, dem schalen Treiben gegenüber, in welchem er sich zu bewegen hatte, wirklich als eine sittlich reinigende und erhebende Macht von ihm empfunden werden mußte. Er bezeugt selbst, daß er „ohne Führer velut occulta naturae vi in das Heiligtum der Musen hineingezogen" worden sei. Auch seinen Stil wußte er schon damals ohne äußere Anleitung durch eigene Arbeiten, Gedichte und Aufsätze zu der ihn auszeichnenden Eleganz auszubilden (vgl. Catal. lucubr. und Opp. X, p. 1691. Einen lehrreichen Überblick über sein Jugendleben giebt die Schrift: Erasmi Roterodami silva carminum. Par M. Ch. Ruelens, Bruxelles 1864). Für seine religiöse Richtung waren besonders die Schriften von Hieronymus und von Laurentius Valla von Einfluß. Natürlich mußte ihn aber eine derartige Geistesrichtung dem Mönchsleben immer mehr innerlich entfremden (die Belege bei Ruelens p. XLI), und so empfand er es dankbar, als ihn 1493 der Bischof von Cambrai in seine Umgebung zog. Die dabei zu Grunde liegende Absicht, daß er den Bischof auf einer Reise nach Italien als sein Sekretär begleiten sollte, wurde allerdings nicht erreicht; doch blieb er von da an für immer aus der Verbindung mit seinem Kloster befreit, und statt nach Italien ließ ihn der Bischof nach Paris gehen, um seine Studien zu vollenden. Er ließ sich hier zuerst in das Kollegium zu Montaigu aufnehmen (Scotista factus est, B. Rhen.); aber die schlechte Verpflegung daselbst zog ihm eine Krankheit zu, von der er sich erst in Holland bei einem Freunde wieder erholen konnte. In Bezug auf sein theologisches Studium heißt es im Comp. Vitae: „er sah voraus, daß er durch dasselbe zu einem Ketzer gemacht werden könnte und fühlte sich doch nicht dazu berufen, die Grundlagen der christlichen Lehre umzustürzen" (vgl. seinen Spott über die Scholastik im Enc. Mor.). Auch in Köln, wo er sich am 6. Juni 1496 in der artistischen Fakultät immatrikulierte (vgl. oben), scheint er keine Befriedigung gefunden zu haben. Er kehrte nach einem kurzen Besuch in den Niederlanden noch im gleichen Jahre nach Paris zurück und erwarb

sich hier, wahrscheinlich im Herbst 1498 (vgl. Richter a. a. O. S. 28) die Würde eines Baccalaureus in der Theologie, während er sich durch den Unterricht einiger junger Engländer seinen Lebensunterhalt sicherte, deren Hilfe ihm bald darauf die für seine geistige Entwickelung so wichtige Reise nach England ermöglichte. Auch trat er mit den berühmten
5 Humanisten der Hochschule in Verkehr und arbeitete rastlos daran fort, sich die Sprache, das Wissen und den Geist des Altertums, zunächst des lateinischen, zu einem sicheren und lebendigen Besitztum zu machen. Die erwähnte Reise nach England sollte ihm dann auch zu einem klaren Bewußtsein darüber verhelfen, wie diese humanistischen Bestrebungen auch der Kirche und Theologie und der Erneuerung des religiösen Lebens dienstbar gemacht
10 werden könnten. Sie fiel zwischen den Frühling 1499 und Anfang 1500 und brachte ihn besonders in Oxford mit Männern wie John Colet und Thomas Morus zusammen, deren Bekanntschaft und Freundschaft ihn von da an treuer als jede andere durchs Leben begleitet und auch seinem wissenschaftlichen Streben und Arbeiten eine bestimmtere und für die Kirche fruchtbarere Richtung gegeben hat. Namentlich Colet, der kurz vorher als theo-
15 logischer Lehrer aufgetreten war, griff bestimmend in dasselbe ein. Von ihm lernte er, wie das Christentum in seiner Wahrheit verstanden, mit der neuen Geistesbildung durchaus nicht unverträglich sei, wie statt der Scholastik die Schrift wieder in den Mittelpunkt der Theologie gestellt, aber nicht als ein Inbegriff von Dogmen, sondern als eine praktische Weisheitslehre aufgefaßt werden müsse; zugleich war er ihm aber auch das Vorbild
20 für jene schonende Rücksicht und jene schmiegsame Unterwürfigkeit unter die bestehenden kirchlichen Ordnungen, durch welche der Unterschied zwischen den erasmischen und den protestantischen Reformationsbestrebungen bezeichnet wird (vgl. über dieses Verhältnis Opp. I, 653 und Ep. 435; Fred. Seebohm a. a. O.). Von Colet wurde er auch dazu angeregt, daß er in den nun folgenden Jahren seine Hauptarbeit auf das bisher vernachlässigte
25 Studium des Griechischen richtete, und zwar mit dem schon damals ausgesprochenen Zweck, jener Zurückführung des theologischen Studiums auf die Schrift, in welcher Colet ihn das Heil desselben erblicken gelehrt hatte, dadurch Vorschub zu leisten (Ep. 102 u. Cat. luc.). In solcher Beschäftigung, wiederum zugleich lehrend und lernend, verbrachte er die nächsten Jahre abwechselnd bald in Paris, bald bei Freunden in Frankreich und Holland. Zugleich
30 begann er jetzt auch als Schriftsteller bekannt zu werden. 1500 erschien, um kleineres zu übergehen, die erste Auflage seiner Adagia, 1502 sein Enchiridion militis Christiani, „um damit, wie er selbst schreibt, dem Irrtum derer entgegenzuwirken, welche die Frömmigkeit in Ceremonien und in die Beobachtung äußerlicher Dinge setzen und daher ihr wahres Wesen vernachlässigen“ (Ep. 102). 1505 gab er die Annotationes des Valla zum NT
35 heraus mit einer Vorrede an den päpstlichen Protonotarius Christof Fischer, worin er, damals noch fast allein stehend, den Rückgang auf den Grundtext und die grammatische Auslegung als die Grundbedingung des wahren Schriftverständnisses forderte und für das NT, ähnlich wie gleichzeitig Reuchlin für das alte, „zu einer geistvolleren und genaueren Behandlung die Bahn brach“ (Erhard). In minimis versatur, hält er den Verächtern der Grammatik
40 entgegen, sed sine quibus nemo evasit maximus; nugas agitat, sed quae seria ducunt (Ep. 103). Nach einem zweiten Aufenthalt in England gelangte endlich 1506 auch sein lange gehegter Wunsch einer Reise nach Italien zur Ausführung. Sie dauerte etwa drei Jahre und hob ihn auf die Höhe wie seiner geistigen Bildung, so auch seines Ruhmes und Einflusses. In Turin ließ er sich September 1506 die theologische Doktor-
45 würde erteilen (Vischer a. a. O. S. 7). In Bologna, Venedig, Padua, wo er jeweilen längere Zeit sich aufhielt, brachten ihm die gefeiertsten Humanisten ihre Huldigung entgegen. Auch seine bedeutendste humanistische Leistung, sein Werk über die Sprichwörter, erhielt erst in Venedig diejenige Erweiterung und Ausstattung, durch die es in den folgenden Jahren für die Verbreitung der klassischen Bildung so wichtig werden sollte (vgl. über die
50 verschiedenen Auflagen bes. Drummond I, 271 ff. Die darauf verwandte Arbeit schildert Er. selbst in: Herculis labores. Surinagr, Erasmus over nederlandsche Spreekwoorden en spreekwoordelijke Uitdrukkingen, Utrecht 1873). In Rom erhielt er von den hervorragendsten Kardinälen Zeichen hoher Gunst und Verehrung, u. a. auch von Joh. v. Medicis, dem nachmaligen Papst Leo X. — freilich Verbindungen, die ihm in
55 der Folge zu hemmenden verhängnisvollen Fesseln werden sollten (vgl. Ep. 587 p. 654 A.). Auch an Anerbietungen, seinen bleibenden Wohnsitz in Rom zu nehmen, fehlte es nicht. aber der Regierungsantritt Heinrichs VIII. in England gab ihm die Hoffnung, daß er unter diesem Fürsten am ehesten zu einer seinen wissenschaftlichen Bestrebungen entsprechenden Lage gelangen könnte; er verließ 1509 Italien und konzipierte während der Reise
60 sein berühmtes satyrisches Zeitgemälde „das Lob der Thorheit“, welches er dann in Eng-

land im Hause seines Freundes Morus binnen einer Woche ins Reine schrieb und schon 1509 in erster, 1512 in zweiter Auflage mit einer Widmung an diesen Freund drucken ließ (vgl. Kämmel a. a. O. S. 282).

Mit der Rückkehr aus Italien im J. 1509 beginnt die zweite Periode in Erasmus' Leben, die Zeit seines höchsten, in der Geschichte der Wissenschaft fast beispiellosen Ruhmes 5 und seines freudigsten und fruchtbarsten schriftstellerischen Wirkens. Äußerlich blieb seine Lebensstellung auch in dieser Periode sich gleich — das Lebens eines von beruflichen Verpflichtungen unabhängigen, aber dafür an die Unterstützung seiner Gönner gebundenen Gelehrten. In England hielt er sich, von einigen Reisen nach dem Festlande abgesehen, noch etwa 5 Jahre auf, eine Zeit lang auch als öffentlicher Lehrer des Griechischen an 10 der Universität Cambridge. Aber die Hoffnungen, die er auf Heinrich VIII. gesetzt hatte, gingen nicht in Erfüllung, und als die Mittel des Königs vollends noch durch einen Krieg mit Frankreich in Anspruch genommen waren (1514), begab sich Erasmus wieder in sein Vaterland Brabant, wo er bald mit einem ansehnlichen Jahrgehalt zum Hofrat des Erzherzogs und späteren Kaisers Karl V. ernannt wurde und wo er von nun an, 1515 bis 15 1521, abwechselnd in Brüssel, in Antwerpen, am meisten in Löwen seinen Wohnsitz hatte (vgl. Ep. 354 p. 367 D.). Um bei diesem Aufenthalt etwaigen Zumutungen seines Klosters gegenüber gedeckt zu sein, verschaffte er sich durch seinen Freund, den Legaten Ammonius, ein besonderes päpstliches Breve, welches ihm nicht bloß die schon früher erhaltene Erlaubnis, sein Mönchsgewand mit einer gewöhnlichen geistlichen Kleidung zu vertauschen, 20 bestätigte, sondern ihn überhaupt von allen Verpflichtungen seines mönchischen Standes lossprach und für die bisherigen Versäumnisse derselben ihm volle Absolution zusicherte (s. hierüber bes. Vischer a. a. O. S. 16 ff.). Ihre eigentümliche Bedeutung erhielt aber diese Periode seines Wirkens vor allem dadurch, daß in ihr nun auch Deutschland von demselben tiefer berührt und nachhaltiger befruchtet wurde. Seit 1514 ließ er seine meisten 25 Schriften bei Froben in Basel drucken, dessen Werkstätte teils durch die sorgfältige Ausstattung der Bücher, teils durch die von Froben beschäftigten bedeutenden Gelehrten sich ihm empfahl. Schon dadurch erlangten seine Schriften auch in Deutschland größere Verbreitung, und noch mehr scheinen die öfteren Reisen durch Deutschland, zu denen seine Verbindung mit Froben ihn nötigte, und der hier entfaltete Zauber seines persönlichen Um- 30 gangs ihm Freunde und Verehrer gewonnen und seinen Schriften zur Wirkung geholfen zu haben. Ihr Absatz steigerte sich in überraschender Weise. Seine Reisen, besonders durch das südliche Deutschland, waren wahre Triumphzüge; Gelehrte, Behörden, Bischöfe wetteiferten bei seiner Durchreise, ihm ihre Verehrung zu bezeugen. Am meisten wird seine dominierende Stellung in dem wissenschaftlichen Leben seiner Zeit und seine Bedeutung als 35 belebender Mittelpunkt des ganzen über Europa hin zerstreuten humanistischen Bundes durch seinen Briefwechsel veranschaulicht, wie derselbe zuerst 1518 und später noch oft und mit immer neuen Zusätzen herausgegeben worden ist (bei Clericus Tom. III. Als Ergänzung: Herzog, Epistolae familiares ad Bon. Amerbachium, Bas. 1779; Horawitz, Erasmiana, 1878, 1880; derselbe, Erasmus v. Roterdam und Martinus Lipsius, 1882. Doch sind 40 die Daten in allen Ausgaben sehr unzuverlässig und hinsichtlich des Inhaltes vgl. z. B. Ep. 507: Quaedam expunxi . . . mitiora reddidi. Stockmeyer im Schweiz. Museum 1839 III. S. 13 ff.). Wir sehen da nicht nur die hervorragenden Gelehrten aller Nationen, sondern auch die Fürsten und die höchsten Prälaten bis hinauf zum Papst in Bewunderung und Dankbarkeit sich um ihn sammeln, nnd bereits hat sich auch besonders in Deutsch- 45 land eine bestimmte Partei der „Erasmianer" gebildet, die in ihm den Führer nicht bloß zu einer wissenschaftlichen, sondern auch zu einer kirchlichen und religiösen Erneuerung, den Befreier von irreleitenden Vorurteilen und den Wiederhersteller des ursprünglichen Christentums verehren, und in deren Reihen außer Luther fast alle bedeutenderen Männer der späteren Reformation sich befinden (vgl. den Brief des Faber Stapulensis vom 23. Oktbr. 50 1514 bei Herminjard, Corresp. des réformateurs I, 19. Über die Erasmianer z. B. Ep. 303. Zum Ganzen: Kampschulte, Die Universität Erfurt I, 226 ff.; Strauß, Ulrich von Hutten, 2. Aufl. S. 117 f., 141 f., 480 ff.).

Unter den in diesem Zeitraum verfaßten Schriften sind außer dem schon erwähnten Encomium Moriae als besonders viel gelesen und einflußreich hervorzuheben: einmal 55 die pädagogischen De duplici copia verborum ac rerum (zuerst 1512), ein ursprünglich für die Schule von Colet geschriebenes, bald aber auch auf dem Festland vielgebrauchtes stilistisches Lehrbuch, — und die Colloquia familiaria, in ihrer ersten Gestalt 1518 und 1522, dann sehr erweitert 1526 und später unzählige Male veröffentlicht, wohl die beliebteste und am meisten gelesene Schrift des Erasmus. Unter der harmlosen und außer- 60

ordentlich geschickt gehandhabten Form eines Übungsbuches für die lateinische Umgangssprache enthält sie die kühnsten und witzigsten Ausfälle über das Klosterleben, das Fasten, die Wallfahrten, die Heiligenverehrung, daneben freilich auch Stellen von wirklich frivolem oder unzüchtigem Geiste. Sobann die zahlreichen Ausgaben und Übersetzungen der alten 5 Klassiker und der Kirchenväter, unter denen diejenige des Hieronymus die wichtigste ist (1516—1518, freilich unter starker Mitwirkung von anderen Gelehrten erschienen). Endlich das Hauptwerk, die für die Reformation grundlegende Ausgabe und Erklärung des griechischen Neuen Testamentes, ein Werk, zu dem er schon seit seinem ersten Aufenthalt in England seine Vorarbeiten gemacht hatte, und in dem wie in keinem anderen die in 10 ihm geschlossene Verbindung des Humanismus mit der Theologie in ihrer segensreichen Wirkung sich darstellte. Es erschien im Februar 1516 bei Froben unter dem Titel: Novum instrumentum omne, diligenter ab Erasmo Roterodamo recognitum et emendatum u. s. w. fol. Es enthält neben dem griechischen Text auch eine selbstständige, von der Vulg. mannigfach abweichende lateinische Übersetzung und kurze An- 15 merkungen, Annotationes, in denen die Abweichungen vom überlieferten Wortlaut gerechtfertigt, einzelne schwierige Stellen erklärt, gelegentlich auch die apostolischen Zustände und Ermahnungen mit der kirchlichen Gegenwart verglichen und besonders die Theologen und Mönche in ihrer Anmaßung und Unwissenheit bloßgestellt werden. Dem ganzen Werke ist eine Widmung an Papst Leo X. vorangestellt, um ihm von vornherein das 20 Siegel kirchlicher Approbation aufzudrücken, wie denn der Verfasser schon vorher als Sicherung gegen die erwarteten Angriffe es durch einen Brief voll unwürdiger Schmeichelei unter die Protektion dieses Papstes gestellt hatte. In der Widmung an Leo X. ist umgekehrt die freimütige Sprache bemerkenswert, in welcher dem Papst die Förderung der christlichen Frömmigkeit zur Pflicht gemacht und die Notwendigkeit ans Herz gelegt wird, 25 „die Christen wieder aus den evangelischen und apostolischen Schriften selbst mit den Geboten ihres Meisters bekannt zu machen". Als allgemeine Einleitung folgen noch drei Abhandlungen, Paraclesis ad lectorem, Methodus und Apologia betitelt (die zweite Abhandlung ist in der zweiten Auflage bedeutend erweitert und seit 1522 auch als besondere Schrift herausgegeben). Alle drei enthalten neben der ernsten Aufforderung zum 30 Studium der Schrift treffliche Winke über die Art, wie dasselbe im Gegensatz zu dem gewöhnlichen scholastischen Verfahren gedeihlich getrieben und zur Grundlage einer neuen lebensvollen Theologie gemacht werden könne. Der Zweck, dem Erasmus mit diesem Werke dienen wollte, war also weniger ein wissenschaftlicher als ein praktisch reformatorischer, und darin liegt auch in der That seine geschichtliche Bedeutung. Nach ihrem text- 35 kritischen Werte beurteilt, bietet die Arbeit manche Blößen. Erasmus selbst nennt das Werk praecipitatum verius quam editum, und Beatus Rhenanus giebt zu verstehen, daß an dieser raschen Herausgabe auch das buchhändlerische Interesse Frobens stark beteiligt war, und so steht sie denn auch sowohl in der Textesrezension wie an Korrektheit des Druckes der zwei Jahre vorher gedruckten komplutensischen Ausgabe bedeutend nach 40 (vgl. Franz Delitzsch, Handschriftliche Funde, 2 Hefte). Dies wirkte um so nachteiliger, als auch in den folgenden Ausgaben der Text fast ganz unverändert geblieben und nur die Druckfehler korrigiert worden sind, eben diese erasmische Textgestalt aber im wesentlichen zum textus receptus geworden ist (vgl. Reuß, Bibliotheca Novi Test. gr. p. 27 sq. und Geschichte der heil. Schrift NT § 400 ff.). Aber jene komplutensische Polyglotte, 45 von welcher das NT den 5. Teil bildet, wurde, wenn auch früher gedruckt, doch erst 1520 wirklich veröffentlicht und zwar in einer sehr beschränkten Anzahl von Exemplaren, so daß das erasmische NT demnach das erste wirklich erschienene und auf lange Zeit hinaus das einzige dem allgemeinen Gebrauch dienende war und für die ganze Reformationszeit fast ausschließlich den biblischen Grundtext repräsentierte. Es erschienen in den 50 nächsten Jahrzehnten über 30 Nachdrucke, und Erasmus selbst mußte in der Folge noch vier weitere Ausgaben veranstalten; auf der zweiten (1519) ruht Luthers Übersetzung, und in die dritte (1522) hat er, bezeichnend genug für seine damals beginnende Schwenkung, den früher fallen gelassenen Spruch 1 Jo 5, 7 wieder aufgenommen, „ne cui foret ansa calumniandi". Fast eben so wichtig für die von Erasmus erstrebte Verbreitung 55 und Wirkung des neutestamentlichen Schriftworts in der Kirche waren aber auch die Paraphrasen, die er von 1517 an zuerst zu den Briefen, dann zu den Evangelien herausgab; nur die Apokalypse ist unbearbeitet geblieben. Sie haben zur Verdrängung der scholastischen Behandlungsweise der Schrift und zur Anbahnung eines freieren und lebensvolleren Verständnisses derselben gleichfalls viel beigetragen und bei vielen, welche später der evange- 60 lischen Kirche sich anschlossen, zuerst den kritischen Blick geweckt und das gute Recht einer

Reformation zum Bewußtsein gebracht. Leo Jud hat sie deshalb auch bald nach ihrem Erscheinen ins Deutsche übersetzt, während Luther gerade sie recht ungenügend fand (Briefe, de Wette 2, 353). In den Vorreden, mit welchen er die einzelnen Bücher seinen Gönnern zusandte (die Evangelien sind Karl V., Franz I., Heinrich VIII. und Erzherzog Ferdinand, die Briefe hochstehenden Prälaten gewidmet), tritt Erasmus wieder mit großem Ernste für das Recht der christlichen Gemeinde an die Schrift ein und für die Notwendigkeit, sie durch Übersetzung in die Volkssprachen allen zugänglich zu machen (vgl. besonders Vorrede zu Matthäus und Johannes).

Die Berührungspunkte aller dieser Arbeiten mit der späteren Reformation sind unverkennbar. Sein Encomium Moriae, einzelne Partien seiner Adagien und seine Gespräche gehören zu den keckſten und wirksamsten Angriffen, die vor und neben Luther überhaupt gegen Scholastik, Mönchstum, Ceremoniendienst, Verweltlichung der Bischöfe und der Päpste gerichtet worden sind, und es giebt keine von der Reformation später verworfene kirchliche Institution, die nicht auch von ihm wäre angezweifelt, erschüttert, verspottet worden (vgl. hierüber bes. Stichart, Erasmus von Rotterdam. Seine Stellung zu der Kirche und zu den kirchlichen Bewegungen seiner Zeit, Leipzig 1870). Ebenso scheint er mit ihr einverstanden in Bezug auf das Heilmittel gegen diese Schäden und Notstände. Schon vor Luther hat er die Schrift zum kritischen Kanon für Lehre und Leben in der Kirche gemacht, in ihrer Vernachlässigung die Ursache von deren Entartung aufgewiesen und sie wieder als die Quelle der kirchlichen Erneuerung in den Mittelpunkt gestellt (so besonders nachdrücklich neben den schon erwähnten Stellen im NT und den Paraphrasen in der Auslegung des ersten Psalmes 1515). Sie hat schon ihm Vorurteile wie die Behauptung der spezifischen Heiligkeit des klösterlichen und ehelosen Lebens zerstört und den sittlichen Maßstab als den allein über den absoluten Wert oder Unwert des Menschen entscheidenden in die Hand gegeben, lange bevor dies durch Luther zu einem unterscheidenden Merkmale der Reformationskirche gemacht worden war (vgl. das Enchiridion 1502, dann Ep. 150 seine Behauptung aus dem Jahre 1511, daß ein Lehrer, welcher Kinder unterrichtet, vor Gott höher geachtet sei als ein Mönch, seinen Brief an Servatius 1514, das Dringen auf Freigebung der Priesterehe im Encomium matrimonii 1516 und in der Paraphrase zu 1 Ti 3). Echt reformatorisch lautet auch die Vorrede, die er 1518 seinem Enchiridion beifügte und an den ihm befreundeten Abt Paulus Volzius richtete, wie denn auch sie Luthers Billigung in besonderem Maße gefunden zu haben scheint (Ep. 329, vgl. Luthers Br., de Wette I, 129). Und direkt klingt es an bekannte Aussprüche Luthers an, wenn Erasmus, die scholastische Überlieferung von einer Inspiration des Buchstabens durch freie Kritik durchbrechend, in der Schrift vor allen Dingen Christus suchen lehrt, wie z. B. Oekolampad gesteht, von Erasmus gelernt zu haben nihil in sacris literis praeter Christum quaerendum (Ep. 238, vgl. Urbanus Rhegius App. Ep. 318). Christus ist ihm sanctus sanctorum et sanctificator omnium (Paraphr. zu Mt Vorr.); ihn rein zu lehren ist die Aufgabe der christlichen Predigt (Ep. 148). In der Handhabung der biblischen Kritik ging Erasmus noch über den Standpunkt der Reformation hinaus. Der Epheserbrief ist ihm wohl in den Gedanken, aber nicht im Stil paulinisch, der Hebräerbrief wahrscheinlich von Clemens von Rom abgefaßt; der Jakobusbrief non referre videtur majestatem et gravitatem apostolicam. Auch die Apokalypse würde er für unecht halten, nisi me consensus orbis alio moveret, praecipue vero autoritas ecclesiae (vgl. Berger, La bible au seizième siècle, 1879 p. 63 ff.). Aber der tiefe Unterschied zwischen Erasmus und den Reformatoren enthüllt sich sofort, wenn gefragt wird, was sie beiderseits an Christus zu haben sich bewußt waren? und worin ihnen der Kern und wesentliche Inhalt des biblischen Christentums bestand. Für die Reformatoren war es die Versöhnung des Sünders mit Gott und die aus ihr fließende Gewißheit der Sündenvergebung; für Erasmus ist Christus dagegen hauptsächlich das Vorbild der rechten Gott wohlgefälligen Gesinnung und Tugend, der Begründer der wahren sittlich-religiösen Lebensordnung. Christi Lehre und Vorbild wieder zur Geltung zu bringen, seiner Ehre und der Wohlfahrt des Nächsten das ganze Leben zu weihen, haec est illa theologia vera genuina efficax quae olim et philosophorum supercilia et principum invicta sceptra Christo subegit (Ep. 329). „Seine Kritik des katholischen Dogmas wurzelte nicht in seinem Gewissen, sondern in seinem Verstande und pflegte zu verstummen, sobald ihn abergläubische Stimmungen überwältigten oder wenn sein Opportunismus es ihm gebot, irgend ein Stück der katholischen Lehre mit gewundenen Worten zu bekennen, um als zuverlässiger Papist zu erscheinen" (Lezius, Der Verfasser des pseudocyprianischen Traktates de duplici martyrio, NJdTh

1895 S. 185). Man braucht nur Melanchthons Loci mit Erasmus' Enchiridion oder mit seinem für seine theologische Richtung gleichfalls wichtigen Brief an Slechta(Ep. 478) zu vergleichen, um die Verschiedenheit der beiderseitigen Denkweisen bei aller Gemeinsamkeit des Gegensatzes gegen die Scholastik sich zum Bewußtsein zu bringen. Der Grundzug
5 von Erasmus' Theologie ist pelagianisch. Die Lehre von der Erbsünde wird in den Annot. zu Rö 5 als bloße Hypothese behandelt, die menschliche Willensfreiheit schon in der Paraphr. zu Rö 9 in Schutz genommen, und noch unverhüllter tritt dieser Pelagianismus in den pädagogischen Schriften hervor, wo die sittliche Entwickelung des Menschen ganz von seiner Erziehung abhängig gedacht ist (vgl. für diese Punkte A. Lange in Schmids
10 Pädag. Encykl. Art. Erasmus; Schölz, Die pädagogischen und didaktischen Grundsätze des Erasmus, 1880, 4); R. Becher, Die Ansichten des Erasmus über die Erziehung und den ersten Unterricht der Kinder, 1890; J. Glöckner, das Ideal der Bildung und Erziehung bei Erasmus, 1890). Will man also seinen theologischen Standpunkt mit späteren Erscheinungen vergleichen, so wird man viel eher als an die Reformation an die
15 Aufklärung des 18. Jahrhunderts denken müssen, an die ja auch seine Erziehungslehre erinnert. Wie diese, legt auch er das Hauptgewicht auf die praktischen Momente des Christentums, während das Dogma mit einer an Skepticismus streifenden Indifferenz behandelt wird. Über das apostolische Glaubensbekenntnis hinaus soll alles der freien theologischen Diskussion überlassen sein (Opp. I, 653). Dem Hilarius macht er in der Vorrede
20 zu dessen Werken geradezu den Vorwurf, daß er sich keinen besseren und fruchtbareren Stoff als die Trinitätslehre zur Behandlung gewählt habe (Ep. 613). Seine Wertschätzung der antiken Sittlichkeit und Frömmigkeit führt ihn mehr als einmal dazu, die Grenze zwischen ihr und der „christlichen Philosophie" ganz zu verwischen (vgl. Enchir. c. 2, wo das AT mit Livius auf e i n e Linie gestellt ist; Coll. fam. Opp. I, p. 682, wo in Bezug auf
25 Cicero gesagt ist: **fortasse latius se fundit spiritus Christi quam nos interpretamur, et multi sunt in consortio sanctorum, qui non sunt apud nos in catalogo.** Andere Stellen bei Stichart S. 271 ff.). Wie die ernsteren Männer der Aufklärung, so meinte endlich auch er, ohne Bruch mit den bestehenden kirchlichen Ordnungen seinen Standpunkt festhalten und für die Kirche fruchtbar machen zu können. Mit dem
30 dieser Geistesrichtung eigenen Optimismus sieht er, sobald die ersten Strahlen der humanistischen Bildung sich verbreiteten, bereits „das goldene Zeitalter der allgemeinen Wohlfahrt und Bildung" im Anbruch (Ep. 207); im Reformationsjahr 1517 widmet er seine Paraphrasen zum Römerbrief dem Kardinal Grimani mit der Hoffnung, daß Rom unter Leo X. aufs neue der Mittelpunkt des Friedens und der Frömmigkeit für die Welt
35 sein würde.

Zu dieser Verschiedenheit dogmatisch-religiöser Art traten bei Erasmus noch besondere Charaktereigenschaften und Charakterfehler, die ihm sowohl das Verständnis der reformatorischen Bewegung wie den persönlichen Anschluß an dieselbe doppelt erschweren mußten. Seine kirchliche Oppositionsstellung war von vornherein mehr aus einem ästhetischen Miß-
40 fallen als aus ethischer Entrüstung hervorgegangen und ermangelte deshalb auch der rechten Hingebung und des nachhaltigen Mutes. Er wollte nur für die Gelehrten, nicht für das Volk geschrieben haben und wehrte überall ängstlich ab, wo er seine Freunde mit der Übersetzung seiner Schriften in die Landessprache beschäftigt sah. „Manches," meint er, „gestehen die Theologen einander zu, was das Volk nicht zu wissen braucht" (Opp. III,
45 p. 596). Über dem Interesse an der Wahrheit stand ihm das des Friedens und der persönlichen Wohlfahrt, zu welcher nicht zum mindesten auch die Fortdauer der ihm zufließenden Geschenke und Jahresgehalte gehörte; bis zu dem Maße, sagte er einmal, sei er ein Freund des Friedens, daß er im Notfall lieber einen Teil der Wahrheit preisgeben, als die Einigkeit stören wollte (Ep. 643, 25. Dez. 1522). Nach längerem Schwanken,
50 in welchem seine Menschenfurcht und seine Zweizüngigkeit oft recht widerlich sich bemerklich machten, trat er denn auch ganz auf die Seite der Gegner der Reformation und diese Lossagung von ihr, verbunden mit den Kämpfen, in die sie ihn hineinzog und mit den moralischen Schwächen, die dabei zu Tage treten, ist es, was der nun beginnenden letzten Periode seines Lebens ihren besonderen Charakter verliehen hat (die mit Luther ge-
55 wechselten Briefe und Schriften sind zusammengestellt bei Walch Bd XVIII, S. 1944 ff.; vgl. S. 106 ff. Über Erasmus' Stellung zur Reformation s. bes. G. Plitt in ZlThK 1866, III, S. 479 ff. und R. Staehelin, Erasmus' Stellung zur Reformation, 1873 und ThStK., 1875, III, S. 755 ff.; F. Lezius a. a. O. S. 46 ff.).

In ihren Anfängen schien ja freilich die Reformation, indem sie die einzelnen kirch-
60 lichen Mißbräuche angriff, dem religiösen Leben wieder seine Richtung auf das Unsichtbare

und seine religiös-sittliche Bestimmtheit zurückgab und als Norm derselben die Schrift wieder zur Geltung brachte, bloß das offen auszusprechen oder doch die Konsequenz dessen zu ziehen, was auch in Erasmus' reformatorischer Thätigkeit die Hauptsache gewesen war. Ihre hervorragenden Führer hatten sich an seinen Werken gebildet und verdankten ihm ihre Befreiung von der Herrschaft der kirchlichen Satzung und ihr erstes Verständnis der evangelischen Wahrheit; in Volksschriften aus jener Zeit steht sein Name neben Hutten und Luther als einer von denen, welchen das deutsche Volk in erster Linie seine geistige Befreiung verdankte und auf welche es für den weiteren Kampf mit dem größten Vertrauen hinblickte (vgl. Schade, Satiren und Pasquille aus der Reformationszeit I, S. 23; II, 121, 153, 163; III, 48f.; er heißt z. B. Der heiligen Gschrift müllerknecht, So uns das Mehl lert beutlen recht Mit seinen Gschriften manigfalt, Daß es sein süßen gschmack behalt). Er selbst konnte noch 31. Aug. 1523 an Zwingli schreiben: **videor mihi fere omnia docuisse, quae docet Lutherus, nisi quod non tam atrociter quodque abstinui a quibusdam aenigmatibus et paradoxis** (in Zwinglis Werken VII, S. 310; vgl. dessen eigenes Geständnis ebenda III, 544). Einzig Luther blickte schärfer. Auch er scheint den Schriften des Erasmus lebhafte Teilnahme geschenkt zu haben, wie aus gelegentlichen Erwähnungen derselben in seinen Briefen hervorgeht, und besonders sein NT machte er, sobald es erschienen war, zum Gegenstand seines sorgfältigen Studiums; aber eben hier erregte es schon sein Mißfallen, wie Erasmus in seinen Annot. sich über die Erbsünde aussprach und den paulinischen Begriff der Werkgerechtigkeit auf die Beobachtung des Ceremonialgesetzes beschränkte. Er äußerte sich darüber in Briefen an seine Freunde Spalatin und Lange (bei de Wette Nr. 22, 29). Ich fürchte, schreibt er an letzteren, daß er Christus und die Gnade Gottes nicht hoch genug stellt. — Das Menschliche ist bei ihm dem Göttlichen übergeordnet. — Anders muß der urteilen, der der Freiheit des Menschen einiges zuschreibt und anders der, welcher außer der Gnade nichts weiß". Doch will er nicht, daß die Freunde dieses sein Urteil über Erasmus weiter bekannt machen, um nicht damit die Partei seiner Gegner zu verstärken, und so richtete er 28. März 1519 an Erasmus selbst ein Schreiben, in welchem sich noch tiefste Verehrung gegen ihn ausspricht (Br. 129). Er entschuldigt sich, daß er überhaupt ihn anzureden wagt, bittet: **agnosce et hunc fraterculum in Christo tui certe et amantissimum et studiosissimum**; er nennt ihn **decus nostrum et spes nostra** und bezeugt: **quis est cujus penetralia non penitus occupet Erasmus, quem non doceat Erasmus, in quo non regnet Erasmus?** Die Antwort des Erasmus entspricht ganz dem Verhalten, das er in Luthers Sache bis dahin beobachtet hatte. Es war das einer wohlwollenden, aber vornehmen und reservierten Anerkennung. Er munterte Luther auf, in seinem Werke fortzufahren, ermahnt ihn angelegentlich zur Mäßigung und zur rücksichtsvollen Schonung des Papstes und der Vorgesetzten, Ermahnungen, die den mitten im Kampfe Stehenden tief kränken mußten, ebenso wie auch die Gleichgiltigkeit, die sich in Bezug auf seine Sache ausspricht in der Versicherung seine Bücher noch nicht gelesen zu haben, oder in dem Vorsatze „sich so viel als möglich unversehrt zu erhalten, um den humanistischen Studien um so mehr dienen zu können". Luther hat deshalb auf diesen Brief auch nicht weiter geantwortet und die Beziehungen zu Erasmus abgebrochen, bis er sie dann 1524 in anderem Ton wieder aufnahm. In einem Brief aus Wittenberg an Beatus Rhenanus vom 29. Juni 1521 heißt es: **Quo majoris isthic (sc. zu Basel) fit Erasmus in re theologica, tanto minoris hic fit. Ajunt Erasmum nondum eum spiritum nactum esse quem habeat Lutherus. In enchiridio militis christiani eum Platonem magis imitari dictitant quam Christum** (Briefwechsel des Beatus Rhenanus S. 281).

Nach außen beobachtete Erasmus Luther gegenüber die gleiche vorsichtige Neutralität, die er schon im Reuchlinschen Streite eingenommen hatte. Er lehnt, und zwar mit jedem Jahre angelegentlicher, die Solidarität mit Luther ab und läßt auch dessen Schriften ungelesen, um ja kein Urteil über dieselben fällen zu müssen; aber am geeigneten Ort unterläßt er es auch nicht, ein ernstes Wort für ihn einzulegen, vor gewaltsamem Vorgehen gegen ihn zu warnen und auf das Wahre und Berechtigte in seinen Angriffen hinzuweisen. In diesem Sinne schrieb er an den Kurfürsten von Sachsen, den Papst und den Erzbischof von Mainz. Besonderes Aufsehen machte ein Brief an den letzteren vom 1. Nov. 1519 (**Ep.** 477), den er dem damals am erzbischöflichen Hofe befindlichen Hutten zur Einhändigung übersandte, dieser aber noch vor der Übergabe durch den Druck öffentlich bekannt machte. Schon der Umstand, daß dieser Brief ohne sein Vorwissen zur Veröffentlichung kam, verstimmte ihn. Er sah sich durch das Bekanntwerden derartiger Urteile über die kirchlichen Zustände in Streit verwickelt und als der [illegible] Urheber der reformatorisch[illegible]

Bewegung angeklagt. Lutheranorum signiferum ac principem nannte ihn sein spanischer Gegner Stunica (vgl. Opp. IX, p. 372); aus seinen Brüsten, meinten andere, habe Luther sein Gift gesogen (Ep. 562), und als er einmal auf einer Reise schwer erkrankt war und die falsche Nachricht von seinem Tode sich verbreitet hatte, jubelten die Kölner Dominikaner, daß er sine lux, sine crux, sine Deus dahingestorben sei (Ep. 412). Andererseits erschreckte ihn der Ton, den Luther in seinen großen Streitschriften von 1520 anschlug. „Möge Christus ihm Griffel und Geist mäßigen", schrieb er am 6. Juli 1520 an Spalatin. „Ein böser Dämon ist über ihn gekommen; wer kann noch mit ihm sein?" Er mahnte zwar immer noch dringend von jeder Verfolgung ab und verhehlte selbst dem Papst gegenüber sein Mißfallen an der gegen ihn erlassenen Bannbulle nicht, und als ihn bei einem Zusammentreffen in Köln im Dezember 1520 Kurfürst Friedrich von Sachsen vertraulich um seine Ansicht über Luther befragte, gab er Luther in Bezug auf seine Lehre recht und meinte nur, daß er in seinen Schriften die nötige Sanftmut vermissen lasse. Seine Hauptsünde habe darin bestanden, quod tetigit coronam pontificis et ventres monachorum, und bestärkte dadurch den Fürsten in seinem Entschluß, seinen Schutz ihm offen zu halten (Spalatins Annalen, herausg. von Cyprian 1718, S. 29; vgl. Walch a. a. O. S. 109 Anm.; Melanchthon, Vita Lutheri § 9). Aber zu einer offenen Zustimmung ließ er sich nicht bewegen. Als der Erlaß der Bulle bekannt wurde, schrieb er am 9. September 1520 einem Freund: „In die Tragödie mische ich mich nicht ein". Er beeilte sich in einem Schreiben an Leo X. (13. Sept.) sich von jeder Gemeinschaft mit dem Gebannten und jeder Bekanntschaft mit seinen Schriften reinzuwaschen und die Erklärung abzugeben, daß nur die Erkenntnis seiner Unfähigkeit und die Furcht, den Streit zu vergrößern, ihn davon abhalte, gegen Luther zu schreiben (Ep. 529). Eine ähnliche Erklärung gab er bald darauf den Theologen zu Löwen (Ep. 603); er bemühte sich, noch Unentschiedene, wie Justus Jonas und Capito, von Luther zu trennen und zur Unterwerfung unter die Kirche zu bewegen; Luther hätte, meint er naiv, ohne anzugreifen die Philosophie des Evangeliums vortragen und Christi Sache so führen sollen, daß er sich dadurch den Leitern der Kirche, wenn auch nicht beliebt, doch nicht mißfällig machte. Satius erat, bene tacere quam sinistra remedia tentare (Ep. 572, 603). Ihn soll weder Tod noch Leben von der Gemeinschaft mit der Kirche trennen (Ep. 621, 645).

Das alles genügte freilich nicht, das Mißtrauen und den Haß der Mönchspartei von ihm abzuwenden. Als infolge der Vollstreckung der Bannbulle in den Niederlanden die Verfolgung ausbrach, hielt auch Erasmus sich nicht mehr für sicher und begab sich 1521 zu bleibendem Aufenthalt nach Basel, wo er schon längst bei dem Bischof und der Bürgerschaft in hohem Ansehen stand und wo er auch den Druck seiner Schriften am besten besorgen konnte (vgl. W. Th. Streuber, Erasmus von Rotterdam in Basel. Basler Taschenbuch 1850, S. 45—80). Aber der Streit wurde ihm auch hier nicht erspart. Ende 1522 kam Ulrich von Hutten nach Basel und appellierte an seine alte Freundschaft. Erasmus verleugnete sie, vermied sorgfältig jedes Zusammentreffen mit ihm und stellte dann doch in einem für die Öffentlichkeit bestimmten Briefe an Laurinus die Sache so dar, als hätte die Schuld davon an Hutten, nicht an ihm gelegen (Ep. 650, ganz anders der vertrauliche Brief an Melanchthon Ep. 703). Das empörte Hutten und seine Rache war die Schrift: Expostulatio cum Erasmo — wohl das Schärfste und Empfindlichste, was dieser über sein zweideutiges, unzuverlässiges und abhängiges Wesen, seine imbecillitas und parvitas animi je zu hören bekommen hatte. Vergebens suchte er dem Eindruck dieser Schrift durch seine Zwingli gewidmete Spongia adversus adspergines Hutteni (Sept. 1523) zu begegnen (Opp. X, 1631 ss.); dieselbe war durch ihre Schmähungen und Spötteleien auf den früheren Freund und jetzt so unglücklichen Verfolgten sowie durch ihre Ausfälle auf die Evangelischen vielmehr dazu geeignet, die letzten Hoffnungen, welche die Freunde der Reformation etwa noch auf ihn setzen mochten, zu zerstören und den Bruch mit ihnen zu vollenden.

In der That hören von da an die freundschaftlichen Beziehungen zur Reformation auf und der offene Streit mit Luther bereitet sich vor. Vergebens suchte ihn dieser noch davon abzuhalten durch Briefe, in denen das Verdienst des Erasmus um die kirchliche Erneuerung ebenso treffend gewürdigt, wie seine Unfähigkeit, dieselbe ihrem gottgewollten Ziele entgegenzuführen, gekennzeichnet ist (Brief 505 an Oekolampad und dann besonders Brief 592 vom April 1524 an Erasmus selbst); Erasmus schrieb, „den vom Papst, vom Kaiser, von den angesehensten Fürsten und Gelehrten an ihn ergangenen Aufforderungen" endlich gehorsam, seine Diatribe de libero arbitrio (Sept. 1524), die denn auch sofort mit dem Wahlspruch: jacta est alea den vornehmsten Gönnern übersandt und von diesen

zum Teil durch Geldgeschenke honoriert wurde. Gegenüber von Luthers Leugnung jeglicher Willensfreiheit wird darin die Verteidigung derselben unternommen und der Beweis versucht, daß Luther sowohl das moralische Urteil, wie die Schrift und die Autorität der Väter gegen sich habe. Die Wahl des Streitpunktes war nicht ungeschickt getroffen. Alle irgendwie kompromittierenden Fragen konnten vermieden, dagegen von vornherein auf die Zustimmung des oberflächlichen sittlichen Urteils gerechnet werden. Dafür ist die Behandlung um so schwächer. Erasmus zeigt sich dem Problem in keiner Weise gewachsen; als Lösung desselben wagt er den Satz hinzustellen, daß Gottes Wille als causa principalis, der menschliche Wille als causa minus principalis des Heils betrachtet werden müsse und benimmt der Untersuchung vollends alle Würde durch die mancherlei persönlichen Anspielungen und Sticheleien auf Luther, die in die Schrift eingestreut sind, rechtfertigt aber eben damit auch den Widerwillen, den Luther beim Lesen dieser Schrift empfunden zu haben bezeugt (Brief 629), sowie die Entrüstung und das Bewußtsein von Überlegenheit, die sich in seiner Ende 1525 erschienenen großen Gegenschrift De servo arbitrio aussprachen. Die ausführliche aber an Gehalt durchaus unbedeutende Verteidigung, welche Erasmus 1526 unter dem Titel Hyperaspistes in zwei Büchern derselben entgegenstellte, würdigte Luther nicht einmal mehr einer Antwort. Er ist ihm fortan „ein Skeptiker und ein Epikureer, ein Feind aller Religionen, der es nicht einmal mit dem Glauben an Gott ernst meint" (vgl. Heß, Leben des Erasmus, II, 451 ff.). In weiteren Streit sich mit ihm einzulassen, verschmähte er; erst als 1533 Erasmus seinen Katechismus (Explanatio Symboli) hatte erscheinen lassen, warnte Luther noch einmal öffentlich vor ihm (Briefe IV, 497, 507 ff. ZkWL 1884, S. 55, 103 f.) und veranlaßte ihn zu einer Verteidigung Adversus calumniosissimam epistolam Martini Lutheri, worin er bezeugt: utinam in vita tam obtemperassem divinis praeceptis, quam de his quae sunt fidei liberam et quietam habeo conscientiam apud Deum (Opp. X, p. 1538), aber doch auch wieder durch seine widerliche Erörterung über die jungfräuliche Geburt Christi Luthers Mißtrauen nur allzusehr rechtfertigt. — Gleichzeitig wie mit Luther hatte sich auch der Bruch mit den schweizerischen Reformatoren vollendet. Der briefliche Verkehr mit Zwingli bricht 1523 ab, als der letztere dem flüchtigen Hutten ungeachtet seiner Ausfälle gegen Erasmus Zuflucht bei sich gewährt, und Erasmus den Zürcher Rat vergebens zur Ausweisung des verhaßten Feindes aufgefordert hatte (R. Stähelin, Huldreich Zwingli I, 314 ff.). Auch Oekolampad, der gleichzeitig mit Hutten nach Basel gekommen und hier bald an die Spitze der reformatorischen Bewegung getreten war, klagte über seine feindselige Haltung (Zwingli VII, 417, 421). Erasmus befürwortete zwar in einem 1525 vom Rat abgeforderten Gutachten gewisse Konzessionen in Bezug auf die Fasten und die Priesterehe, daneben aber auch eine strengere Bücherzensur und erklärte bald darauf in einem zweiten Gutachten, das er dem Rat in Bezug auf Oekolampads Abendmahlslehre einzureichen hatte, auch in dieser Frage seine Unterwerfung unter das Urteil der Kirche. Die Beteiligung am Religionsgespräch zu Baden, zu dem er von der eidgenössischen Tagsatzung als Schiedsrichter eingeladen worden war, lehnte er mit Berufung auf seine Kränklichkeit ab, dagegen richtete er, als Leo Jud in Zürich zur Empfehlung der Zwinglischen Lehre einige seiner Äußerungen über das Abendmahl in deutscher Übersetzung veröffentlicht hatte, an die gleiche Tagsatzung einen Brief, in welchem er sich von jeder Gemeinschaft mit Zwingli und Oekolampad lossagte und zum Einschreiten gegen den „zügellosen Leichtsinn solcher Unruhstifter" aufforderte (Ep. 848, 865, vgl. Opp. X, 1580 f.; Heß a. a. O. II, 271 ff.). Im persönlichen Verkehr zog er sich auf den Kreis seiner nächsten Freunde wie Glarean, Beatus Rhenanus, Bonifacius Amerbach zurück. Der Reformation warf er vor, daß sie die Auflösung aller kirchlichen Ordnung, sittliche Verwilderung und den Untergang der schönen Wissenschaften herbeiführe (Ep. 906. 1007). Die früher von ihm verteidigte Priesterehe wird jetzt, wo sie durch die Reformatoren wieder zur kirchlichen Sitte gemacht wurde, von ihm verspottet, und in gleichem Widerspruch mit seinen früheren Bestrebungen wird der Reformation gegenüber das Recht der Kirche, Ketzer mit dem Tode zu bestrafen, verteidigt, das Mönchstum verherrlicht, ja die Behauptung aufgestellt: Si Paulus hodie viveret, non improbaret praesentem Ecclesiae statum, modo in hominum vitia clamaret (s. bes. s. Schrift gegen Gerhard von Nymwegen und seine Antwort gegen die Straßburger Prediger Opp. X, 1574 ff.). War er 1521 nach Basel übergesiedelt, um sich den Angriffen der Mönchspartei zu entziehen, so wurde ihm 1529 die Durchführung der Reformation in dieser Stadt zur Veranlassung, dieselbe wieder zu verlassen und in dem streng katholischen Freiburg im Breisgau seinen Wohnsitz zu nehmen, und bei der Nachricht vom Tode Zwinglis und Oekolampads konnte er einem Freunde

schreiben: Bene habet, quod duo Choryphaei Evangelicorum perierunt. Wäre es ihnen gut gegangen, actum erat de nobis (Ep. 1206).

Immerhin war für Erasmus die Lossagung von der Reformation nicht in dem Maße wie für viele andere die Zurücknahme seiner eigenen früheren Reformbestrebungen. Nach 5 wie vor betrachtete er die Pflege der humanistischen Studien und deren Verwertung für die Kirche als seine hauptsächlichste Aufgabe; gerade in diesem letzten Jahrzehnt sind die meisten von ihm edierten Kirchenväter erschienen; nach dem schon erwähnten Hilarius 1523, Irenäus 1526, Ambrosius 1527, Augustinus 1528, Epiphanius 1529, Chrysostomus 1530 und endlich, nachdem während der folgenden Jahre einige wichtige Profanschrift- 10 steller zur Behandlung gekommen waren, Origenes, über dessen Bearbeitung Erasmus gestorben ist (über den Wert und Charakter dieser Ausgaben vgl. Durand de Laur: Erasme II, 181 ff.). Ebenso fruchtbar zeigte er sich auch auf dem unmittelbar erbaulichen Gebiete. In seiner Schrift Modus confitendi (1525) stellte er der protestantischen Bekämpfung der Beichte eine Rechtfertigung und eine Anweisung zur rechten Handhabung 15 derselben entgegen, und sein Ecclesiastes (1535) enthält eine in manchen Teilen treffliche Homiletik und Pastoraltheologie (beide Opp. tom. V). Nach wie vor arbeitete er ferner darauf hin, die streitenden Parteien zu gegenseitiger Nachgiebigkeit zu bewegen. Er blieb auch nach seiner Entscheidung für die alte katholische Kirche der scharfe Tadler ihres Aberglaubens und ihrer Mißbräuche und hörte nicht auf, darauf hinzuweisen, wie 20 in ihnen ein wesentlicher Grund des protestantischen Abfalls enthalten sei (vgl. Ep. 1129 an Campeggi); er galt als das Haupt der Vermittlungspartei am kaiserlichen Hofe; während des Reichstages zu Augsburg bat ihn Melanchthon um seine Verwendung beim Kaiser (Ep. 1125) und noch 1533 verfaßte er, durch Melanchthon und Julius von Pflug dazu aufgefordert, eine längere Schrift De sarcienda Ecclesiae concordia, die aller- 25 dings im Ton der tiefsten Unterwürfigkeit gegen die römische Kirche, eine ernste Mahnung zur Beseitigung ihrer Mißbräuche und zur Nachgiebigkeit in den streitigen Lehren ist (vgl. über diese ganze Thätigkeit Woker, De Erasmi studiis irenicis, Paderb. 1872). Nach wie vor blieb er endlich der Mönchspartei verdächtig; die Schriften, in denen seine Rechtgläubigkeit in Zweifel gezogen, er selbst als der eigentliche Urheber des Abfalles, 30 „als derjenige, der das Ei gelegt", dargestellt wird, mehren sich gerade in dieser Periode; der leidenschaftlichste unter seinen Gegnern, der Syndikus der Sorbonne Natalis Beda, wußte es sogar durchzusetzen, daß 1527 die Pariser Sorbonne 32 aus seinen Schriften gezogene Sätze als irrtümlich verdammte, nachdem schon vorher seine Colloquia in Frankreich verboten worden waren. (Die Sätze samt dem Urteil der Sorbonne, das ein höchst 35 bezeichnendes Denkmal des dort herrschenden theologischen Geistes ist, sind abgedruckt Opp. IX, p. 814 ss.) Dem gegenüber blieb ihm die Freundschaft des Papstes bis zum Tode ungeschmälert. Paul III. wollte ihn sogar 1535 zum Kardinal erheben, was er jedoch in Rücksicht auf sein Alter ablehnte.

Mit dem zunehmenden Alter hatte sich auch Erasmus' Kränklichkeit bedeutend ge- 40 steigert. Sein Hauptleiden waren Steinschmerzen, deren Anfälle immer häufiger wurden. Trotzdem entschloß er sich auf die Bitten der Statthalterin der Niederlande nach Brabant zurückzukehren. Vorher sollte in Basel, wo die Herausgabe seiner Schriften seine Anwesenheit nötig machte, ein längerer Aufenthalt gemacht werden. Allein nachdem er im Herbst 1535 daselbst angelangt war, befiel ihn sein altes Leiden mit gesteigerter Heftigkeit und 45 zu demselben gesellte sich noch eine Dysenterie, die ihm die Weiterreise unmöglich machte und seinen gebrechlichen Körper vollends aufzehrte. Er starb im Kreise einiger ihm nahestehender Freunde, bis zum Ende mit seinen gelehrten und erbaulichen Arbeiten beschäftigt, den 12. Juli 1536, ohne priesterlichen Beistand, unter Anrufung der Barmherzigkeit Christi. Seine Leiche wurde mit großen Ehren im Münster zu Basel beigesetzt. Sein 50 Vermögen hatte er, abgesehen von einigen Legaten an Freunde, wohlthätigen Stiftungen vermacht (Kan, Erasmiana 1891). **R. Stähelin.**

Erastus, Thomas, gest. 1583. — Vierordt, Geschichte der Reformation im Großherzogthum Baden, 1847, S. 456 ff.; ADB 6, 180 ff.; A. Bonnard, Thomas Eraste et la Discipline ecclésiastique. Thèse, Lausanne 1894.

55 Der eigentliche Name des Erastus war Thomas Lüber oder Lieber, sein Geburtsort wahrscheinlich Baden in der Schweiz, wo er 1524 als Sohn armer Landleute geboren wurde (vgl. Bonnard a. a. O. S. 15, 201 f.). 1540 war er in Basel, um Theologie zu studieren, wo er denn auch, der gelehrten Liebhaberei seiner Zeit folgend, seinen Namen in den griechischen, Erastus, umwandelte. Die Pest vertrieb ihn von Basel; nun begab

er sich nach Bologna, widmete sich aber dort und in Padua der Philosophie und Medizin. Nach neunjährigem Aufenthalt in Italien wurde er Leibarzt der Grafen von Henneberg, 1558 des Kurfürsten Otto Heinrich von der Pfalz und zugleich Professor der Medizin in Heidelberg. Im Jahre 1580 verließ Erastus Heidelberg wieder, und begab sich nach Basel als Professor der Medizin, wo ihm kurz vor seinem Tode außerdem auch der Lehrstuhl der Moral übertragen wurde. Er starb daselbst 1. Januar 1583, nachdem er ein Kapital von 4000 Baseler Pfund zu Stipendien, zwei für Basel, zwei für Heidelberg, gestiftet hatte.

Man schätzte ihn als praktischen Arzt sowie als einen Mann von biederem Charakter. Als denkender Naturforscher trat er gegen die astrologischen, alchymistischen und magischen Verirrungen des Paracelsus und anderer als einer der ersten in besonderen Streitschriften auf. Andererseits aber entrichtete er der Zeit seinen Tribut, indem er die Rechtmäßigkeit der Todesstrafe an Hexen in einigen Schriftchen (1577 f.) zu begründen suchte. In die theologische Realencyklopädie gehört er aber darum, weil er auch in die kirchlichen Angelegenheiten seines Zeitalters praktisch und theoretisch so eingegriffen hat, daß sein Name (wenigstens in Großbritannien) heute noch zur Bezeichnung einer kirchlichen Richtung gang und gäbe ist.

Erastus hielt nämlich in Hinsicht der Lehre und der praktischen Kirchenfragen standhaft und nachdrücklich zu der schweizerischen, insbesondere zu der zwinglischen Richtung, wozu nächst seiner eigenen Gemütsart teils seine Heimat und seine zu Basel betriebenen theologischen Studien, teils sein ärztlicher und Naturforscherberuf das Ihrige beigetragen haben mögen. Namentlich in Heidelberg machte er seinen Einfluß von Anfang an in dieser Richtung geltend, indem er bereits unter dem Kurfürsten Otto Heinrich dem Generalsuperintendenden und ersten Professor der Theologie Heßhus gegenübertrat und schweizerisch gesinnte Männer in die theologische Fakultät zu bringen suchte, was jedoch erst unter Friedrich III. (1559—1576) gelang. Dieser ernannte ihn zum Mitglied des Kirchenrates, und Erastus wohnte auf dessen Befehl den Religionsgesprächen zwischen lutherischen und reformierten Theologen in Heidelberg 1560, sowie 1564 im Kloster Maulbronn bei. In dem Abendmahlsstreit verfocht er die schweizerische Ansicht, zuerst in einer Schrift: „Vom Verstand der Wort Christi: Das ist mein Leib u. s. w." und sodann in einer kurzen Verteidigung dieses Büchleins gegen Dr. Joh. Marbach in Straßburg, der dasselbe heftig angegriffen hatte. Diese Verteidigungsschrift ist betitelt: „Bestendige Ableinung der vngegründten Beschuldigung, damit Dr. J. Marbach das Büchlein Thomae Erasti Medici vom Verstand der Wort Christi, Das ist mein Leib ꝛc. vnterstehet verdechtig zu machen", Heidelberg 1565, 12°, 69 S.. Die Anschauung des Erastus erhellt aus folgenden Stellen: S. 29 f. „Das Sacramentlich brot ist ein zeichen, damit diejenigen, die es niessen, offentlich bezeugen, daß sie glieder Christi seien, und jr vertrawen auff den bittern todt Christi allein setzen, im dafür dancksagen, und in summa, wie Christen gesinnet seien. Wie solchs glaubige und unglaubige eusserlich bezeugen, also seind sie auch eusserlich ein leib, Die aber nicht allein eusserlich vom heiligen brot essen, sonder auch innerlich den gecreutzigten leib Christi essen, wie uns denselbigen Christus am 6. cap. Joh. gelert hat essen, seind nit eusserlich allein sonder auch innerlich und wahrhafftig glieder des leibs, dessen haupt Christus ist". Ferner erklärt Erastus den Begriff „Gemeinschaft des Leibs Christi", 1 Ko 10, 16, S. 40: „nit daß das brot die Gemeinschaft, die wir an dem leib Christi haben, selbst wesentlich sey, sonder daß es solcher Gemeinschaft des Leibs Christi ein unleugbar warzeichen, sigill oder Pfand ist". Erastus hielt also unverkennbar an der zwinglischen Ansicht vom hl. Abendmahl fest, und war sogar von der calvinischen Anschauung, welche schon seit 15 Jahren bei den Reformierten der Schweiz die herrschende geworden war, weit entfernt.

Ebenso vertrat Erastus die zwinglische Richtung in bestimmtem Gegensatz gegen die streng calvinische in betreff der praktischen Fragen über Kirchengewalt, Verfassung und Zucht. Während nämlich die calvinische Partei in Heidelberg, an deren Spitze der berühmte Kaspar Olevian stand, seit 1560 nach Einführung der presbyterialen Verfassung und calvinischer Kirchenzucht strebte, war unter den Gegnern dieser Richtung, neben mehreren Predigern und einigen Professoren der philosophischen Fakultät, Thomas Erastus einer der entschiedensten und bedeutendsten. Er vermochte zwar nebst seinen Gesinnungsgenossen nicht durchzudringen, denn im Jahre 1570 führte Friedrich III. wirklich Presbyterien zum Behuf der Kirchenzucht ein, doch erzielte der Widerstand dieser Männer so viel, daß die Genfer Kirchenzucht nur mit Milderungen in der Kurpfalz heimisch wurde. Indessen hatte sich Erastus durch seine energische Opposition nicht nur die Ungnade [illegible]

gezogen, sondern er wurde auch selbst eines der ersten Opfer der neu eingeführten Kirchenzucht: man beschuldigte ihn wegen seines Briefwechsels mit siebenbürgischen Unitariern und wegen der nahen Beziehungen, in denen er mit deren Freunden in Heidelberg stand, ketzerischer Ansichten über die Person Christi und die göttliche Dreieinigkeit und exkom-5 munizierte ihn förmlich, jedoch ohne ihm den Grund des Verfahrens offen mitzuteilen; erst nach mehreren Jahren wurde er (1576) infolge einer eingereichten Erklärung vom Banne wieder losgesprochen. Er selbst versichert übrigens einmal in einem Brief, er sei in seinem ganzen Leben von keinem Irrtum weiter entfernt gewesen, als vom Arianismus, und kein Mensch könne weniger, als er, an der Lehre von der hl. Dreieinigkeit 10 zweifeln.

Was den Namen des Erastus am bekanntesten gemacht hat, das ist seine Opposition gegen Kirchenzucht und Presbyterialverfassung. Nachdem er, wie gesagt, zum Nachdenken über diese Gegenstände praktisch veranlaßt worden war, ließ er sich später in einen Briefwechsel darüber mit Theodor Beza ein, mit dem er befreundet war, allein er ließ nichts 15 dahin einschlagendes drucken. Erst nach seinem Tode gab der Gatte seiner Witwe, Castelvetro, einen Aufsatz, den er unter dem Nachlaß gefunden hatte, heraus mit dem Titel: **Explicatio gravissimae quaestionis, utrum excommunicatio mandato nitatur divino, an excogitata sit ab hominibus.** Diese Schrift bekämpfte sodann Beza in den Abhandlungen **De presbyteris** und **De excommunicatione**, und nun erst wurde 20 Erastus auch in Großbritannien bekannt, wo im 17. Jahrhundert unter anderen Sekten auch die der Erastianer auftauchte. Und noch heutzutage bezeichnet man sowohl in England als in Schottland diejenige Richtung, welche die kirchliche Autonomie bekämpft und die Kirche der Staatsgewalt schlechthin unterwerfen will, mit dem Namen Erastianismus. Erastus selbst hielt wenigstens den Kirchenbann für unbiblisch und tyrannisch und fürchtete, 25 die Presbyterien, mit den Mitteln der Kirchenzucht ausgerüstet, möchten zu einer Hierarchie, ähnlich der römischen, heranwachsen und eine Gewissensbeherrschung wie die spanische Inquisition herbeiführen. Positiv schwebte ihm die zürcherische Ordnung vor, wo die christliche Obrigkeit im Namen der Gemeinde zugleich das Kirchenregiment handhabte (vgl. Bonnard a. a. O. S. 107 ff.). **G. V. Lechler † (R. Stähelin).**

30 **Erbauung.** Litteratur: Alexander Schweizer, Homiletik d. Evangelisch-Protestantischen Kirche (1848) S. 160f.; K. Fr. Gaupp, Praktische Theologie, II (1852), § 10, S. 36f.; H. Cremer, Ueber den biblischen Begriff der Erbauung, 1863; F. M. Zahn, Etwas über den biblischen Begriff der Erbauung, 1864; H. Bassermann, Ueber Erbauung (Ztschr. f. prakt. Theologie, 1882 S. 1f.); E. Chr. Achelis, Lehrbuch der praktischen Theologie[2] (1898) I § 8.

35 Erbauung, erbauen (sich erbauen): *οἰκοδομή, οἰκοδομεῖν, ἐποικοδομεῖν* in übertragener Bedeutung ist ein dem Christentum eigentümlicher Begriff. Er findet sich im NT (das Subst. = *οἰκοδόμημα* nur 1 Ko 3, 9; 2 Ko 5, 1; Eph 2, 21, sonst stets = *οἰκοδόμησις*) außer Mt 16, 18; Act 9, 31 [20, 32]; 1 Pt 2, 5; Jud 20 nur bei Paulus, in dessen Briefen er eine hervorragende Stellung einnimmt. Der Paulinische Sprach-40 gebrauch hat seinen Ursprung in dem Begriff der Gemeinde als *ναὸς θεοῦ*, in dem Gott (Christus) durch den heiligen Geist wohnt. Allein die „Erbauung“ in metaphorischer Bedeutung geht über die Grenze der ursprünglichen, sinnlichen Bedeutung insofern hinaus, als das Subjekt, welches erbaut wird, in der sinnlichen Bedeutung erst durch die Erbauung entsteht, in der übertragenen Bedeutung jedoch bereits vor der Erbauung vorhanden ist. 45 Auch 1 Pt 2, 5 macht keine Ausnahme: „auch ihr als lebendige Steine, ein geistliches Haus, lasset euch erbauen zum heiligen Priesterdienst“ u. s. w. Nicht Heiden werden zur Gemeinde Christi erbaut, auch nicht bauen vereinzelte Christen durch ihre Vereinigung die Gemeinde, sondern die vorhandene Gemeinde Christi wird erbaut zur Gemeinde Christi, das Glied der Gemeinde zum Gliede der Gemeinde, durch die Erbauung *wird* die Ge-50 meinde, *wird* der Christ das, was sie (oder er) bereits *ist*, ihre Idee, besser: ihr Wesensgehalt oder das, was sie zur Gemeinde Christi macht, wird durch die Erbauung verwirklicht. „Erbauung giebt es nur vom Christentum aus. Sie ist aber auch nur für schon Christen Gewordene vorhanden. Der missionar oder katechetisch Angeredete kann noch nicht oder wenigstens nur insoweit erbaut werden, als schon Christentum, d. h. christliche 55 Frömmigkeit und innere Beziehung zum Gottesreich, in ihm geweckt worden ist. Ich bin erbaut worden, sagt nur, wer sich vorher schon als Christen ansehen kann. Dies ist so entschieden im Begriff des Wortes enthalten, daß selbst der ganz entschiedene Christ vom Erbautsein doch vorzugsweise dann redet, wenn er gesunde Elemente, welche schon in ihm waren, lebendiger angeregt fühlt, seien sie nun mehr erleuchtet oder mehr für Gefühl und

Entschluß belebt worden; weniger nennt er es Erbauung, wenn Unchristliches in ihm aufgedeckt, Widerchristliches in ihm erschüttert wurde" (Alex. Schweizer 161). Dem Paulinischen Begriff der Erbauung liegt der Gedanke der Perfectio christiana seu evangelica, wie ihn die Augustana Art. 16 und 27 ausführt, zu Grunde. Durch den Glauben an Christus ist die Gemeinde wie der einzelne Christ in den Status perfectionis eingetreten; mehr als Gemeinde Christi kann sie nicht werden, wie der einzelne Christ nie mehr werden kann als ein Kind Gottes. Aber die Aufgabe ist, das vollkommen zu werden, was sie sind, und das Prinzip des neuen Lebens durchzuführen; die Thätigkeit, wodurch dies geschieht, ist die Erbauung. Man kann das Wort umschreiben durch „Förderung des neuen Lebens" oder, um den Zweckbegriff deutlicher zu bezeichnen, „Bestimmung des Willens (der Erkenntnis und des Gefühls) zur Gerechtigkeit des Reiches Gottes" (s. Gaupp, II 36).

Es liegt im Begriff der neutestamentlichen *ἐκκλησία*, daß das Ganze nicht aus Teilen, sondern aus Ganzen besteht; die ideelle Gesamtgemeinde (Christenheit, Kirche) wird in der Einzelgemeinden real, und das Glied der Einzelgemeinde bringt den Wesensgehalt des Ganzen zu selbstständiger Erscheinung. So ist der *ναὸς ἅγιος ἐν κυρίῳ* nach Eph 2, 21. 22 die Christenheit, nach 1 Ko 3, 9. 16 die Einzelgemeinde, nach 1 Ko 6, 19 (Ga 2, 20; Eph 3, 17) der einzelne Christ. Nach Mt 16, 18 ist Christus das Subjekt, die Christenheit das Objekt der Erbauung, nach Eph 4, 16 ist die Christenheit, nach Rö 14, 19 die Einzelgemeinde sowohl Subjekt als Objekt der Erbauung. Nach 1 Ko 14, 4 ist ein einzelner Christ (*ὁ προφητεύων*), nach Eph 4, 29 jeder Christ in jedem Wort, das er redet, das Subjekt, die Gemeinde das Objekt der Erbauung, und Rö 15, 2 (1 Th 5, 11; 1 Ko 14, 17) wird die Vorschrift gegeben, daß der Einzelne den Einzelnen (seinen Nächsten) erbaue. Endlich fehlt es auch nicht an einer Aussage, daß der Einzelne sich selber (nur sich selber) erbaut; aber es ist *ὁ λαλῶν γλώσσῃ* (1 Ko 14, 4), und gerade der Umstand, daß das Charisma des *γλώσσῃ λαλεῖν* Andern nicht zu gute kommt, bedeutet (1 Ko 12, 7) seine Minderwertigkeit.

Diesem Thatbestand zufolge dürfte es nicht richtig sein, mit Alex. Schweizer und H. Bassermann den Begriff der Erbauung auf den Einzelnen zu beschränken und ihn „auf die innige Zusammengehörigkeit des Gottesreiches und der Frömmigkeit des Einzelnen zu beziehen, so daß Erbauen das Befestigen der Einzelnen als lebendiger Bausteine ins Gebäude, die Belebung, Stärkung, Läuterung jenes Zusammenhanges bezeichnet." Nicht vom Gottesreich, sondern von der *ἐκκλησία* ist im NT bei dem Begriff der Erbauung die Rede; und nicht in der Festigung des Zusammenhangs des Einzelnen mit der *ἐκκλησία* besteht die Erbauung des Einzelnen, sondern in der Förderung, Stärkung, Befestigung des ihm als Christen, als Mikrokosmos der Gemeinde, eigentümlichen Lebens; erst als Folge und in zweiter Linie kommt die Beziehung auf die Gemeinde, deren organisches Glied er ist, in Betracht.

Oberstes Subjekt aller Erbauung ist Christus. Auch wo die Gemeinde sich selbst, der Einzelne die Gemeinde, der Einzelne den Einzelnen, der Einzelne sich selbst erbaut, ist es Christus, der die erbauende Thätigkeit übt durch sein Evangelium, durch die Gaben seines Geistes, durch das neue Leben (vorzugsweise durch die Liebe 1 Ko 8, 1), das er in seiner Gemeinde geweckt hat und erhält; er selbst führt seine Gemeinde und deren einzelne Glieder der Vollendung entgegen.

Luther kennt das Wort „Erbauung" nicht; das *οἰκοδομή* des NT übersetzt er durch „Besserung" oder durch verbale Umschreibung. Das Verbum *οἰκοδομεῖν* giebt er durch „bessern" wieder; nur wo das Bild von der Gemeinde als Tempelgebäude zu Grunde liegt, wagt er den Ausdruck „erbauen" (Act 20, 32; Kol 2, 7; Eph 4, 12; Jud 20), oder „bauen" (Act 9, 31; 1 Pt 2, 5); die einzige Ausnahme bildet 1 Th 5, 11 (bauet einer den andern). Im 16. Jahrh. scheint der Sprachgebrauch in den Grenzen Luthers sich gehalten zu haben; man findet: „auffbawung des leibes Christi" (z. B. Vorrede zu Butzers Straßburger Katechismus von 1534 bei Adam und Ernst: Katechetische Geschichte des Elsasses bis zur Revolution [1897] S. 44), „die gemeyn Gottes auffzuerbawen im Glauben" (Casseler KO von 1539 bei Richter: Evangelische KO [1846] 1, 295). Allein die Angabe der Deutschen Wörterbücher von Jak. und Wilh. Grimm (1862), Daniel Sanders (1860), Moriz Heyne (1890), daß erst im letzten Viertel des 18. Jahrh. (durch Schillers Räuber, Adelung, Goethe) der christlich-religiöse Sprachgebrauch von „Erbauung, erbaulich, sich erbauen" eingeführt sei, beruht auf Irrtum; in Phil. Jak. Speners „Theologische Bedencken" (1702) ist der Sprachgebrauch bereits vollständig fixiert (Titel nnd 1, 631; 2, 471; 3, 157f. 179. 708f. 802; 4, 548f.; vgl. Speners Katechismus: Einfache Erklärung der christlichen Lehre [Ausgabe von Detzer 1845 S. 458], Frage 1215). Es ist zu vermuten,

daß wir dem Pietismus die Einführung des Sprachgebrauchs zu verdanken haben, aber auch die Beschränkung desselben auf Anregung des frommen Gefühls.

C. Chr. Achelis.

Erbe, Erbrecht s. Familie und Ehe bei den Hebräern.

5 **Erbkam,** Wilhelm Heinrich D., Konsistorialrat und ordentlicher Professor der Theologie in Königsberg i. Pr., wurde am 8. Juli 1810 in Glogau in Schlesien geboren, wo sein Vater Oberamts-Regierungsrat war. Wenige Jahre nach seiner Geburt wurde der Vater als Geheimer Regierungsrat nach Berlin versetzt, welches er nunmehr als seine Vaterstadt betrachten konnte. Seine Mutter war eine Tochter des Bischofs Friedrich Sa- 10 muel Gottfried Sack und eine Schwester des Oberkonsistorialrats Professor D. K. H. Sack, welcher 1875 in Poppelsdorf bei Bonn starb (s. d. A.), wie auch der Gattin des Ministers von Eichhorn. Der durch drei Generationen in der Sackschen Theologen-Sippe fortgeerbte Familiengeist wurde besonders durch die geistvolle und edel gesinnte Mutter Erbkams repräsentiert und übte seinen Einfluß auch auf den Sohn aus, der von ihr eine 15 sorgfältige Erziehung genoß, und durch die Erinnerung an die hochangesehenen und würdigen Vorfahren und deren einflußreiche und segensvolle Wirksamkeit schon früh darauf geführt wurde, sich einst dem Dienst der Theologie und der Kirche zu widmen. Kurz vor dem Abschluß der Gymnasialzeit wurde er seinem Oheim, dem Prof. K. H. Sack in Bonn, behufs abschließender Vorbereitung auf das theologische Studium überwiesen. Nachdem er 20 dort 1828 das Abiturientenexamen bestanden hatte, begann er ebendaselbst unter der Leitung Sacks seine theologischen Studien, bei denen er sich vorzugsweise durch Nitzsch's und Bleeks Einfluß bestimmt fühlte. Aber noch stärkeren und bestimmenderen Einfluß übte auf ihn Schleiermacher aus, dessen Vorlesungen er, nachdem er von Bonn nach Berlin zurückgekehrt war, mit besonderer innerer Befriedigung hörte, und dessen näheren persön- 25 lichen Umgang er infolge der Verbindung, in der die Sacksche Familie mit dem Hause Schleiermachers stand, in der Gestalt eines intimeren Verkehrs genoß, so daß er auch an den Familienfesten desselben teilnahm und mit Gelegenheitsgedichten dieselben erhöhen half, wie ein Brief Schleiermachers an ihn erkennen läßt. Neben diesem seinen großen Lehrer, dessen Predigten seinem inneren religiösen Leben zur Vertiefung und Förderung 30 gereichten, trat er, während er unter Neanders Leitung weiter in die Kirchengeschichte eindrang, auf dem Gebiet der systematischen Wissenschaften noch in ein besonders nahes Verhältnis zu Marheineke, dessen Vorlesungen er mit großem Fleiß hörte. Nachdem er seine Studien vollendet und sich nunmehr für die akademische Laufbahn entschieden hatte, besuchte er nach Schleiermachers Tode 1834 doch zunächst noch das Predigerseminar in 35 Wittenberg, um sich unter Rothes Leitung, der damals Direktor und Ephorus desselben war, auf dem Gebiet der praktischen Theologie weiter zu fördern. Rothe hat einen bleibenden Einfluß auf seine theologische Richtung gewonnen und seine Studien auf dem Gebiete der Kirchengeschichte und des kirchlichen Lebens besonders dahin gelenkt, daß er sich mit den Erscheinungen der protestantischen Mystik und dem daraus entsprungenen 40 Sektenwesen näher befaßte. Diesem Gebiet gehörte schon der Stoff an, mit dessen Bearbeitung er sich, als er nach Vollendung des Wittenberger Seminarkurses 1837 in Berlin das Licentiatenexamen bestanden hatte, in Breslau habilitieren wollte: Leben und Lehre des Kaspar Schwenckfeld. Aber statt in Breslau, wo die Verhandlungen darüber ohne Erfolg waren, habilitierte er sich in dem heimatlichen Berlin 1838 als Privatdocent der Theo- 45 logie. Hier war er, zuletzt als außerordentlicher Professor, fast 10 Jahre thätig, indem er sich zuerst vorwiegend mit dogmenhistorischen Studien, und dann mit Vorlesungen teils über Kirchengeschichte, teils über systematische Disziplinen befaßte.

Erbkam blieb bei diesen wissenschaftlichen Arbeiten doch mit dem kirchlichen Leben in beständiger Verbindung. Der Unterzeichnete hat als Student seinen Namen oft in der 50 Reihe der Prediger gefunden, welche der Berliner Kirchenzettel aufführte, und wiederholt, namentlich in der Werderschen Kirche, seine lichtvoll disponierten sorgfältig ausgearbeiteten und mit viel Wärme und Innigkeit, leider nicht mit hinreichend starkem Organ gehaltenen Predigten zu seiner wirklichen Erbauung gehört. Er trat gegen rationalistischen Unglauben und gegen das Ja und Nein einer halbgläubigen Theologie mit dem Zeugnis von der 55 ganzen vollen Offenbarungswahrheit des Evangeliums ein. Zu solch einem Ein- und Auftreten durch eine öffentliche Kundgebung sah der sonst so still und bescheiden sich zurückhaltende Mann sich innerlich genötigt durch das Treiben der sog. „Lichtfreunde" am Anfang der vierziger Jahre, die gegen alles, was in der Kirche bibelgläubig und bekenntnistreu war, als gegen orthodoxe Finsternis ihre zahlreichen, von nichtssagenden Phrasen

angefüllten Proteste erhoben, und namentlich gegen die „Evang. Kirchenzeitung" und deren Herausgeber Dr. E. W. Hengstenberg, als den „Führer der Partei von Dunkelmännern, welche die evangelische Kirche wieder unter die Knechtschaft der Symbole bringen wolle", ihren wüsten Lärm erhoben. Leider konnte es diesem Treiben der Lichtfreunde nur Vorschub leisten, daß auch zwei evangelische Bischöfe a. D., Eylert und Dräseke in Potsdam, den von Berlin aus im August 1845 erhobenen Protest mitunterzeichneten. Erbkam ließ gegen diesen Protest 1845 seine erste litterarische Arbeit erscheinen: „Beleuchtung der Erklärung von 1845." Sine ira et studio, war ihr Motto. Er weist darin klar und bündig nach, wie das ganze lichtfreundliche Treiben gegen die ewigen Fundamente des christlichen Glaubens, insbesondere gegen die Grundthatsachen und Grundwahrheiten des Evangeliums und gegen die positive Glaubenswahrheit des kirchlichen Bekenntnisses gerichtet sei, und legt somit, entschieden auf die Seite der angegriffenen evangelischen Kirchenzeitung tretend, ein kräftiges Bekenntnis von der positiven biblischen Heilswahrheit und von dem in den Symbolen bezeugten evangelischen Glauben ab. Er läßt es aber auch nicht an ernsten Warnungen vor der maßlosen Heftigkeit und Leidenschaftlichkeit fehlen, mit welcher der Streit auch von dieser Seite öfters geführt wurde.

Im Herbste des Jahres 1847 folgte Erbkam einem Rufe nach Königsberg, wo er, nachdem Dorner nach Bonn berufen worden, dessen Fächer, Kirchen- und Dogmengeschichte, übernahm. Er trat auch dort zunächst als außerordentlicher Professor ein. Im Jahre 1849 vermählte er sich mit Klara von Harlessem in Hildesheim, der Tochter eines dortigen Arztes aus einer althannöverschen Adelsfamilie. Bald nach seinem Eintritt in diesen neuen Wirkungskreis ließ er sein schon durch die oben erwähnte Arbeit für seine Habilitation vorbereitetes Werk über „die Geschichten der protestantischen Sekten im Zeitalter der Reformation," Hamburg und Gotha bei Perthes, 1848, erscheinen. Nach seiner eigenen Erklärung in der Einleitung war der Hauptgesichtspunkt, der ihn bei der Ausarbeitung leitete, die Beziehung der Sekten zur Kirche der Reformation. Er schloß die Socinianer und die Antitrinitarier von der Darstellung aus, weil er nur die Sekten zu behandeln beabsichtigte, die von einem eigentümlichen religiösen Prinzip ausgegangen sind, welches jenen fehlte. Da aber die eigentlich religiösen Sekten der Reformationszeit mit Erscheinungen der Mystik in naher Berührung standen, so sind auch diese in den Bereich der Betrachtung gezogen. So wird in der Einleitung nach Darlegung der Bedeutung der Sektengeschichte für die Würdigung des Protestantismus überhaupt und insbesondere im Verhältnis zur katholischen Kirche das Wesen und die Erscheinung der Mystik in ihren Hauptformen, sowie die Entwicklung derselben bis zur Reformation dargestellt. Dann werden im ersten Buch ausführlich Karlstadt, Sebastian Frank, v. Schwenkfeld als Vertreter der protestantischen Mystik, behandelt und im zweiten wird die Wiedertäuferei als Äußerung dieser Mystik dargestellt. Das Buch ist ein wichtiger, auf den gründlichsten Studien beruhender Beitrag zur Reformationsgeschichte und von bleibendem Wert. — Erst unter dem 11. Juli 1855 nach der Berufung D. J. Jakobis von Königsberg nach Halle erfolgte Erbkams Beförderung zum ordentlichen Professor, und ein Jahr später wurde er von der Königsberger theologischen Fakultät zum Doktor der Theologie kreiert. Am 30. Oktober 1856 habilitierte er sich nach dem dortigen akademischen Brauch mit einer Vorlesung über „den Wert kirchengeschichtlicher Arbeiten für die theologische Wissenschaft und das kirchliche Leben," nachdem er durch eine Festschrift de Irenaei principiis ethicis dazu eingeladen hatte. Außer den Vorlesungen über die historische Theologie, in denen er mit dem Unterzeichneten als seinem damaligen Kollegen abwechselte, und einzelnen exegetischen Kollegien las er auch über Dogmatik, Ethik und Symbolik, indem er in den beiden ersteren Disziplinen mit Konsistoralrat Prof. D. Sieffert abwechselte. Auch war er Dirigent des kirchenhistorischen Seminars, in welchem er vorzugsweise patristische Schriften traktierte. Neben einer vor den Studenten öfters fast zu weit gehenden Gründlichkeit und Genauigkeit in der Erforschung und Darstellung des Einzelnen zeugten seine Vorlesungen über die systematische Theologie von hoher spekulativer Befähigung und selbstständiger Ausgestaltung seines Gedankensystems.

Außer den genannten Schriften hat er noch zwei Festreden von nicht gewöhnlichem Wert herausgegeben, die eine über „Melanchthons Verhältnis zu Herzog Albrecht von Preußen und zur Königsberger Universität," gehalten an Melanchthons 300jährigem Todestage, 19. April 1860, die andere „zu Schleiermachers hundertjähriger Geburtstagsfeier am 21. November 1868". Diese letztere Rede gehört unstreitig neben Twestens Rede zu den gediegensten und trefflichsten Kundgebungen über Schleiermachers epochemachende Bedeutung für die Entwicklung der neueren Theologie, die durch jene Gedenkfeier veranlaßt wurden.

Noch ist zu erwähnen seine Beteiligung an Sammelwerken, besonders an der Herzogschen theologischen Realencyklopädie. In dieser ist besonders wichtig sein Artikel über Schönherr, worin dessen theosophisch-mystisches System und die darauf gegründete Ebel-Diestelsche Bewegung (das fälschlich sog. „Muckertum") auf Grund tief eingehender sorgfältiger Forschung 5 in ein helles Licht gestellt wird. Die Neubearbeitung dieses umfangreichen Artikels, der für die Geschichte der kirchlichen und religiös-sittlichen Bewegung, die in Königsberg und weit darüber hinaus für die ganze Provinz Preußen auf Grund der Schönherrschen Ideen entstand, von abschließender Bedeutung ist, sollte die letzte Arbeit des trefflichen Mannes sein.

10 Noch ist zu erwähnen, daß Erbkam als Nachfolger des aus dem Königlichen Konsistorium in Königsberg ausgeschiedenen Konsistorialrats D. Sieffert im Februar 1857 als Konsistorialrat in dessen Stelle trat, um zugleich, wie jener, in dem Konsistorium die reformierten kirchlichen Angelegenheiten zu vertreten, wozu er insofern berufen erschien, als er nach seiner Familientradition reformierter Herkunft war, wenn er auch als entschiedener 15 Vertreter der Union das reformierte Bekenntnis keineswegs so betonte, daß er dadurch sich verpflichtet gefühlt hätte, das heil. Abendmahl nur nach spezifisch reformiertem Ritus zu empfangen. Im Zusammenhang mit den Kandidatenprüfungen, auf die sich ein Hauptteil seiner Arbeit als Konsistorialrat bezog, ließ er es sich besonders angelegen sein, befähigten und strebsamen Kandidaten aus der Provinz Preußen den Eintritt in das Predigerseminar 20 zu Wittenberg zu ermöglichen. Als Mitglied der Kirchenbehörde mitten im kirchlichen Leben stehend, wurde er von der theologischen Fakultät als Vertreter derselben für die außerordentlichen Generalsynoden von 1875 und für die erste ordentliche Generalsynode 1879 gewählt.

Der Grundzug seines Wesens und Charakters war tiefes inniges Glaubensleben, 25 unwandelbare Treue gegen das Wort Gottes und Bekenntnis der Kirche, unentwegter Wahrheitssinn, rückhaltlose Offenheit, stets gleiches ehrliches, aufrichtiges, wahrhaftiges Verhalten Freunden und Gegnern gegenüber. Sein Gedächtnis wird bei allen, die ihm näher gestanden, auch bei dem Unterzeichneten, stets im Segen bleiben. — Vgl. Evangel. Gemeinde-Blatt von Konsistorialrat D. Eilsberger, 1884, Nr. 4. **D. Erdmann.**

30 **Erbsünde** s. Sünde.

Eremit s. Mönchtum.

Eremitenorden s. Einsiedlerorden oben S. 276,34.

Erfahrung, religiöse s. Dogmatik Bd IV S. 742,1 — 743,21. und Erkenntnisprinzip, theologisches, unten S. 451,30 — 457,12.

35 **Erfurt**, Bistum. — Rettberg, KG. Deutschlands 1. Bd S. 351; Hauck, KG Deutschlands 1. Bd 2 Aufl. S. 497.

Unter den deutschen Stämmen hatte allein der thüringische kein eigenes Bistum, indem das ganze Land zur Diöcese Mainz gehörte. Das war der ursprünglichen Absicht bei der Bekehrung des Stammes zuwider. Denn Bonifatius begründete im Sommer 741 40 ein eigenes Bistum für Thüringen mit dem Sitze in Erfurt. Bischof wurde wahrscheinlich jener Dadanus, der als Teilnehmer der austrasischen Synode von 742 genannt wird (MG Cap. I S. 24). Es scheint nun, daß nach seinem Tode das Bistum nicht von neuem besetzt wurde, sondern daß Bonifatius die Verwaltung selbst übernahm. Ob das geschah, ehe ihm das Bistum Mainz übertragen wurde, oder nachher, läßt sich nicht ver- 45 muten. Doch wird sich daraus die spätere Verbindung Thüringens mit Mainz erklären. **Hauck.**

Ergebung s. Geduld.

Erhaltung der Welt s. Schöpfung und Erhaltung.

Erhöhung Christi s. Stand Christi, doppelter.

50 **Erkenntnisprinzip, theologisches.** — A. Ritschl, Theologie u. Metaphysik 1881, [2]1887; Herrmann, Der Verkehr des Christen mit Gott im Anschluß an Luther dargestellt, 1886, [2]1896 und andere Schriften u. Abhandlungen desselben; Kaftan, Glaube u. Dogmatik, ZThK

I, 1891, 479—549; Reischle, Der Glaube an Jesus Christus und die geschichtliche Erforschung seines Lebens. Hefte zur „Christlichen Welt“ Nr. 11. 1893; ders., Der Streit über die Begründung des Glaubens auf den „geschichtlichen“ Jesus Christus, ZThK VII, 1897, 171—264; O. Ritschl, Der geschichtliche Christus, der christliche Glaube und die theologische Wissenschaft, ZThK III, 1893, 371—426; Kähler, Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus, ²1896; ders., Die Wissenschaft der christlichen Lehre, ²1893, S. 11 ff.; Ecke, Die theologische Schule Albrecht Ritschls und die evangelische Kirche der Gegenwart, 1. Bd 1897; Kölbing, Die heilige Schrift als oberste Norm der christlichen Glaubenserkenntnis, 1896.

„Das ist die größte Reform,“ sagt Harnack, Dogmengeschichte III ³, 752 ¹, „die Luther, wie für den Glauben so für die Theologie, aufgerichtet hat, daß er den geschichtlichen Christus zum einzigen Erkenntnisprinzip Gottes gemacht hat.“ Aber wie lange habe es gedauert, da sei die scholastische Gotteslehre zurückgekehrt; „man spekulierte auch im Protestantismus wieder wie ‚der Papst, die Juden, Türken und Rotten‘, statuierte, wie Origenes, zwei Offenbarungsquellen Gottes, das Buch der Natur und das Buch der hl. Schrift, und stellte Christus als einen Abschnitt in beide Bücher ein“. Darüber, wie ‚der Papst‘, die Juden und Araber spekulierten, vgl. Dilthey, Einleitung in die Geisteswissenschaften, 1. Bd, 1883, 2. Buch, 3. Abschnitt: „Metaphysisches Stadium der neueren Völker“. Historisch genauer ist übrigens zu sagen, Luther hat den geschichtlichen Gottmenschen zum einzigen Erkenntnisprinzip Gottes gemacht, sofern gerade die Menschheit des sünderfreundlichen Gottmenschen nütze ist, über die unverhüllt von ihr fürchterliche, weil richterlich gerechte Gottheit zu beruhigen, erkennen zu lassen, daß sie gnädig gegen uns gesinnt ist (vgl. Form. Conc. VIII, 87). Denn Luther ist an die Krippe, vor den Sünderfreund und unter das Kreuz getreten mit dem Glauben: Dieser Mensch ist selber auch Gott. Aber auch schon die gläubige Voraussetzung, „daß es keinen Gattungsbegriff, sei es der des Reformators, Propheten, Religionsstifters u. s. w. giebt, unter den man Jesus Christus subsumieren darf“ (Harnack, Christl. Welt 1897, 895; vgl. das Christentum und die Geschichte 1895, 9/10), macht die Theologie flott zu selbstständiger einzelwissenschaftlicher Fahrt ins Reich des Wirklichen, um „Gott und die göttlichen Dinge“ der Erkenntnis zu erobern.

Das Gebiet des Wirklichen, wozu Jesus Christus gehört, ist die Menschengeschichte, „**Tiberio imperitante per procuratorem Pontium Pilatum supplicio adfectus erat.**“ Die geschichtliche Einzelpersönlichkeit ישוע נצראה gilt als das einzige Erkenntnisprinzip der unsichtbaren, himmlischen Wirklichkeit. Das einzige? Daß diese durch Innewirkungen in den Gemütern sich zu erfahren gebe, wird bei jener Reform Luthers anerkannt; aber behauptet wird, daß eigentliche d. h. klare, gewisse, gemeinsame Erkenntnis davon allein aus dem Medium quillt, wodurch die subjektiven Erlebnisse der Christen vermittelt sind, aus dem überlieferten Christus. Natur und außerchristliche Menschengeschichte gelten als zweideutige, rätselvolle Quellen ohne Christus: er allein schneidet die epikuräische (fatalistische, pessimistische, dualistische) Deutung des Weltlaufs ab (vgl. Luther WW EA ² 18, 82. var. arg. 7, 364/5. exeg. 23, 400). Selbst die praktische Vernunft kann es nur zu Moralitätsreligion mit fiat iustitia bringen und nicht erkennen, daß im Himmel fiat remissio peccatorum gilt, was allein Christus erkennen läßt (vgl. Luther EA ² 5, 152 f. 46, 83 ff.). Ihn hielt Luther bei jener Reform für bekannt schon im alten Bunde: „Christus das einzige Erkenntnisprinzip Gottes“ bedeutete ihm nicht nur das NT. Uns, die wir das AT geschichtlich auszulegen gelernt haben, kann freilich viel weniger davon mit Christus zusammengehören.

Aber was von Christus, so ist weiter zu fragen, läßt die himmlischen Wirklichkeiten erkennen? Wenn wir erstens seinen in der urchristlichen Überlieferung von ihm erkennbaren Glauben daran nennen, so ist Glaube im vollsten Sinne gemeint, der alle geistigen Beziehungen dazu, auch die Gottesgemeinschaft, umfaßt. Dazu kommt sein Selbstbewußtsein und sein sittlicher Charakter, wie er in der Richtung auf die Welt wirkt, vor allem im Verhalten zu den Menschen und den Leiden. Die urchristliche Überlieferung von Jesu Worten, Gebärden, Handlungen, woraus er nach seiner Innerlichkeit erkannt wird, erzählt von ihm auch Handlungen, die ihr als Wunder gelten, und ist beherrscht von dem Glauben an den unendlichen Wert seines Todes, an seine Auferweckung aus dem Tode und Erhöhung gen Himmel zur Herrschaft und an seine Wiederkunft. Dieser Glaube der Christen, die Kraft der „**exitiabilis superstitio**“, gehört nach aller Urteil (vgl. Lagarde, Deutsche Schriften ⁴1892, 228; Wellhausen, Israelitische u. jüd. Gesch. ³1897 385) als ein Faktum, woran man ebensowenig zu glauben braucht wie an sein **supplicium**, noch mit hinzu zum wirklichen, geschichtlichen „**auctor nominis eius**“ als seine persönliche Wirkung, also auch jene im NT gesammelte Überlieferung, soweit sie Bekenntnis, Verkündigung dieses [illegible]

ist. „Christus das einzige Erkenntnisprinzip Gottes“ das bedeutet zwar auch Luther nicht das ganze NT, aber jedenfalls mehr als den von der Auferstehungspredigt seiner Jünger isolierten Jesus der Evangelien minus ihrer Wunder- und Auferstehungsberichte. Ich bemerke dabei, daß Luthers Maßstab „Christum treiben“ ihm in erster Linie ein rein geschichtlicher ist, den er vom geschichtlichen Amt der Apostel, gerade jenen Glauben zu predigen, abstrahiert hat (WW EA 63, 156/7. 170). Das Faktum der apostolischen Predigt von Jesu Heilstod und Auferstehung, Herrschaft und Wiederkunft kann aber keineswegs als der einzige urkirchengeschichtliche Thatbestand gelten, der zur geschichtlichen Größe Jesus Christus noch mit hinzugehört. Sein einzelpersönliches inneres Leben, das er darlebte, sein Geist, d. h. sein Glaube und sittlicher Charakter, ward in gewissem Maße der Gesamtgeist seiner Jüngergemeinde, während sie ihm nachfolgte. Also muß auch die urchristliche Erkenntnis von Gott selbst, göttlichen Dingen und sittlichen Verhältnissen in irgendwelchem Umfange allgemein als Wirkung des irdischen Christus gelten, deren Untersuchung dessen Verständnis in irgendwelchem Grade fördert. Nicht als ein neues, zweites Erkenntnisprinzip Gottes kann „der heilige Geist“ in Betracht kommen, der aus der mündlichen und schriftlichen Verkündigung der Urchristen sprach und spricht. Denn wenn wir auch wie diese selbst ihre religiöse und sittliche Erkenntnis nicht etwa nur als Nachwirkung des irdischen Christus begreifen, so beurteilen wir sie doch als Wirkung Christi selbst — des gen Himmel erhöhten. „Der geschichtliche Christus das einzige Erkenntnisprinzip Gottes“ bedeutet uns freilich auch den vom Himmel her sich als auferstanden manifestierenden, dadurch einen Saulus bekehrenden, seine Wiederkunft verzögernden Christus. Rechnen wir auch mit einem im heiligen Geiste die Urchristen inspirierenden Christus? Jene lutherische Anschauung, daß die Inspirationen an äußere Medien gebunden sind, woraus die eigentlichen Erkenntnisse quellen, wird wohl auch die Wahrheit über das des Geistes volle und frohe Urchristentum sein: seine gemeinsamen Erkenntnisse werden aus den pneumatischen Manifestationen des erhöhten Christus und aus der Ueberlieferung des pneumatischen Lebens des irdischen Christus stammen. Paulus ist auch mit dieser bekannt genug gewesen und aus einem solchen Herrenwort wie 1 Ko 11, 25 (vgl. Bd 1, 33, 31 ff.) machte er, um ein Bild Luthers (WW EA² 11, 271) zu verwenden, als aus einer Blume eine ganze Wiese. Doch möchte ich nicht etwa empfehlen, 1 Ko 2, 10. 7, 40. 14, 37. 2 Ko 13, 3 mit Jo 14, 26 aufzuklären, um den „Enthusiasmus“ des Paulus zu vermindern. „Es haben sich offenbar in der ältesten Christenheit ganz wunderbare Dinge ereignet, wovon wir keine Vorstellung mehr bilden können. Wohl aber darf man sein Urteil suspendieren“ (Sell, ZThK V, 1895, 459[1]) und bei der Auffassung Jo 16, 12—15 bleiben, daß der Hodeget in die ganze Wahrheit nicht von sich selber redete, sondern nur den einzigen Exegeten Gottes (Jo 1, 18) verherrlichte, indem er ihn immer vollkommener erkennen lehrte (vgl. über jene johanneischen Stellen Bd 4, 18, 16—29).

Aber hat er denn nur die älteste Christenheit mit einem Male schon über alles unterrichtet und sie an alles erinnert? hat schon sie den Einen Meister und Herrn ganz ausstudiert und ausgeschöpft? war die Menschheit schon fertig mit ihrer Erkenntnis ihres Erlösers, als die Menschen Petrus und Paulus und Johannes starben? Es hat auch nach den hohen Aposteln der Christenheit nicht an großen Persönlichkeiten gefehlt, um von jenen etwa „unverarbeitetes Gestein“ (Kattenbusch ThLZ 1894, 166/7) in der evangelischen Überlieferung unter dem Eindruck neuer geschichtlicher Manifestationen entdecken zu können. Athanasius, Augustin, Luther — jeder von ihnen hätte alle seine Jahre für Einen Tag des Paulus oder Johannes gegeben. Sollten wir uns nicht auch eine Stunde eines jeden von ihnen hinzuwünschen dürfen, um Christum auch so zu erleben, wie sie ihn erlebt? Oder wenn die nachapostolische Christenheit nie auch nur im geringsten Punkt über die Christuserkenntnis der hohen Apostel hinauskommen sollte, so ist sie doch jedenfalls dank jener führenden Geister ins Verständnis der Apostel und ihrer Christuserkenntnis immer tiefer hineingekommen. Die Konsequenzen des einzelpersönlichen Geistes Jesu, des aus ihm entstandenen ersten, urkirchlichen Gesamtgeistes und auch mancher nur individuellen Geistesmomente urchristlicher Männer entfalten sich in der ganzen Kirchengeschichte. Den Einfluß alttestamentlichen Geistes darf man nur auch nicht vergessen. „Unter dem Eindruck neuer geschichtlicher Manifestationen“ sagten wir oben. Welche Konsequenzen des sittlichen Geistes Jesu haben sich infolge des Ausbleibens seiner Wiederkunft entfaltet! Und erinnert es nicht an das, was er nach Mc 13, 32 gesagt hat? Auch der Fortschritt der weltlichen Wissenschaften bringt nicht Jesus selbst in Verlegenheit, der kein Natur- noch Geschichtsforscher sein wollte, sondern nur die in seine irdischen Kleider vermummt Bleibenden.

Darüber soll man sich freilich keiner Täuschung hingeben, daß wir die Trennung der zeitlichen Hüllen vom göttlich unfehlbaren Geiste Christi nicht nur aus einer innerkirchlichen Entwicklung gelernt haben. Glaubt man, daß der lebendige Christus die ganze Geistesgeschichte beherrscht, so kann man sagen, er interpretiere sich selbst, den irdischen Jesus, auch durch außerkirchengeschichtliche Ereignisse und Erkenntnisfortschritte; nicht nur durch die Zerstörung Jerusalems, sondern auch durch die Zerstörung des antiken Weltbildes habe er geredet. Der Acker, in den Jesus sein Wort säte, war die Zeit, seine Zeit, die künftigen Zeiten. Sein Geist war nicht aus der Zeit, sondern aus der Ewigkeit, sein Wort ein Keim, der seinen vollen Inhalt und seine Eigenart erst in der geschichtlichen Entwicklung erkennen läßt. Christus war dem innersten Gehalt seines geistigen Wesens nach mehr als von ihm hat erscheinen können (Schleiermacher, Der christl. Glaube § 93, 2; vgl. ZThK VII, 1897, 168). Nur aus der ganzen Entwicklungsgeschichte seiner Kirche heraus kann alles von ihm ganz verstanden werden. Daß ihr apostolischer Anfang, dessen Ertrag die Kirchengründung und das NT ist, dafür ganz einzigartigen Wert hat, ist selbstverständlich. Das im NT bekannte Verständnis Christi gehört als eine einzigartige Wirkung des erhöhten Christus mit ihm so einzigartig zusammen, daß man gut thut, den Intensitätsunterschied seiner Offenbarungswirksamkeit im apostolischen Zeitalter von der in späteren Perioden mit Hilfe des Begriffs des „biblischen" Christus auszudrücken. Er soll uns den einzigartigen Anfang der nachirdischen Offenbarungswirksamkeit Christi von seiner späteren abheben und mit seiner irdischen zusammenfassen. Dieser biblische Christus ist uns der geschichtliche Christus, der das einzige Erkenntnisprinzip Gottes ist. Freilich auch der nachbiblische d. h. auch nach jenem Anfang noch Manifestationen veranstaltende Christus fördert die Erkenntnis Gottes und des Ewigen, wozu z. B. die von ihm einst geglaubte Nähe seiner Wiederkunft nicht gehört. Aber wie dem Ignatius, der doch die Propheten anerkannte, Christus Gottes Wort ist, im Vergleich wozu er vorher geschwiegen hat (s. Bd 4, 30, 1 f.), so ist uns, die wir doch nachbiblische Manifestationen anerkennen, der biblische Christus Gottes Offenbarungswerk, im Vergleich wozu er nachher ruht. Das nachbiblische (wahre) Christentum als bloße Entfaltung der Konsequenzen des biblischen aufzufassen, könnte dogmatische Voreingenommenheit für den geschichtlichen Christus als das einzige theologische Erkenntnisprinzip zu sein scheinen. Nun hängt ja auch wirklich diese Auffassung mit jener Grundvoraussetzung der Theologie zusammen, daß Jesus Christus durch keinen religionsgeschichtlichen Gattungsbegriff bedingt, sondern in der Religion sui generis, absolut ist. Beweisbar ist das alles schon deshalb nicht, weil es zwar vielleicht absurd, aber nicht undenkbar ist, daß doch noch ein anderer vom Unendlichen her kommen kann. Aber die guten Gründe gegen skeptische Zuweitsichtigkeit in Unahnbares s. bei Tröltsch ZThK VI, 1896, 169. 215 ff., und auch jene Auffassung des Nachbiblischen im Verhältnis zum Biblischen wird durch den kritischen Rückblick auf die bisherige Kirchengeschichte nicht entgründet.

Dieser lehrt bekanntlich andererseits, daß nicht alles Nachbiblische christlich, reine Entfaltung bloß des Biblischen ist, sondern wie viel Nichtchristliches in die Entfaltung des Biblischen eingedrungen ist. Und nicht einmal alles im Urchristentum muß Luthers Söhnen als rein christlich gelten. Denn das soll uns der Begriff des „biblischen" Christus nicht etwa bedeuten, daß alles Urchristliche, Apostolische zum Ewigen gehöre, auch nur alles, was Christum verherrlichen soll. Mit jenem Begriff wollen wir nur „zu bedenken geben, welche Bedeutung, wenn wir anders wirkliche Offenbarung unseres Gottes in unserem Herrn glauben, das von ihm selbst als dem Herrn des Geistes hervorgerufene Verständnis seiner selbst in den ersten Zeugen für alle Nachfolgenden behält" (Häring, Ev. Kblatt f. Württemberg 1897, 61). Unterscheidet man dennoch im urchristlichen Christusverständnis Zeitgeschichtliches und einen aus Christi Geist gewachsenen ewigen Kern, so fragt sich, was als dieser erkannt werden kann. Auch Kählers „ganzer biblischer Christus" will „nicht die mechanische Festlegung aller berichteten Einzelheiten und aller Aussagen in ihrer zeitgeschichtlichen Form bedeuten. Damit ist nur die Verwahrung gegen die Abtrennung und Beiseitstellung solcher Stücke des biblischen Zeugnisses gemeint, welche ausscheiden, was in ihm einhellig als wesentlich bekundet wird, oder durch welche es selbst um Hauptteile verkürzt wird" (a. zuerst a. O. 194/5). Läßt sich auf jene Frage etwa einfach antworten: alles Zeitgeschichtliche ist unwesentlich und nur das Einhellige, was sich aus Christi Geist entfaltet hat, ist das Wesentliche d. h. das, was wirklich das Ewige offenbart? Häring hat ThStK 1893, 204—207 den Satz vertreten, daß der wesentliche Inhalt der Offenbarung aus nichts anderem zu entnehmen sei als aus der thatsächlichen Beschaffenheit der Schriftzeugnisse selbst; z. B. aus der unleugbaren Thatsache, daß die Form

und Farbe der johanneischen und paulinischen Aussagen über den Erhöhten verschieden ist, folge, daß diese Form und Farbe nicht im gleichen Sinn zum Wesen der Offenbarung gehöre, wie das gemeinsame Grundbekenntnis des ganzen NTs, daß Jesus der Herr ist; ähnliches gelte von der paulinischen Rechtfertigungslehre im Verhältnis zu andern Ausprägungen desselben Grundgedankens. Wird hiergegen der entscheidende Wert Eines gewichtigen Zeugen ersten Ranges, die Bedeutung der führenden prophetischen Individualgeister mit originaler religiöser Erfahrung und Luthers Lob der „rechten Hauptbücher" (WW EA 63, 114 f. 157/8) betont, so kann das freilich nicht gegen die Thatsachen gleichgiltig machen, daß Glaubensgedanken zweier Zeugen wie Paulus und Johannes verschieden sind; daß sich in den Glaubensgedanken eines und desselben Ungleichmäßigkeiten finden; daß ein Paulus seine pneumatischen Produktionen den überlieferten Herrnworten nicht etwa gleichstellt, sondern dafür eine gewisse Deckung sucht durch (das AT,) die evangelische Überlieferung und den Gesamtgeist der Gemeinden (zum letzten vgl. Bd 4, 277, 5 ff.; Weizsäcker, Apost. Zeitalter [2]1892, 567. 590. 595. 597 und besonders Heinrici in ThA Weizsäcker gewidmet 1892, 346 ff.). Aber wenn schon von Luther, der Ga 1, 12 in jenem Brief an den Kurfürsten (WW EA 53, 106) sich anzueignen wagte, gelten muß, „daß es mit ihm eine besondere Bewandtnis in der Geschichte der christlichen Religion hat" (Harnack a. a. O. III [3], 729 [1]), so muß es bedenklich scheinen, den Paulus selbst, dem mehr als jenem Butzers Gruß „viro post Christum primo" (Luther WW EA Briefwechsel 2, 298, 3) zukommt, dem urchristlichen Gemeingeist in jedem Falle regelmäßig zu unterwerfen. Sollte ein dem Paulus oder dem Johannes eigentümlicher Gedanke nur deshalb nicht im gleichen Sinn zum Wesen der Offenbarung gehören können wie der NTliche Gesamtglaube?

Wie uns die Gleichung: Das Wesentliche ist das Einhellige nicht ganz zu stimmen scheint, so auch nicht die Behauptung, alles Zeitgeschichtliche sei unwesentlich. Sollte bei allen zeitgeschichtlich bedingten NTlichen Anschauungen mit der Bestreitung ihrer selbstständigen Neuheit auch ihr Offenbarungswert dahin fallen (vgl. Bd. 3, 195, 20—29)? Ist z. B. der Glaubensgedanke der persönlichen Präexistenz Jesu schon deshalb gerichtet, weil er durch ein jüdisches Schema bedingt ist? Baldensperger (Das Selbstbewußtsein Jesu [2]1892, 213. 260) hat bekanntlich geurteilt, es sei schon für Jesus selbst eine erklärende Formel seiner eignen Persönlichkeit gewesen, die er als ein wunderbares Geheimnis erlebte. Eine derartige Stützung einer johanneischen Überlieferung scheint uns Christum nicht zu tief ins Fleisch zu senken. Auch darin besteht seine Originalität, um mit Wellhausen (a. a. O. 384) zu reden, daß er aus chaotischem Wuste das Wahre und Ewige heraus empfunden, das Zufällige, Karikierte, Abgestorbene abgestoßen und das Ewiggiltige, das Menschlich-Göttliche, in dem Brennspiegel seiner Individualität gesammelt hat. Aber kann solches Sammeln nicht auch die pneumatische Leistung des urchristlichen Gesamtgeistes, eines Paulus gewesen sein? Auf diese Weise könnte z. B. die ganze urchristliche Angelologie zur Offenbarung geschlagen werden. Davon wird in der wissenschaftlichen Theologie keine Rede mehr sein. Aber sie scheint uns doch konservativer sein zu müssen, als wie Holtzmann (NTliche Theol. 1897, II, 225) das Kapitel über den Paulinismus schließt: das Jüdische und Hellenistische sei zugleich das Vergängliche, dagegen das von Haus aus Christliche sei für das Christentum auch das Bleibende als die Resonanz des Ewigen auf menschlichem Seelengrund. Als unvergänglich hat vom zeitgeschichtlich Bedingten im NT nicht nur dasjenige zu gelten, was der irdische Jesus selbst als ewiggiltig gesammelt hat, sondern auch, was sich aus diesem von ihm Gesammelten unter den pneumatischen Manifestationen des Erhöhten neu entfaltet hat, ohne dem Geiste Jesu zu widersprechen. So beurteilen wir z. B. Pauli Glaubensgedanken von der Menschwerdung Christi Jesu als einer sittlichen That der selbstverleugnenden Liebe, durch den er „ganz aus dem Rahmen der jüdischen Messiasspekulation heraustritt" (Pfleiderer, Der Paulinismus [2]1890, 123), ohne dem demütigen Geist Jesu zu widersprechen. Dagegen die ganze gemeinurchristliche Angelologie kann natürlich nicht als Entfaltung des im Vergleich dazu schmalen und überjüdischen (Wendt, Die Lehre Jesu II, 1890, 121/2. 154) Engelglaubens Jesu aufgefaßt werden. Es geht auch nicht an, sie bei Paulus mit 2 Ko 12, 1 ff. zu stützen (vgl. Weizsäcker a. a. O. 566). Nicht solche ganz subjektive Erlebnisse kann man zu den Manifestationen des erhöhten Christus rechnen, worunter sein Geist in den Urchristen sich entfaltete.

Indem wir den Kanon: „Nur das Gemeinsame und das nicht zeitgeschichtlich Bedingte im NT hat Offenbarungswert" mit Kautelen umgaben, mußten wir zuletzt von dem im Urchristentum sich verherrlichenden erhöhten Christus aus zum irdischen zurückblicken. Jener und dieser zusammen ist der biblische, der geschichtliche Christus, das einzige Erkenntnis-

prinzip Gottes und der göttlichen Dinge. Dies ist uns also das pneumatische Leben des irdischen Christus und was sich wirklich hieraus unter den pneumatischen Manifestationen des erhöhten in den Urchristen folgerichtig entfaltet hat. Bei dieser Bestimmung wird vorausgesetzt, daß das pneumatische Leben des irdischen Christus aus der evangelischen Überlieferung für uns erkennbar ist, um daran die urchristliche Verkündigung auf ihre 5 Folgerichtigkeit hin zu prüfen. Erklärt man eine solche Prüfung für nötig, so erklärt man ebendamit den irdischen Jesus für das eigentliche Fundament der Gotteserkenntnis — nur gehört auch noch (s. Bd 4, 8, 22—31) seine Auferstehung mit hinzu, sie selbst, nicht auch ihre Erweisungen, die Erscheinungen des Auferstandenen, die zum erhöhten Christus gehören. Rö 1, 3 f. steht das Fundamentale des theologischen Erkenntnisprinzips, woran so- 10 wohl das v. 2 genannte AT als auch die Predigt sogar eines Paulus v. 1. 5 geprüft werden muß, der zwar kraft einer Offenbarungsthat des Auferstandenen sein größter Apostel und doch nicht absolut unfehlbarer Glaubensgesetzgeber ist. „Auch Paulus, der Jesu Lehre nicht selbst gehört hat, läßt kein anderes Evangelium gelten, als das eine ‚Evangelium Christi' d. h. ‚die Predigt Jesu'. Was nicht in dieser schon wesentlich enthalten ist, was 15 nicht auf der Linie des von Jesus zuerst gepredigten ‚Evangeliums Gottes' sich bewegt und als eine durch die Entwicklung der Dinge gebotene Ausführung und Anwendung desselben sich erweisen kann, gilt ihm wie den anderen Aposteln als ein Zerrbild christlicher Lehre" (Zahn, Skizzen aus dem Leben der Alten Kirche, 1894, 28 f.).

Aber ist denn die Voraussetzung haltbar, daß Jesu πνεῦμα ἁγιωσύνης aus der ge- 20 schichtlichen Überlieferung erkannt werden kann? Bei Wrede (Über Aufgabe und Methode der sogenannten NTlichen Theologie, 1897, 62) heißt es, in den NTlichen Darstellungen sei das Bild der Persönlichkeit wie der Predigt Jesu von zahlreichen späteren Anschauungen und Auffassungen überzogen und getrübt; demnach müsse, so gut es geht, die Übermalung entfernt werden; von einer Einigkeit im Bestimmen des Ursprünglichen und des Se- 25 kundären könne so wenig die Rede sein, daß es vielmehr wohl keinen zweiten Hauptpunkt im NT gebe, wo alles so im Flusse sei und gerade in den Kernfragen so diametral verschiedene Urteile möglich seien. Für das Gegenteil des letzten Satzes tritt z. B. Wendt ein, der, nachdem er sein zweiteiliges Werk über „die Lehre Jesu" (1886. 1890) geschrieben, diese als „die Norm des echten Christentums" (Hefte zur christlichen Welt Nr. 5, 30 1893, 34 ff.) und die alleinige Grundlage eines modernen Systems der christlichen Lehre bestimmt hat (die Aufgabe der systematischen Theologie, 1894, 6). Nun wird zwar jene große, dicke Wolke Lagardischen (a. a. O. 55/6) Skepticismus und Pessimismus auch wieder davonfliehen, aber ihr saures Angesicht kann nie vergessen werden. Dennoch wird auch nie das Unternehmen gescheut werden können, sich das Ursprüngliche kritisch aus den Be- 35 richten herauszuholen (vgl. Bd 4, 8, 13—21). Da es einmal Gott gefallen hat, uns auf den Namen nicht der Apostel sondern Jesu Getauften die evangelische Überlieferung von dessen Persönlichkeit und Predigt zu hinterlassen und Augen für Thatsachen wie z. B. den Unterschied der synoptischen und johanneischen Überlieferung zu machen, so wird es ihm auch nicht mißfallen, wenn wir z. B. das geschichtliche Recht der johanneischen Herren- 40 reden an den Aussagen Jesu in jener Überlieferung prüfen. Ja, wenn es Gott gefallen hätte, uns keine anderen Urkunden über den Anbruch der Heilszeit zu hinterlassen, als die apostolischen Briefe — „unser Glaube wäre darum kein anderer geworden, als er es heute ist", sagt B. Weiß, „hätte die Christenheit nie werden können, was sie geworden ist", sagt Haupt — wäre es jedenfalls unmöglich, das „Christentum Christi" erforschen zu 45 wollen. Da es ihm aber gefallen hat, Urkunden darüber zu hinterlassen wie unsere Evangelien, die historisch beurteilt viel zu gut sind, als daß man diese Forschung von vornherein als aussichtslos verbieten dürfte, so wird sie eben von der Theologie nie gescheut werden können.

Aber die fatale Rede von der Uneinigkeit im Bestimmen des Ursprünglichen, von der 50 Möglichkeit diametral verschiedener Urteile gerade in den Kernfragen!? Und wenn wir darin leidlich einig sind, kann denn von einer Einigkeit im Bestimmen dessen die Rede sein, was sich aus Jesu Geist unter jenen Manifestationen in den Urchristen folgerichtig entfaltet hat? Die Wissenschaft sieht sich furchtlos so schwierige Aufgaben gestellt, daß eine Einigkeit in ihrer Lösung fraglich erscheinen kann. Aber wie wirkt das bei der 55 Wissenschaft, die Gott und die göttlichen Dinge erkennen soll? Ein moderner Philosoph, der das Christentum nicht für die abschließende Religion hält, Volkelt, äußert in „Vorträge zur Einführung in die Philosophie der Gegenwart" 1892, 157 f. folgendes Bedenken. „Besteht der Inhalt der göttlichen Offenbarung nicht in allem, was das NT enthält, sondern nur in dem, was über Leben und Lehre Jesu berichtet wird, so konnte 60

Gott seine Offenbarung kaum ungeschickter und zweckwidriger ins Werk setzen. Warum ließ er denn dann geschehen, daß seine Offenbarung, statt klar und rund sich uns darzubieten, in verdunkelter und entstellter Form, von fremden Bestandteilen in kaum zu sondernder Weise durchzogen und überwuchert auf uns gekommen ist?" Als die Jesuiten es mißlich fanden, wenn man eine Religion nicht auf eine vor Augen sitzende Persönlichkeit, sondern lediglich auf eine dunkle und vieldeutige Urkunde gründe, da prägte Gerhard den Gegensatz in den Worten aus: **Breviter quod illis est pontifex ex cathedra pronuntians, id nobis Spiritus S. in scripturis loquens** (s. Tröltsch, Vernunft und Offenbarung bei Johann Gerhard und Melanchthon, 1891, 28). Wir unsererseits sagen: Was jenen der Papst ist, ex cathedra redend und Einigkeit kommandierend, das ist uns Jesus, der auferweckt worden ist, *κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης*, aus den Evangelien hervorleuchtend, uns Christen überwältigend, gefangenhaltend. Jawohl hervorleuchtend! Nach seiten der Gewalt, womit sein Wesen und seine Lehre auf unser Gewissen wirken, läßt sich der Jesus unserer Evangelien nicht nur schwer und ungefähr erkennen, sondern in blendender Klarheit erleben. Wer fragt so wie jener Philosoph nach dem Warum? Sicherlich nur, wer sich nicht ans Weil halten kann. Wir Christen aber, weil wir von Jesu pneumatischer Persönlichkeit ergriffen sind, halten uns daran in den Gefahren der Wissenschaft und wissen auch auf jenes Warum zu antworten. So sagt Häring a. zuletzt a. O., was die Bedeutung der Offenbarung betreffe, Glauben an Gott als die höchste Realität zu wirken, so folge aus der thatsächlichen Beschaffenheit der Geschichte Jesu, aus der Unsicherheit so vieles Einzelnen und aus der Mehrdeutigkeit auch wichtiger Berichte, man denke z. B. an die Einzelfragen der Auferstehungsgeschichte, daß das Maß von Überzeugungskraft, das diese Realität haben soll, nicht groß genug ist, um sinnliche Gewißheit herbeizuführen, wohl aber um das Verlangen heilsbedürftiger Gemüter zu stillen, damit sie nicht, von eben dieser wunderbaren Geschichte voll ewigen Lebens angezogen wie sonst von nichts, zuletzt dennoch mit der erschütternden Ungewißheit scheiden, es möchte alles nur Wunsch und Traum des Wunsches sein; gerade dieses Maß aber von Überzeugungskraft, nicht mehr, nicht weniger, stimme zu der Eigenart unserer Religion.

Es fragt sich, wie das Ergriffenwerden vom Jesus der Evangelien geschieht und wie es von der Wissenschaft bedingt ist. J. Weiß sagt in „Die Nachfolge Christi und die Predigt der Gegenwart" 1895, 166/7, es heiße zwar, Jesus Christus derselbe auch in Ewigkeit, aber damit könne nicht gemeint sein, daß es nur seine damals gesprochenen Worte sein sollen, nach denen die Welt sich in Ewigkeit zu richten hat; nur das sei gewiß, daß er, wenn er heute unter uns träte, denselben heiligen Ernst, dieselbe heiße Liebe zu den Menschen und denselben entschlossenen Willen haben würde, vor allem die Menschen zu Gott zu führen, wie er selbst in Gott lebt. Das sind wichtige Momente der ewiggleichen Gewalt Jesu. Wir wiederholen, Christus war seinem innern Wesen nach mehr als von ihm hat erscheinen können, aber verstehen das so, daß man doch im Verkehr mit dem historischen Christus ihm den Geist ablernen (Mt 11, 29; vgl. Bd 4, 576, 16 ff.) kann, der in Ewigkeit als derselbe zur Norm reicht. Im Verkehr mit dem Jesus der Evangelien erleben wir Menschen ihn als den Herrn, der sich als ein erschreckliches Kehrt um! ans Gewissen absolut behauptet und aus Freude an den heilsbedürftigen Menschen als der wahrhaftige (auch wunderthätige) Heiland ihnen hingiebt. Wer sich aber mit ihm als dem Richter und dem Retter, als dem Halt in allen Lagen und der Triebkraft, von der schließlich alles Gute in ihm stammt, zusammenlebt und verwebt, der glaubt schon an Jesu allmächtigen Gott und heiligen Vater, in dessen Geist er richtet und rettet. Das sind die ewigen Heilswirkungen Jesu aus den Evangelien. Droht die vergleichende Religionswissenschaft mit Analogien (vgl. z. B. Tröltsch, GgA 1896, 673 ff.), so liegt das jenseits der theologischen Grundvoraussetzung (s. eingangs) und kümmert uns im Rahmen dieses A. nicht. Droht aber die Theologie mit Uneinigkeit über das geschichtliche Recht sogar einer solchen Charakteristik des wirksamen inneren Lebens Jesu, so freut sich Herrmann über die dadurch allen aufgedrängte Erkenntnis, daß der Grund des christlichen Glaubens nicht technisch gesichert werden kann, sondern von jedem in einem persönlichen Erlebnis gefunden werden muß; dadurch werde der Glaube zu immer neuen Kämpfen um sein Teuerstes genötigt; er lebe von der immer neuen Erfahrung, daß das persönliche Leben Jesu durch seine eigene Kraft uns über solche Gefahren hinweghilft (Verkehr ^{3}1896, IV; ThLZ 1898, 66; Christl. Welt 1898, 6 f.). Wir teilen diese Auffassung; sie hängt uns (vgl. Frank, NkZ V, 1894, 201 ff.) auch mit der Einsicht zusammen, daß jene Uneinigkeit der Gelehrten über Jesus sich mit aus ihren verschiedenen „Weltanschauungen" erklärt.

„Man kann sich von Jesu eigenartiger Erscheinung abwenden, sich über sie stellen, sie einordnen in den Lauf der Welt. Aber man thut das nicht mehr als ‚Historiker‘, man thut es von einer bestimmten Weltanschauung aus und lehnt die ab, die aus der Anerkennung jenes Befunds, aus der persönlichen Unterordnung unter ihn sich ergeben würde“ (Häring, Ev. Kblatt f. Württ. 1897, 51 f.). Wir haben allen Grund dies zu betonen, weil wir von der Persönlichkeit Jesu, die aus den Evangelien auf die Gewissen wirkt, nicht den Nimbus seiner Heilandswunder, an die bei *πνεῦμα ἁγιωσύνης* mitgedacht ist, und seiner Auferstehung abgelöst haben. „Wenn der Glaube sich auf Christum gründet, so hält er sich nicht etwa nur an den Irdischen, sondern auch an den Eindruck seines Sieges über den Tod; und schon in dem Irdischen, der sich still und unscheinbar bethätigt, erblickt er den zur Auferstehung Bestimmten“ (Häring und Reischle, Glaubensgrund und Auferstehung, ZThK, VIII, 1898, 132). **K. Thieme.**

Erlaßjahr s. Sabbathjahr.

Erlembald s. Pataria.

Erleuchtung (Illuminatio, *φωτισμός*) ein seit Hollaz in dem Ordo salutis der protestantischen Dogmatik häufiger Begriff, der eine besondere sich der Berufung anschließende Thätigkeit des heil. Geistes bezeichnet.

1. Um uns über den biblischen Begriff der Erleuchtung zu orientieren, bedarf es zunächst einiger Bemerkungen über den Begriff des Lichtes. Das Licht bezeichnet sehr oft im AT wie im NT das Leben und Glück, parallel etwa mit „Friede“, „Heil“, „Freude“ (Job 18, 5 f.; 33, 28; Ps 49, 20 cf.; To 10, 5; 14, 10; Jes 45, 4; Thren 3, 2; Bar 3, 14; Sap 18, 4; Ps 97, 11; Esth 8, 16; Jes 49, 6), dann aber Gottes Sphäre und Art (1 Jo 1, 5. 7; Kol 1, 12; 1 Ti 6, 16; AG 26, 18; 22, 11; Ps 90, 8; Mt 17, 5), und zwar besonders das göttliche Wesen, das dem Menschen in der Offenbarung kund wird (Jes 9, 1. 2; 49, 6; 42, 16; Zeph 3, 5; Job 29, 3; Sap 18, 4; Ps 43, 3; Lc 2, 32; 36, 10; 4, 7), vor allem also in Christo (Jo 1, 4. 5. 7. 8. 9; 3, 19; 8, 12; 9, 5; 12, 35. 36. 46). Indem nun der Zustand des natürlichen Menschen Finsternis ist, dient das Licht zur Bezeichnung der neuen Sphäre, in die Gott den Menschen hineinversetzt hat (1 Pt 2, 9; AG 26, 18; 1 Jo 2, 8 ff.; Jo 3, 20; Rö 13, 12; 2 Ko 6, 14 cf.; Jes 2, 5; 5, 20; 60, 3). Die Christen sind gerufen worden aus der Finsternis in das wunderbare Licht Gottes (1 Pt 2, 9), daher sind sie *υἱοὶ τοῦ φωτός* (Lc 16, 8; Jo 12, 36; 1 Th 5, 5) und *τέκνα φωτός*, ja *φῶς ἐν κυρίῳ* (Eph 5, 8). — Das Verbum *φωτίζειν* bezeichnet im Sprachgebrauch der Septuaginta, abgesehen von der physischen Grundbedeutung, das Erhellen bezw. das Erstrahlen des Angesichtes oder des Auges dessen, dem Gewährung seiner Bitte oder sonstige Erweisungen der göttlichen Huld zu Teil wurden (Ps 34, 6 cf. Hi 29, 34; Ps 13, 4; 19, 9; Si 31, 20; Bar 1, 12). Wenn also Ps 19 davon redet, daß das göttliche Gebot die Augen erhelle, so bewirkt dies gemäß dem voraufgehenden Parallelausdruck (die Satzungen erfreuen das Herz) das freudige Erstrahlen der Augen. Weiter bezeichnet das Verbum Jes 60, 1 das Hellwerden von Jerusalem, das bewirkt wird von der es bestrahlenden göttlichen Offenbarung. Wie hier von der Erleuchtung durch Offenbarung, so kann es auch von der Belehrung gebraucht werden (Jud 13, 8 wo statt *φωτισάτω* auch *συμβιβασάτω* gelesen wird; 2 Kö 12, 2 und häufig Aquila Ex 4, 12. 15; 15, 25; Ps 24, 8; 31, 8; Job 12, 7; 2 Kö 17, 27), von der Beschaffung des Lichtes der Erkenntnis, Ps 18, 29; Hos 10, 12: *φωτίσατε ἑαυτοῖς φῶς γνώσεως* (Mißverständnis von נִירוּ לָכֶם נִיר). — Das Nomen *φωτισμός* hat sowohl den Sinn des Hellwerdens (Job 3, 9) als den des Lichtes und der Erleuchtung (Ps 27, 1; Ps 44, 4 *ὁ φωτισμός τοῦ προσώπου σου* bedeutet nichts anderes Ps 78, 14: *ἐν φωτισμῷ πυρός*).

Was nun den neutestamentlichen Sprachgebrauch von *φωτίζειν* und *φωτισμός* anbetrifft, bringt einerseits das Licht in den Kindern des Lichtes sittliche Früchte hervor (Eph 5, 9 f. vgl. Jes 2, 5; 60, 3), andererseits erleuchten diese aber auch, als Werkzeuge der göttlichen Sendung, die Welt und bekehren sie zu Gott und seinem Licht, Mt 5, 14. 16; 2 Ko 4, 5 f. vgl. Rö 2, 19, s. bes. AG 26, 18: *ἀνοῖξαι ὀφθαλμοὺς αὐτῶν τοῦ ἐπιστρέψαι ἀπὸ σκότους εἰς φῶς καὶ τῆς ἐξουσίας τοῦ σατανᾶ ἐπὶ τὸν θεόν*. Der aber, der den Menschen eigentlich erleuchtet, ist Christus, das wahre Licht (Jo 1 9 vgl. 2 Ti 1, 10). Die apostolische Verkündigung des Evangeliums ist selbst der *φωτισμός* und sie geschieht *πρὸς φωτισμὸν τῆς γνώσεως τῆς δόξης τοῦ θεοῦ ἐν προσώπῳ*

Χριστοῦ (2 Ko 4, 4. 6). Die Christen sind sonach *ἅπαξ φωτισθέντες* (Hbr 6, 4; 10, 32), sie haben *ὀφθαλμοὶ πεφωτισμένοι* und zwar: *εἰς τὸ εἰδέναι ὑμᾶς τίς ἐστιν ἡ ἐλπὶς τῆς κλήσεως αὐτοῦ* etc. (Eph 1, 18; 3, 9). — Wir können also die neutestamentliche Anschauung folgendermaßen zusammenfassen: 1. Gottes Lichtwesen wird der dunkeln Welt offenbar in der Offenbarung, speziell in Christo, Christus erleuchtet die Welt und die Menschen. 2. Das Evangelium von Christo ist daher die Erleuchtung, es erleuchtet. 3. Wer das Evangelium hört und ihm glaubt, ist erleuchtet und ein Kind des Lichtes. 4. Versetzt sonach die Erleuchtung überhaupt in die Sphäre Gottes und seiner Offenbarung hinein, so erscheint dann doch auch als ihr besonderer Zweck die Erkenntnis des Heiles und der Heilsveranstaltungen.

2. Aus der weiteren Geschichte des Begriffes sei hier nur an seine Anwendung bei dem Areopagiten erinnert. Hier wird die „Erleuchtung" als zweite Stufe über die „Reinigung" gestellt (de eccl. hierarchia 5, 1, 5. 6; 6, 3, 5). Diese Anordnung ist von Wichtigkeit für die mystische Auffassung, daß die Erleuchtung und die Kontemplation erst auf Grund moralischer Reinigung eintreten. Für die protestantische Lehre war es von Bedeutung, daß Luther in dem kleinen Katechismus die Erleuchtung in die Heilsordnung aufgenommen hat („beruft, sammlet, erleuchtet, heiliget"), s. den Großen Kat. S. 456, 42 (Müller); Apol S. 154, 14 (deutsch), S. 277, 27 (deutsch). Konkordienformel S. D. p. 594, 24; p. 598, 42; 602, 58; 710, 29; 711, 34; 713, 40: ut spiritus sanctus electus per verbum vocet, illuminet atque convertat. Während nun aber Apologie und Konkordienformel diese Erleuchtung sich durch das Wort vollziehen lassen, wird es als schwarmgeistiger Irrtum verworfen, eine Erleuchtung ohne das Wort zu lehren (Apol. S. 203, 13; KF Epit. p. 525, 13; S. D. p. 607, 80). Dieser Gegensatz verleiht dem Begriff seine besondere Prägung: die Erleuchtung ist der Berufung untergeordnet und sie vollzieht sich nur durch das Wort. Aber hierin ist es auch begründet, daß die ältere protestantische Dogmatik den Begriff nur gelegentlich braucht, wie etwa Calov unter den cognata vocationis von ihm handelt. Erst Hollaz hat ihm einen eigentlichen Platz im Ordo salutis zugewiesen (Examen theolog. acroamaticae, 1741, p. 813 ff.). Das hängt mit der Bedeutung zusammen, welche die Erleuchtung in der mystischen und pietistischen Litteratur erhielt. Indem nämlich Hollaz den Begriff einführt, stellt er den Satz auf, daß die Erleuchtung als ein actus gratiae applicatricis successivus in unvollkommenem Grade im Intellekt des Menschen vorhanden sein kann, ohne eine Heiligung des Willens. Er weist dabei die mystische Reihenfolge: Reinigung, Erleuchtung zurück (S. 822 f.). Aber schon Spener hat der Erleuchtung eine besondere Stelle in der Heilsordnung angewiesen (die Evangel. Glaubenslehre, Frankfurt 1688, S. 167 ff.), doch er hat in ganz orthodoxer Weise sie in Abhängigkeit zum Wort gestellt (S. 175), und zwar weil dasselbe sowohl eine einfache Zusammenfassung der Glaubenswahrheiten enthalte, und „weil auch eine Göttliche erleuchtende krafft in solchem Wort ist" (S. 177). Zur Erleuchtung gehört also auch „daß die gläubigen in dem liecht Gottes je länger je mehr die Dinge selbst erfahren und bey sich gewahr werden, davon sie eine nachricht auß Gottes wort erlangt haben" (S. 180). Er tritt hiermit dem orthodoxen Intellektualismus entgegen. Allein bereits Joh. Arnd hat in den „Büchern vom wahren Christentum" die von Hollaz bekämpfte mystische Deutung der Erleuchtung vertreten, wornach der heil. Geist sie nur denen verleiht, die die Welt verleugnen und also Christo nachfolgen (Buch I c. 37, 16; c. 39, 4; Buch III c. 1. 2. 11). Hierdurch wird die Erleuchtung zu einem besonderen göttlichen Akt, der die Berufung übertrifft, sofern er sich nur an denen realisiert, die „ablassen von alle dem, das Gott nicht selber ist, von ihm selber und von allen Kreaturen" „und behält den Grund seiner Seele rein von den Kreaturen und von der Welt. So erleuchtet denn Gott von innen, denn es muß alles von innen hervorquellen aus Gott. Dieß innerlich Licht leuchtet dann auswendig in den Wercken" (III, 11).

Diesem Gegensatz gegenüber ist die Darstellung von Hollaz zu verstehen. Die Erleuchtung wird als besonderer Akt der Gnade behandelt, aber sie wird der Wortverkündigung eingeordnet. Illuminatio est actus gratiae applicatricis, quo spiritus sanctus hominem peccatorem ad ecclesiam vocatam per ministerium verbi docet et sincero studio magis magisque informat, ut depulsis ignorantiae et errorum tenebris, ipsam verbi dei notitia imbuat atque ex lege agnitionem peccati, ex evangelio misericordiae divinae in merito Christi fundatae, cognitionem eidem instillet (p. 813). Der heil. Geist wirkt demnach auch hier nur durch das Wort (814), nämlich durch Gesetz (ill. legalis) und Evangelium (ill. evangelica, 818). Erleuchtet werden also nur die Berufenen (820), und zwar so, daß die Erleuch-

tung in ihnen successiv wirkt (822. 851). Zur regeneratio verhält sich die illuminatio so, daß jene mehr im Willen, diese mehr in der Erkenntnis und nur mittelbar im Willen wirkt (832. 828). Diese Gedanken sind für unseren Begriff maßgebend geworden. Die Illuminatio ist die allmähliche Aneignung des in der Vocatio kundgewordenen Wortes an den Intellekt. Sie führt die Vocatio durch, aber freilich fällt sie dabei in das Gebiet der Regeneratio hinein, zu der sie sich verhält wie ein Teil zum Ganzen. — So haben auch die pietistischen Dogmatiker den Begriff gefaßt: „die Erleuchtung selbst bestehet darin, daß der heil. Geist in seinem Licht vermittelst des Wortes Gottes dem menschlichen Verstande die himmlische Wahrheit so hell, so kräfftig und überzeugend vorstellet und zu erkennen giebt, daß der Mensch dieselbe daher als Wahrheit erkennet, mit göttlicher Gewißheit dieselbe glaubet, und also weiß was ihm von Gott aus Gnaden geschencket ist auch geistliche Sachen geistlich richten kan" (Freylinghausen, Grundlegung der Theol., Halle 1705, S. 166). Ähnlich wieder die rationalistischen Dogmatiker (z. B. Wegscheider, Institut. theol. § 158 p. 497 f.). Aber auf derselben Linie halten sich auch die Darstellungen der neueren Dogmatiker, sofern sie den Begriff überhaupt verwenden, z. B. Dorner, Glaubenslehre II 2, 727: „Erleuchtung über Sünde, Schuld, Gottes Heiligkeit und Gerechtigkeit, kurz über die Erlösungsbedürftigkeit, besonders im Spiegel des Bildes Christi", bes. Frank, Syst. der christl. Wahrh. II², 333: „Wandlung der menschlichen Erkenntnis, eine Einwirkung intellektueller Art".

3. Die dogmatische Stellungnahme zu dem Begriff wird verschieden ausfallen, je nachdem ob man die Berufung als die bloße Anerbietung des Heils oder als die wirksame Aneignung desselben versteht. Da Hollaz die Erleuchtung als selbstständiges Glied des Ordo salutis verwandte, mußte er die Berufung, abweichend von den älteren Theologen, als ein bloßes offere bestimmen, wie früher gezeigt wurde (Bd II, 658). Hält man dagegen fest an dem biblischen Begriff der Berufung im Sinne der wirksamen göttlichen Beeinflussung durch das Wort, so hält es schwer für die Erleuchtung eine besondere Stelle zu bewahren. Diese Fassung der Berufung ist aber schon um deswillen indiciert, weil bei jener anderen sie überhaupt nicht unter die eigentlichen dem einzelnen vermeinten Gnadenakte gerechnet werden dürfte, sondern nur eine Voraussetzung für dies Gnadenwirken wäre. So angesehen aber ist die Erleuchtung nur eine Doublette der Berufung oder, besser gesagt, beide Ausdrücke bezeichnen die gleichen geistlichen Bewegungen nur in verschiedener Betrachtungsweise. Die Berufung bezeichnet das wirksame Eingreifen der Heilsoffenbarung in das persönliche Leben, die Erleuchtung die Hineinversetzung der Person in die Sphäre Gottes. Hiebei ist im Sinne des Sprachgebrauches der Schrift ebensowenig eine Beschränkung der Erleuchtung auf den Intellekt erfordert, als der Begriff der Berufung etwa gerade einer solchen Ergänzung bedürftig wäre. Die Unterscheidung der beiden Begriffe, die durch diese Beschränkung der Erleuchtung erstrebt wird, ist daher als unbegründet abzulehnen. Will man dagegen die Berufung auf die das neue Leben begründende und eröffnende Gnadenwirkung beschränken (vgl. Bd II, 659), so könnte die Erleuchtung auf die Wiederholung, Anwendung und Einsenkung jener grundlegenden Wirkung der Offenbarung bezogen werden. In dies Verhältnis hat Spener die Begriffe zu einander gestellt. Da aber diese Beschränkung der Berufung kaum empfehlenswert erscheint, so wird auch diese Unterscheidung aufzugeben sein. Die Erleuchtung ist vielmehr als Synonymon der Berufung zu behandeln, ohne daß ihr ein gesonderter systematischer Ort zukäme. Beide Begriffe bezeichnen die Einwirkungen Gottes im Wort, deren Effekt in der Wiedergeburt und Bekehrung erkannt wird. Diese Einwirkungen richten sich an den ganzen Menschen, sie bewegen sowohl den Willen als den Intellekt. Das gilt wie bezüglich der Berufung, so auch von der Erleuchtung. Die erleuchtende Wirkung Gottes, die durch das Wort ergeht, eröffnet freilich ein geistliches Verständnis (Eph 1, 18; 2 Ko 4, 6), aber sie ist nicht minder die Mitteilung von Leben und Unsterblichkeit (2 Ti 1, 10). — Es empfiehlt sich also kaum die beiden Begriffe in der dogmatischen Darstellung von einander zu trennen, zumal eine derartige Sonderung dem Mißverständnis, als stände der eine in zeitlicher Abfolge zum anderen, dienen kann. Als die Anwendung des Gedankens von der Geistwirksamkeit durch das Wort ist die Lehre von der Berufung darzustellen, aber so daß die sub 1 dargestellten biblischen Gedanken von der Erleuchtung dabei mit zur Verwendung kommen (vgl. 1 Pt 2, 9). Auch die an Luthers Katechismus geschlossene praktische Darstellung wird, so viel ich sehe, gut thun, beide Begriffe zusammenzunehmen, also nicht so, als wenn die Berufung äußerlich das Wort anböte, die Erleuchtung seinen Inhalt innerlich aneignete, sondern so, daß mit der Berufung und durch sie sich die Erleuchtung des Menschen vollzieht. R. Seeberg.

Erlöserorden. Dieser Name (Ordo S. Salvatoris oder S. Redemptoris) wird zuweilen ungenauerweise verwendet zur Bezeichnung von Orden wie derjenige der Birgittiner (Ordo S. Augustini S. Salvatoris nuncupatus (s. den A. „Birgitta" Bd III S. 242, 58), oder wie der des Nolaskus de redemptione captivorum (s. d. A.). Richtiger schon wird er von Liguoris Societas Sanctissimi nostri Redemptoris oder Redemptoristenorden gebraucht (s. „Liguori, Liguorianer"); doch kann auch bei ihm seine Anwendung leicht zu Mißverständnissen führen. Dasselbe gilt von seinem Gebrauche zur Bezeichnung des 1608 von Vincentius I von Mantua (bei Vermählung seines Sohnes Franz mit Prinzessin Margaretha von Savoyen) gestifteten Ritterorden de sanctissimo sanguine S. Redemptoris. Wird dieser „zur Verteidigung der katholischen Religion, der Würde des Papstes und des (mantuanischen) Landesfürsten" bestimmte Orden „vom hl. Blut des Erlösers" (bestätigt durch Papst Paul V, jedoch nie zu besonderer Bedeutung gelangt) abkürzend Erlöserorden genannt, so findet gleichfalls eine ungenaue, von Mißverständlichkeit keineswegs freie Bezeichnung statt. Am besten trifft der Name zu bei dem 1833 durch König Otto I. zum Gedächtnis der Erlösung der Hellenen vom Türkenjoche gestifteten griech. Erlöserorden; doch ist dieser in fünf Klassen von Inhabern gegliederte Orden ein rein weltlicher Verdienstorden (vgl. M. Gritzner, Ritter- und Verdienstorden aller Kulturstaaten der Welt im 19. Jahrh., Leipzig 1893). — Eine „Gesellschaft des göttlichen Erlösers" (Societas Divini Salvatoris), auch „Katholische Lehrgesellschaft" oder „Heilandsgesellschaft" genannt, sah noch das vorige Jahrzehnt entstehen. Ein Priester aus der Diöcese Freiburg, J. B. Jordan (später P. Franz vom Kreuze genannt) rief zu Rom 1881 diese Genossenschaft für Werke der inneren und äußeren Mission ins Leben. Seit 1889 wurde derselben die apostolische Präfektur Assam in Ostindien zur Evangelisierung im römisch-katholischen Sinn übertragen; auch hat sie 1895 ein südafrikanisches Missionsgebiet in Angriff genommen (s. Näheres bei Heimbucher, Orden u. Kongr. II, 396). **Zöckler.**

Erlösung. — Die Lehrbücher der alttest. u. neutest. Theol., Chr. B. Klaiber, Die neutest. Lehre von der Sünde u. Erlösung 1836; A. Titius, Die neutest. Lehre von der Seligkeit I. Jesu Lehre vom Reiche Gottes 1895. — Die Lehrbücher der Dogmengeschichte von A. Harnack, F. Loofs, R. Seeberg; F. Chr. Baur, Die chr. Lehre von der Versöhnung in ihrer geschichtl. Entw. 1838; A. Ritschl, Rechtfertigung und Versöhnung 3. A. 1888. 89; Guil. Herrmann, Gregorii Nysseni sententiae de salute adipiscenda, 1875; J. Köstlin, Luthers Theologie 2. A. 1883; Th. Harnack, Luthers Theologie mit besonderer Beziehung auf seine Versöhnungs- und Erlösungslehre 1862. 86. — Die Darstellungen der Dogmatik, namentlich von Schleiermacher, Thomasius, Frank. Kähler, Kaftan W. Fr. Geß, Christi Person u. Werk 1887; M. Kähler, Zur Lehre von der Versöhnung 1898; H. Siebeck, Lehrbuch der Religionsphilosophie 1893; O. Pfleiderer, Religionsphilosophie auf geschichtl. Grundlage, 3. A., 1896.

1. Der Begriff der Erlösung. Der Gedanke der Erlösung ist der christlichen Religion nicht ausschließlich eigen, wohl aber gewinnt er in ihr eine besondere Ausprägung und eine das gesamte religiöse Leben beherrschende Stellung. Faßt man den Begriff „Erlösung" im weitesten Sinn, als Befreiung von Gefahren und Übeln überhaupt, so fehlt er kaum in einer Religion gänzlich, sofern überall die Hilfe der höheren Macht, zu welcher der Mensch in Beziehung tritt, auch zum Zweck der Befreiung von Übeln erstrebt wird. Eine maßgebende Bedeutung erlangt der Erlösungsgedanke aber nur da, wo die Übel, die ins Auge gefaßt werden, nicht bloß vereinzelte und zufällige sind, sondern einen stetigen Zusammenhang bilden, den zu durchbrechen die menschliche Kraft nicht zureicht. Wird dieser Zusammenhang des Übels geradezu dem Weltzusammenhang selbst gleichgesetzt, so tritt jeder religiöse Lebensmoment in Beziehung zur Erlösungsidee; die Religion trägt dann in allen ihren Zuständen und Äußerungen den Charakter der Erlösungsreligion. Letzteres gilt in hervorragender Weise vom Buddhismus, der nur insofern unter eigentümlichen Bedingungen steht, als er seine rein negativ gedachte Erlösung ohne die Hilfe der Gottheit durch die Verneinung des Begehrens erreichbar denkt. Auch im Buddhismus aber ist der Erlösungsglaube wesentlich eudämonistischer Art; er richtet sich auf das Freiwerden vom Leiden, nicht vom Bösen (H. Oldenberg, Buddha 2. A. S. 220 ff.

Auf einer höheren Stufe erscheint der Erlösungsgedanke da, wo die Befreiung vom Bösen in ihn eingeschlossen ist oder seinen vorwiegenden Inhalt bildet. So durchläuft die israelitische Religion eine Entwicklung von der überwiegend eudämonistischen zu der überwiegend ethischen Auffassung der Erlösung, und dem Christentum ist es wesentlich, die Erlösung in erster Linie als Befreiung von der Sünde zu denken, zu welcher sich die Aufhebung des Übels nur als Konsequenz verhält. Ein unbestimmtes Ineinanderfließen der eudämonistisch beziehungsweise metaphysisch und der ethisch gedachten Erlösung finden wir in der

auf Platos Schultern stehenden religiös-philosophischen Spekulation, namentlich im Neuplatonismus, doch so, daß hier der metaphysische Gesichtspunkt, die Erhebung über das geteilte und vergängliche Dasein der durchschlagende bleibt. Wo nun die Erlösung entschieden ethisch gedacht wird, da treten zwei Gedankenreihen auseinander, die an eine doppelte Auffassung der Sünde anknüpfen. Die Sünde ist nämlich einerseits ein Zustand, der im Lichte der Religion als peinigende Last sich darstellt, sie ist aber andererseits auch persönliche Willensthat, die das Bewußtsein der Verschuldung mit sich führt. Und da sich gerade an dieses Schuldmoment das quälende Bewußtsein der Trennung von Gott knüpft, so tritt das Verlangen nach einer Aufhebung der Schuld beherrschend in den Vordergrund. Die Grundfrage der Religion wird die Frage nach der Möglichkeit der Schuldaufhebung oder Versöhnung, während die zuständliche Sünde an die Spitze der Übel zu stehen kommt, von welchen der Mensch erlöst werden will. In der vollendeten Ausgestaltung der ethischen Erlösungsreligion übernimmt darum der Gedanke der Versöhnung die führende Rolle. In ihm kommt die tiefste Auffassung der Sünde als persönlicher Verschuldung gegenüber der sittlichen Autorität Gottes und die höchste persönlich-ethische Auffassung des Heils als eines auf Gottes gnädiger Gesinnung beruhenden Friedensverhältnisses zum Ausdruck. Da nun diese Vorstellung von der Sünde und vom Heil die für das Christentum charakteristische ist, so wäre es zutreffender, dieses nicht, wie meist geschieht, als die Religion der Erlösung, sondern als die Religion der Versöhnung zu bezeichnen. Erlösungsreligion ist auch der Buddhismus in seiner Weise; als Versöhnungsreligion hebt sich das Christentum scharf von ihm ab.

Nach dem Gesagten muß sich das Verhältnis der Begriffe Erlösung und Versöhnung in der christlichen Dogmatik bestimmen. Der thatsächliche Sprachgebrauch ist in dieser Hinsicht ein sehr schwankender, was vornehmlich darin begründet ist, daß im NT die entsprechenden Begriffe nicht neben einander stehen, sondern z. T. parallel gehen. Das NT bezeichnet mit *καταλλαγή* die entscheidende Wandlung im Verhältnis des Menschen zu Gott, durch welche an die Stelle der *ἔχθρα* die *εἰρήνη* tritt, Rö 5, 10 f., 2 Ko 5, 18—20, und aus welcher die Befreiung von dem bevorstehenden Strafgericht folgt, Rö 5, 9. Dagegen ist *ἀπολύτρωσις* teils die sühnende Leistung Christi als der Rechtsgrund der Sündenvergebung, mithin die genauere Modalität der Versöhnung Rö 3, 24, Eph 1, 7, Kol 1, 14, Hbr 9, 15 teils die endgiltige Befreiung von allem Druck des diesseitigen Lebensstandes, die den Inhalt der christlichen Hoffnung bildet. Rö 8, 23, 1 Ko 1, 30, Eph 4, 30. Damit ist ein dreifacher theologischer Gebrauch des Ausdrucks Erlösung angebahnt; entweder verstand man darunter das ganze Heilswerk Christi also die Befreiung von Schuld, Sünde und Übel, oder die nähere Art und Weise, wie die Sündenvergebung ermöglicht wurde, die Loskaufung durch Christi Tod, oder die aus der Schuldaufhebung folgende endgiltige Umgestaltung des menschlichen Loses. In der altprotestantischen Dogmatik bezeichnet redemtio den Gesamterfolg des Werks Christi, so daß die Wegnahme der Schuld mit eingeschlossen ist (Hollaz Exam. theol. acroam. p. III sect. 1 cap. III quaest. 90); sie ist darum mit der reconciliatio sachlich identisch, bezeichnet jedoch den Modus genauer, unter welchem sich die Befreiung des Menschen von Schuld und Strafe vollzieht, nämlich die Darbietung eines *λύτρον* (Baier, Comp., ed. Preuß, p. 376). In einem enger begrenzten Sinn macht Schleiermacher die Erlösung zum grundlegenden Begriff, indem er sie als die Aufnahme der Gläubigen in die Kräftigkeit des Gottesbewußtseins Christi bestimmt (Christl. Glaube § 100) und die Versöhnung als die Stiftung eines neuen seligen Gesamtgefühls, das eine veränderte Stellung zum Übel bedingt, aus ihr abfolgen läßt (§ 101). Es hängt dies damit zusammen, daß er im Werk Christi nur eine Umgestaltung der Menschheit sieht und zwar eine dynamische Steigerung ihres Gottesbewußtseins. Er hat jedoch in dieser Terminologie wenig Nachfolge gefunden. In der Dogmatik des 19. Jahrhunderts stellt sich vielmehr vorwiegend der Sprachgebrauch fest, daß unter Versöhnung die Aufhebung der Schuld (nicht bloß des subjektiven Schuldbewußtseins), unter Erlösung die Aufhebung der Macht der Sünde und des mit ihrer Herrschaft verknüpften Elends verstanden wird (Thomasius, Christi Person und Werk 2. A. III, p. 1. 7—9. 151; Schöberlein in der 2. A. dieser Encykl. 4, S. 299 ff.; Lipsius, Lehrb. der evang.-prot. Dogmatik 3. A. § 615; F. A. B. Nitzsch, Lehrb. der evang. Dogm. 2. A. p. 487 f.). Daneben erhält sich aber auch die andere Ordnung der Begriffe, wornach die Erlösung das ganze Werk Christi, die Versöhnung ihren entscheidenden Höhepunkt bezeichnet, welchem die Erneuerung des gesamten Lebensstandes nachfolgt (K. J. Nitzsch, System der christlichen Lehre 6. A. § 134; M. Kähler, Wissenschaft der christl. Lehre 2. A. S. 305 f.). Ritschl weicht von letzterer Anordnung insofern ab, als bei ihm zwar auch die Erlösung die

ganze von der Sünde befreiende Wirksamkeit Christi ist (Rechtf. u. Verf. 3. A. III, S. 13), ihre Momente aber die Rechtfertigung, d. h. die auf die Gemeinde sich erstreckende Aufhebung des Schuldbewußtseins, und die Versöhnung, d. h. das neue religiös-sittliche Willensverhalten der Persönlichkeit bilden (a. a. O. III, S. 76 f.). Dagegen nähert sich Kaftan wieder mehr dem üblichen Sprachgebrauch, indem er in der Versöhnung = Rechtfertigung die durch Christi Tod begründete Tilgung der Schuld und Aufhebung der Strafe sieht, in der Erlösung = Wiedergeburt dagegen die durch Christi Auferstehung geschehene Versetzung in das ewige göttliche Leben (Dogmatik §§ 55 u. 56). Bei Frank endlich bezeichnet Erlösung entweder die Leistung Christi, nämlich die Sühnung durch Erlegung eines Lösegelds, oder ihren Erfolg, die Losmachung der Menschheit, die Versöhnung (System der christl. Wahrheit 3. A. II, S. 198 ff.). Aus diesen vielfachen Verschiebungen der Terminologie hebt sich doch als herrschende Meinung die Unterscheidung heraus, daß bei der Versöhnung an die veränderte Stellung zu Gott, bei der Erlösung an den veränderten Zustand zu denken sei. Im Begriff der Versöhnung treffen die religiöse und die ethische, im Begriff der Erlösung die ethische und die eudämonistische Betrachtung zusammen. Dort handelt es sich um die auf ethischem Weg sich vermittelnde Gnade, hier um die auf religiös-ethischem Weg sich vermittelnde Hinwegnahme des Übels. Will man außerdem das ganze Heilswerk Christi als Erlösung bezeichnen, so ist dagegen nichts einzuwenden, sofern auch die Schuld unter die Kategorie einer hemmenden Macht, eines Übels gestellt werden kann. Nur ist in diesem Fall durch die Natur des Evangeliums gefordert, daß die Schuldaufhebung den andern Momenten des Erlösungswerks übergeordnet werde.

2. Die Schriftlehre. In Israel erwächst der Glaube an Jahves Erlösermacht und Erlöserwillen auf dem Boden der nationalen Geschichte. Eine göttliche Erlösungsthat, die Befreiung aus der ägyptischen Dienstbarkeit, begründet die politische Existenz des Volks Ex 20, 2 f. Sie bleibt darum für immer das Denkmal der Erwählung Israels zum Eigentumsvolk Jahves Ex 19, 4 f., Dt 7, 6 ff., 9, 26, Mi 6, 4 und die Bürgschaft künftiger Rettungsthaten, die er an seinem Volk thun wird Jes 41, 8 ff., 54, 5 ff., Ps 77, 12 ff. Vermöge des Bundes, der zwischen Jahve und dem Volk besteht, darf Israel in jeder Not auf die Errettung seines Gottes trauen. Hat das Volk mit den Nachbarn um seine Existenz zu kämpfen, so führt Jahve seine Kriege Ex 15, 3 ff., erweckt ihm Helden Ri 3, 9, 31. 6, 14 f., und giebt ihm Sieg über seine Feinde Ri 5, 11, Nu 10, 9. Der Gedanke der Erlösung ist so in Israel ursprünglich politisch orientiert. Objekt der Erlösung, die mit פְּדוּת oder mit den Verbis פָּדָה, גָּאַל, הוֹשִׁיעַ bezeichnet wird, ist regelmäßig das Volk; die Feinde, von denen es errettet wird, sind meist nationale Widersacher und das Mittel der Errettung ist Gottes Machterweisung, sein „ausgereckter Arm“ Ex 6, 6. 15, 16, Jes 31, 5, Ps 77, 16. Und gerade auch in dieser nationalen Form wird das Vertrauen auf Gottes Erlösung im Exil neu belebt. Die in der Vorzeit von Jahve bewiesene Treue wird ein Hauptstück der prophetischen Predigt. Jes c. 40 ff. ist recht eigentlich das Buch von Jahves Erlösungsthaten in Vergangenheit und Zukunft. Er, „der Erlöser Israels von Alters her“ Jes 63, 16, wird auch jetzt auf das Gericht Rettung folgen lassen Jes 40, 1 f., 41, 8 ff., Jer 50, 17 ff., Ez 34, 12 ff., und an den Bedrückern seines Volkes ein Strafgericht vollstrecken Jes 49, 26. Allein die Erlösungshoffnung hat das Exil nicht bloß überdauert, sie hat in ihm zugleich eine vergeistigende Umwandlung erfahren. Das nationale Unglück hat die Bedingtheit des Bundes und seines Heils durch das religiös-sittliche Verhalten des Volks tief eingeprägt. Israels Schuld hat das Volk von seinem Gott getrennt Jes 59, 2, seinen Zorn erregt 64, 5 und das Strafgericht veranlaßt Jes 42, 24 f. Nur durch Buße führt der Weg zu neuer Errettung Jes 57, 15—17. Wenn darum Gott sein Volk wieder herstellt, so ist das zugleich ein Zeichen, daß er vergiebt und die Schuld hinwegnimmt Jes 40, 2. 44, 22 f., Jer 33, 8. Dieses Vergeben ist in Gottes freiem Entschluß begründet Jes 43, 25, in seiner Liebe zu seinem Volk Jes 43, 4. 54, 6—8; nicht kultische Opfer haben es ihm abgerungen Jes 43, 23 ff., wohl aber sieht er das Opfer seines Knechts an, der ohne eigene Verschuldung die Fülle der Leiden trägt Jes 53. So tritt auf dem Höhepunkt des alttestamentlichen Erlösungsglaubens der Gedanke einer Versöhnung hervor, die nicht kultisch bedingt und nicht auf Verschuldungen geringeren Grades eingeschränkt ist wie die Sühnung durch Opfer; das Dulden des Gerechten d. h. des wahren, Gott ergebenen Israel, das, von dem Strafgericht mitgetroffen, geduldig an Gott festhält, ermöglicht die neue Heilszuwendung an das Volk. In dem Bilde der Heilszukunft, das die Propheten entwerfen, fehlen die Züge nationaler Größe und äußerer Wohlfahrt nicht, Jes 60. 65, 17—25; auch die Gestalt des Herrschers aus Davids Haus, der mit allen Tugenden des Regenten geschmückt sein Volk errettet und leitet Jes 11, 1—5,

Mi 5, 1—5, Sach 9, 9 ff., trägt die Farben der nationalen Erlösungshoffnung. Allein die Grundbedingung für den Bestand solchen Glücks ist doch eine sittliche Umwandlung des Volks Jes 58, 6—14. Die Heilsvollendung verwirklicht sich durch ein Gericht hindurch, welches am „Tag Jahves" nicht bloß die Widersacher des Volks treffen, sondern Israel selbst von allen Abtrünnigen reinigen wird, Jes 66, 16 ff., Ez 20, 35 ff. Das Volk 5 wird dann aus lauter Gerechten bestehen Jes 60, 21, Gott will seine Furcht in die Herzen legen Jer 32, 40, ein neuer Bund der nicht mehr gebrochen wird, soll aufgerichtet werden Jer 31, 31 ff., Gott schafft ein neues Herz, das seine Ordnungen beobachtet Ez 36, 26 ff. Als der tiefste Grund des Übels wird so die Sünde selbst erkannt. Der dem Menschen verordnete Kampf gegen seinen Erbfeind, die böse Versuchungsmacht Gen 3, 15 ff., wird 10 durch Gott zum Sieg hinausgeführt. Indem aber die Erlösung als religiös-ethische gedacht wird, fällt auch ihre bleibende Beschränkung auf Israel dahin. Ein sittlich bedingtes Heil ist seiner Natur nach an kein Volk gebunden. Darum soll Israels Licht auch hinausdringen zu den Heiden Jes 49, 6. Und mit dieser Erweiterung des Heils auf solche, die nicht Glieder des Volkes sind, geht parallel seine Individualisierung. Auch der 15 Einzelne, der auf Gott vertraut, wird durch dessen Eingreifen errettet von Unglück und Todesgefahr, von Bedrückung und Gewaltthat Ps 71, 23, Hi 5, 15 ff. Ja, am Ausgang des alten Bundes leuchtet die Hoffnung auf, daß es auch für den einzelnen Frommen eine Wiederherstellung aus dem Tode giebt Jes 53, 10 ff. 25, 8. 26, 19. Damit erst ist die Hoffnung auf gänzliche Ausscheidung alles Übels und Kampfs aus dem Friedensreich 20 Gottes in ihre letzte Konsequenz durchgeführt. Wir sehen, wie sich der ursprünglich politische Gedanke der Erlösung unter dem erziehenden Einfluß der Volksgeschichte und der in sie eingreifenden Prophetie ethisch vertieft, wie er eben damit sich zu individualisieren beginnt und seine Befreiung von der nationalen Schranke sich vorbereitet. Eben damit entsteht aber die Frage nach der Möglichkeit einer tieferen Versöhnung, als das 25 kultische Opfer sie bietet und der exilische Prophet giebt auf diese Frage eine Antwort, die über den zeitgeschichtlichen Rahmen hinaus in die Zukunft weist.

Die Umgestaltung des Erlösungsglaubens im NT ist nicht das Ergebnis einer dialektischen Fortbewegung der gegebenen Gedanken, sie ist das Werk der Offenbarung Gottes in Christus. Postulate entwickeln sich nicht von selbst zu ihrer Erfüllung, sie können nur 30 dazu dienen, das Verständnis dieser vorzubereiten. In Jesu Wirken wird das erlösende Walten Gottes unter seinem Volk, namentlich unter den mühseligen und bedrückten Gliedern desselben, zur That Mt 11, 28 ff. Zwar entspricht sein Bild nicht der politischen Hoffnung von dem mächtigen Herrscher aus Davids Haus, aber die Thaten der Heilung und Hilfe, die er vollbringt, und das väterliche Erbarmen Gottes, das er bezeugt, lassen in ihm doch 35 den gottgesandten Erlöser erkennen Mt 11, 4—6, Lc 4, 16—21. Er selbst beurteilt seine Heilung der Dämonischen als ein Kennzeichen der angebrochenen Heilszeit, des gekommenen Gottesreichs Mt 12, 28. Er beseitigt das Joch knechtischer Gesetzlichkeit, führt den durch menschliche Zusätze entstellten Gotteswillen auf seine ewige Wahrheit zurück und lehrt ihn als die Forderung der Liebe verstehen Mt 22, 37—40, die auf Grund der vergebenden Liebe 40 Gottes erfüllbar wird Mt 18, 21 ff. Nachdem er so durch Wort und Werk den Vater geoffenbart hat, giebt er in dienender Liebe sein Leben als *λύτρον* zur Befreiung vieler, er ermöglicht durch sein williges und heiliges Tragen der Sündenfolgen einen Erlaß der Schuld und Strafe, bei dem Gottes sittliche Ordnung in Geltung bleibt, weil er nur in bußfertiger Gesinnung angeeignet werden kann Mt 20, 28. Hat so Christi Erlöserleben 45 im Versöhnungstod seine Spitze erreicht und den Zugang zu Gott auf dem Wege der Sündenvergebung für immer eröffnet, so geben die Erscheinungen des Auferstandenen seinen Jüngern die Gewähr, daß er allezeit bei ihnen ist und als König seines unsichtbaren Reiches waltet Mt 28, 20, bis die Stunde zur abschließenden, sichtbaren Verwirklichung desselben gekommen ist. So zweifellos es ist, daß Jesus seinen Jüngern ein zweites 50 Kommen in Aussicht stellt, an das sich das messianische Gericht Mt 16, 27, die Befreiung der Gemeinde von allem Druck Lc 21, 28 und eine umfassende Veränderung aller Daseinsbedingungen, eine *παλιγγενεσία* Mt 19, 28 anschließen wird, so knüpft sich doch die Erlösung im eigentlichen Sinn an das erste Erscheinen Christi. Dafür zeugt nicht nur die Seligpreisung der Jünger, die sein erstes Kommen schauen durften Mt 13, 17, sondern 55 noch mehr das beim letzten Mahl gesprochene Wort von der Bundesstiftung in seinem Tode Mt 26, 28.

Demgemäß ist es auch in der apostolischen Predigt Christi Kreuzestod, in dem die Erlösung als Versöhnung prinzipiell gestiftet ist, seine Auferstehung, die den Grund einer neuen, von der Welt gelösten, geistigen Existenz seiner Jünger legt, seine Wiederkunft, mit 60

welcher der Druck der Übel aufhören soll. Dabei ist es für den neutestamentlichen Begriff der Erlösung charakteristisch, daß die Schuldaufhebung voransteht, die Befreiung von der Sündenmacht aus ihr folgt und die Aufhebung des Übels ihre letzte Konsequenz bildet. Einzig der johanneische Lehrbegriff schaut diese Momente so zusammen, daß eine bestimmte 5 Sonderung derselben nicht hervortritt. Eine so von innen nach außen fortschreitende religiös-ethische Erlösung ist ihrer Natur nach an kein Volk und keinen Ort gebunden, sie beginnt überall da sich zu verwirklichen, wo der Glaube in die Verbindung mit dem Erlöser tritt und damit der Eingang in das Gottesreich vollzogen ist.

Für Paulus steht die Frage nach der Erlangung der Gottesgerechtigkeit d. h. nach 10 der Freisprechung von der Schuld und der Versetzung in die Gottesnähe im Vordergrund. Dem entspricht es, daß er am bestimmtesten den Gedanken der Versöhnung (*καταλλαγή*) ausführt, die er teils negativ als Erledigung des Gesetzesfluchs durch Christi Kreuzestod Ga 3, 13, teils positiv als Gutmachung der Menschheitssünde durch Christi Gehorsamsthat Rö 5, 19 auffaßt und ausschließlicher als irgend ein anderer neutestamentlicher Schrift- 15 steller mit dem Tod Christi verknüpft 1 Ko 1, 18, 23; 2, 2 u. ö. (s. den A. Versöhnung). Obwohl die *ἀπολύτρωσις* auch die Befreiung von allen irdischen Lebenshemmnissen, also die Erlösung im engeren Sinn, in sich befaßt, so ist sie doch vor allem die durch Christi Blut geschehene Loskaufung Rö 3, 24 f., deren Wirkung die *δικαίωσις* der Gläubigen Rö 5, 9, oder die Sündenvergebung ist Eph 1, 7. In dieser Schuldaufhebung liegt un- 20 mittelbar die Befreiung von dem Gesetzesfluch Ga 3, 13 und die Errettung von dem Gerichtszorn Gottes Rö 5, 9, der jeder unvergeben bleibenden Sünde gilt Rö 1, 18. Mit der Versöhnung verbindet sich aber für Paulus um so enger die Erlösung, als er es liebt, Christum als Haupt und Repräsentanten der durch ihn begründeten neuen Menschheit zu fassen. Schon in die sühnende Leistung Christi sind die Gläubigen ideell mit eingeschlossen; 25 sie sterben mit ihm, wie sie mit ihm in ein neues Leben versetzt werden 2 Ko 5, 15; Rö 6, 1—11; Ga 2, 20; denn nur so ist es richtig; daß in Christi Tod ein Todesurteil über die Sünde ergeht Rö 8, 3 und der Gesetzesfluch vollstreckt wird Ga 3, 13. In dem gläubigen Anschluß an Christum, den Paulus Rö 6, 3 ff. mit der Taufe verknüpft, liegt unmittelbar ein Nacherleben dieser Vorgänge, ein Heraustreten aus den früheren 30 Lebensbeziehungen und die Versetzung in einen neuen Lebensstand. Christi Tod löst die Beziehung der Gläubigen zum Gesetz Rö 7, 4, zur Sünde Rö 6, 11, zur Herrschaft des Fleisches Rö 8, 12, zur diesseitigen Welt überhaupt Ga 1, 4. Ihr Leben bewegt sich auf einem überirdischen Schauplatz, ihr *πολίτευμα* ist im Himmel Phi 3, 20, sie sind „in Christus", wie die charakteristisch-paulinische Formel lautet, ihr Leben ist, dem sinnlichen 35 Auge unschaubar, in Gott verborgen Kol 3, 3, und nichts, was der Welt angehört, vermag es anzutasten Rö 8, 35—39. All ihr Thun steht unter der bestimmenden Macht des Geistes, der das Bewußtsein der Gotteskindschaft verleiht Rö 8, 15, 16 und eine sittliche Erneuerung bewirkt v. 13 und 14. Aber obwohl so die Erlösung prinzipiell geschehen ist, muß sie doch in Bewußtsein und Willen immer neu ergriffen werden Rö 6, 11 ff. 40 Noch besteht zwischen dem wahren Sein des Christen und seinem wirklichen Sein ein Abstand. Die Welt hat noch einen Anteil an ihm; die Glieder müssen der neuen Lebensrichtung erst unterthan werden Rö 6, 19; seine Vergangenheit klebt ihm noch an Kol 3, 5 ff.; der Sinn muß immer neu die obere Welt suchen Kol 3, 1. 2, es gilt ein Jagen nach dem vorgesteckten Ziel Phi 3, 14. Dazu kommt die geschärfte Empfindung für den Wider- 45 spruch zwischen der Freiheit des inneren Menschen und der Gebundenheit des äußeren an die Welt mit ihren Hemmungen und Leiden und insbesondere mit ihrem Todeslos 2 Ko 5, 2 ff. Darum liegt das volle Heil erst in der Zukunft Rö 8, 24; die Parusie Christi wird es vollenden Kol 3, 4, die mit ihr verbundene Auferstehung wird die *φθορά* abstreifen von den Erlösten 1 Ko 15, 54 und die endgiltige *ἀπολύτρωσις* bringen Rö 8, 23; 50 Eph 4, 30. Dann wird auch die übrige Schöpfung teilhaben an der Unvergänglichkeit und Herrlichkeit der Gotteskinder Rö 8, 19 ff. Mit der geistigsten und persönlichsten Auffassung des Heils verbindet sich so bei Paulus die weiteste Ausdehnung der Erlösung bis auf den äußeren Schauplatz des neuen Lebens.

Zu diesem umfassenden Bilde fügen die anderen neutestamentlichen Lehrbegriffe nur 55 wenig neue Züge. Der Hebräerbrief nimmt die Sühneinstitutionen des alten Bundes zum Ausgangspunkt, um in Christi Eingang in das himmlische Heiligtum, das er als Hohepriester mit seinem eigenen Opferblut betreten hat, die Vollendung alles Priestertums nachzuweisen. Er leitet von der so zu stande gekommenen *αἰωνία λύτρωσις* 9, 12, die nur von der Schuldbedeckung verstanden werden kann (gegen A. Seeberg, Die Heils- 60 bedeutung des Todes Christi S. 53) die Aufhebung des Schuldbewußtseins 10, 22, aber

auch die Mitteilung sittlicher Kraft 12, 28 und die Vernichtung der Schreckensherrschaft ab, welche der Teufel als der Gebieter des Todes über die unerlöste Menschheit übte 2, 14 f. Dabei finden wir dieselbe Zusammenfassung Christi mit seinen Gläubigen, wie bei Paulus; er ist als Haupt des neuen, wahren Gottesvolks der ἀρχηγὸς σωτηρίας 2, 10, der Bürge ihrer Gemeinschaft mit Gott 7, 22. Noch näher steht dem paulinischen Gedankenkreis der 1. Petrusbrief. Auch ihm ist der Tod Christi die Vernichtung der Sünde als Schuld und Macht zugleich 2, 24 ff., seine Auferstehung die Neubelebung seiner Jünger 1, 3, die nunmehr über das Leben der Sünde hinausgehoben 1, 18; 4, 1, nur noch als Gäste und Fremdlinge auf Erden wohnen 2, 11 und die Trübsale der Zeit in Hoffnung auf das ihrer wartende unvergängliche Erbe überwinden 1, 4—9. Für die johanneischen Schriften ist es charakteristisch, daß sie die einzelnen Momente, welche die Reflexion scheidet, in eine große Gesamtanschauung zusammenfassen. Die Erlösung besteht hier in der gläubigen Aneignung des ganzen, vom Vater gekommenen und zum Vater gegangenen Christus. Obwohl auch von der sündentilgenden Wirkung des Todes Jesu die Rede ist Ev. 6, 51; 1 Jo 1, 7 wird doch mit Vorliebe der Gedanke ausgeführt, daß die gläubige Aneignung der Christusperson das ewige Leben bringe 3, 16; 6, 50; 17, 3. Durch die Gemeinschaft mit ihm sind die Jünger über die Bedrängnisse der Welt hinausgehoben 16, 33, und auch der Tod vermag das in ihnen bereits zur Verwirklichung gekommene ewige Leben nicht zu berühren 5, 26. Christus selbst ist die Versöhnung 1 Jo 2, 2, das Leben Ev 14, 6. Und wie der Begriff der Gotteskindschaft hier nicht ein den Gläubigen eingeräumtes Recht, sondern eine neue Zuständlichkeit bezeichnet, so geht auch das Moment der Versöhnung in die umfassende Anschauung eines neuen, durch die Immanenz Christi im Gläubigen bedingten Lebensstandes auf. Die johanneische Apokalypse weist nicht minder als die anderen neutestamentlichen Schriften auf das geschichtliche Erlösungswerk als die Grundlage des Heils zurück. In diesem liegt die Freisprechung von der Sündenschuld 7, 14; 12, 10, die Versetzung in das Eigenthumsverhältnis zu Gott 5, 9 f. und die Befähigung der Gläubigen zur Überwindung des Satans 12, 11. Noch mehr aber ist hier der Blick in die Zukunft gerichtet. Der Apokalyptiker verkündigt die künftige Erlösung, welche die Parusie Christi dem von der gottfeindlichen Weltmacht bedrängten Gottesvolk bringen wird 19, 11 ff., er schildert das 1000 Jahre währende Reich Christi auf Erden (c. 20) und die nach einem letzten Entscheidungskampf eintretende Vollendung der erlösten Gemeinde auf einer neuen Erde 21, 1 ff., auf welcher kein Tod und kein Übel mehr sein wird. V. 4. Erschwert es die Natur der Apokalyptik (s. d. A. 1, 613 ff.), in welcher Überliefertes und Neues sich mischen, Bild und Sache mit fließenden Grenzen ineinander übergehen, die Beziehung und Tragweite dieser Gedanken sicher zu begrenzen, so findet doch der religiöse Grundgedanke, daß aus der Erlösung zuletzt eine neue Ordnung des gesammten Daseins hervorgehen müsse, auch in den anderen neutestamentlichen Lehrbegriffen seine Bestätigung. Mt 19, 28; 1 Ko 15, 24—28.

3. Die Erlösung in der christlichen Theologie. Die Lehre von der Erlösung hat keine ebenso einheitliche und geschlossene Geschichte wie die Lehre von der Versöhnung. Während in der Versöhnungslehre sich das Ringen um eine Ausgleichung des religiösen und des sittlichen Moments in der christlichen Heilslehre konzentriert, bildet die Gewißheit der Erlösung den stets irgendwie festgehaltenen Hintergrund des christlichen Bewußtseins und die geschichtliche Entwicklung besteht vornehmlich darin, daß die früh verdunkelte Erkenntnis der persönlich-ethischen Natur des christlichen Heils, wie sie am schärfsten Paulus ausgeprägt hatte, langsam wieder ins volle Licht tritt.

Der Erlösungsglaube der ältesten Christenheit ist vorwiegend eschatologisch orientiert. Die Christusgläubigen fühlen sich als Fremdlinge in der Welt, deren naher Untergang bevorsteht und warten auf die Beseligung in dem Herrlichkeitsreich, welches mit Christi Wiederkunft kommen wird. Schon jetzt hat zwar der Erlöser den Seinigen die γνῶσις und die ζωή gebracht (Didache c. 9. 10), aber die letztere ist doch mehr ein Gegenstand der Hoffnung als der Erfahrung, und die Sündenvergebung wird an die sittliche Umkehr und die Erfüllung des neuen Gesetzes geknüpft. Die hellenische Auffassung des Evangeliums durch die Apologeten rückte zunächst die durch Christus vermittelte Erkenntnis in den Vordergrund. Christus zeigt als der vollkommene Lehrer den Weg zur ἀφθαρσία, indem er die ihm Glaubenden befähigt, die Macht der Dämonen zu überwinden und den Weg sittlicher Reinheit zu gehen. Diese intellektualistisch-moralistische Auffassung der Erlösung, wie sie von Justin klassisch vertreten ist, hat mindestens als Nebenströmung eine sehr lange Nachwirkung in der griechischen Kirche. Maßgebender für die Entwicklung des Dogmas wurde aber die mystisch-realistische Vorstellung von der Erlösung, wie sie unter Verwer-

tung paulinischer Aussagen Irenäus ausgebildet hat. Auch ihm ist das Ziel der Erlösung die Unvergänglichkeit, aber er läßt sie nicht durch das Mittel der Belehrung herbeigeführt werden, sondern durch eine reale Umbildung der Menschheit. Indem in Christus der Logos Mensch wird und ein ganzes Menschenleben durchläuft, vollzieht er eine Neubegründung des Menschengeschlechts auf höherer Stufe, durch welche dasselbe in die bestimmungsgemäße Gemeinschaft mit Gott wiederhergestellt wird (**recapitulatio**, *ἀνακεφαλαίωσις*, **adv. haer. ed. Harvey III, 17, 6; 19, 1**), das Ebenbild Gottes zurückempfängt und Anteil an seiner Unvergänglichkeit gewinnt. Die Erlösung knüpft sich an die Menschwerdung überhaupt III, 19, 1, aber auch an das geschichtliche Werk und speziell den Kreuzestod Christi V, 1, 1. Irenäus streift auch den Gedanken der Versöhnung (z. B. III, 17, 9), aber das Hauptgewicht liegt für ihn doch in der Aufhebung des Todes V, 21, 1. Eine naturartige und eine persönlich-ethische Vorstellung vom Heil liegen noch ungeschieden neben einander. Wie wenig jedoch die griechische Theologie bei dem Mangel eines tieferen Schuldbegriffs zur Entfaltung der letzteren befähigt war, zeigt das Beispiel des Origenes, dem die Lehrwirksamkeit Christi der oberste Gesichtspunkt bleibt, unter dem die Erlösung verstanden werden soll. Die Schrift des Athanasius *Περὶ τῆς ἐνανθρωπήσεως τοῦ λόγου* kommt dem Gedanken der Versöhnung noch näher als die Darstellung des Irenäus. Sie sieht in Christi Kreuzestod das für unser Heil dargebrachte Opfer (c. 16) und Lösegeld (c. 9 und 21), ein Tragen des Fluchs (c. 25); aber diese Gedanken sind insofern eigentümlich begrenzt, als auf diese Weise nicht sowohl die Gemeinschaft mit Gott wieder gewonnen, als vielmehr die Beseitigung des Todesloses unbeschadet der göttlichen Wahrhaftigkeit ermöglicht werden soll. Auch bei ihm bleiben die leitenden Gedanken die Wiederherstellung der wahren Gotteserkenntnis durch das Leben und die Aufhebung des Todes durch den Tod Christi. Die metaphysische Verflüchtigung der Erlösungsidee in Neuplatonismus ist schon zu Eingang erwähnt worden. Bei Dionysius dem Areopagiten bedeutet dieselbe die Zurückführung des geteilten Daseins in die Einheit des überwesentlichen Seins, welche durch Christi Menschwerdung ermöglicht ist und durch die Weihen der Kirche sich vermittelt. Eine besondere Rolle spielt in der Erlösungslehre der alten Kirche die Vorstellung, daß Christi Leben dem Teufel als Lösegeld dargeboten worden sei, um die Freilassung der ihm verfallenen Menschen auf dem Weg des Rechts oder doch auf gütlichem Wege zu erwirken. Sie ist im Morgenland weitverbreitet und durch Origenes und Gregor von Nyssa vertreten, während Gregor von Nazianz und Johannes von Damascus sie ablehnen; im Abendland ist sie von Ambrosius, Augustin, Leo I. und Gregor I. übernommen worden. Im Grunde nur eine phantasievolle Ausführung des allgemein griechischen Gedankens der Befreiung von heidnischer Unwissenheit und von der Todesherrschaft, bezeugt sie zugleich, wenn auch in abenteuerlicher Form, das Bedürfnis, einen Rechtsgrund der Erlösung aufzuzeigen. Sie ist darum ein Vorläufer der juristisch gerichteten Theorien, die im Abendland zur Ausbildung gekommen sind.

Das Abendland wird durch seine Auffassung der Sünde als Schuld dazu geführt, die Schuldbefreiung als die Hauptsache im Erlösungswerk zu betrachten. Nachdem schon Tertullian und Cyprian das religiöse Verhältnis juristisch interpretiert hatten, bildet sich hier die Vorstellung von einer rechtlichen Genugthuung Christi an Gott (**satisfactio**) aus. Dies beginnt bei Cyprian und setzt sich fort bei Hilarius und Ambrosius. Augustin stellt die juristischen Begriffe in den Zusammenhang einer mystischen Heilslehre und erweicht sie dadurch. Die Erlösung ist bei ihm eine Veränderung des religiös-sittlichen Zustandes, die Befreiung aus der Gewalt des Teufels und die fortschreitende Erfüllung mit der göttlichen Kraft des Guten. Den religiösen Rahmen dieses vorwiegend ethisch gedachten Prozesses bildet jedoch die neuplatonische Mystik, nach der es sich um die Erhebung über diese Welt der Nichtigkeit und Sterblichkeit zur Teilnahme an Gott als dem wahren Sein und höchsten Gut handelt. Ist Augustin darin ein Erbe der griechischen Erlösungslehre, so vertritt er doch zugleich eine anders gestimmte Frömmigkeit, der es nicht um eine bloße „physisch-ethische Lebenssteigerung“ (Kattenbusch, Vergleichende Konfessionskunde I, S. 299) zu thun ist, sondern um ein persönliches Friedensverhältnis zu Gott. Aber diese Vorstellung vom Heil ist von ihm nicht dogmatisch durchgeführt worden, sie bleibt lediglich ein Element seines persönlichen Lebens. Die juristischen Gedanken der abendländischen Theologie, die eine begriffliche Konstruktion der Versöhnung zum Bedürfnis machten, sind im MA durch Anselm von Canterbury weitergeführt worden. So energisch er jedoch das Problem der Versöhnung in Angriff nimmt, so ist es ihm trotzdem nicht gelungen, aus dem Erlaß der Sündenschuld zugleich die innere Umwandlung des Sünders abzuleiten. Das Heilswerk Christi gilt denen, die sich an ihm ein Beispiel der Gerechtigkeit nehmen (**Cur**

deus homo II, 11. 18). Die formal juristische Behandlung reicht nicht bis in die Tiefe der religiös-ethischen Vorgänge. Anselms Theorie hat darum nicht nur Abälards entgegengesetzte, ausschließlich an Gottes Liebe orientierte Anschauung hervorgerufen, sie ist auch von den späteren Theologen des MA nur mit Abschwächungen und Ergänzungen übernommen worden. Thomas von Aquino betrachtet als Erfolg des Leidens Christi für seine Gemeinde die Sündenvergebung, die Befreiung von der Gewalt des Teufels, die Aufhebung der Sündenstrafe, die Versöhnung, die Aufschließung der Himmelspforte (Summa III, qu. 49). Er verbindet also die Begriffe der Versöhnung und der Erlösung, ohne daß doch der erstere als der übergeordnete zu stehen käme, und dem entsprechend wird auch die remissio culpae hinter die infusio gratiae und die durch sie ermöglichte sittliche Willensbewegung gestellt (a. a. O. II, 1 qu. 113, 6). Es wird demnach die Wiederherstellung des Verhältnisses zu Gott von der sittlichen Belebung, und diese wieder von einer naturartig gedachten Gnadenmitteilung abhängig gemacht. Das geschichtliche Heilswerk Christi kommt nur als die entfernte Voraussetzung des Heils in Betracht, während dessen thatsächliche Verwirklichung an die Gnadenvermittlung der Kirche geknüpft ist. Obwohl die Mystik sich darum bemühte, das Heilsverlangen teils mit Umgehung der kirchlichen Vermittlung zu stillen, teils diese in den Dienst des inneren Lebens zu ziehen, so gelangte doch auch sie nicht zu einer persönlich-ethischen Auffassung der Erlösung, da ihr der Schulderlaß hinter die ethische und mystische Vereinigung mit der Gottheit zurücktrat (vgl. Theologia, deutsch ed. Franz Pfeiffer 3. A., S. 58. 60).

An Luthers Äußerungen über die Erlösung ist zweierlei charakteristisch: 1. daß er die Aufhebung der Schuld, die Christus durch sein Eintreten für uns auswirkt, in entscheidender Weise zur Grundlage macht, und 2. daß er in immer neuen Wendungen den weiten Umfang und die ganze Tragweite der damit gestifteten Erlösung veranschaulicht. In ersterer Hinsicht ist Christus der heilige Dulder, der Gottes Zorn trägt, seiner Gerechtigkeit und dem Gesetz genugthut, in letzterer Hinsicht ist er der mächtige Gottesheld, der uns von den Tyrannen Gesetz, Sünde, Tod, Teufel, Hölle befreit, und so mit Schuld und Sünde alle Verderbensmächte aufhebt, deren Herrschaft im Fall des Menschen begründet war. Zur Ausführung dieser Gedanken verwendet er alles Material, das Schrift und Kirche ihm darbieten; juristische, ethische, mystische Gedankengänge müssen ihm alle in ihrer Weise dienen, selbst der Gedanke der Überlistung des Teufels fehlt nicht; aber alle diese, oft disparaten Elemente werden zuletzt beherrscht durch die Grundidee, daß mit der Beschaffung der Sündenvergebung alles Elend der Menschheit abgethan ist (vgl. namentlich Th. Harnack, Luthers Theologie II, c. 16—19). Luthers große religiöse Anschauung ist in die protestantische Dogmatik nur teilweise übergegangen. Melanchthon hat wesentlich nur die rechtliche Versöhnung als Voraussetzung der forensischen Rechtfertigung entwickelt (CR 21, 1042f., 23, 338f.). Und Osiander hat trotz seiner mystischen Fassung der Rechtfertigung den Zusammenhang der objektiven Erlösungsthat (redemtio) mit dem subjektiven Heilsleben (justificatio) nicht deutlich zu machen gewußt. Je ausschließlicher die Erlösungslehre durch den Gedanken der Satisfaktion beherrscht wurde, desto weniger war es möglich, die ganze Fülle der Heilsfolgen, welche Luther mit Christi Leidens- und Siegesweg verknüpft hatte, im dogmatischen System unterzubringen. Am ehesten fand sich noch in der Lehre vom königlichen Amt des Erhöhten ein Ort dafür, aber damit war die Erlösung doch nur als Anhang des geschichtlichen Heilswerks gewürdigt. Im Gegensatz dazu hat der Pietismus den Gedanken der Erlösung mit Vorliebe gepflegt, indem er ebenso dem Prozeß der Heiligung wie der Eschatologie sein spezielles Interesse zuwandte, allerdings nicht ohne dort moralistischer Gesetzlichkeit, hier chiliastischer Überschwänglichkeit nahe zu kommen. Dem Rationalismus ging mit dem Verständnis der Sündenvergebung auch das der Erlösung verloren. Sein spröder Moralismus, der alles auf das eigene Tugendstreben abstellte, ließ für ein Bedürfnis der göttlichen Gnade keinen Raum. Kants tiefere sittliche Auffassung streift zwar nahe an das Postulat einer göttlichen Gnadenhilfe zur Entwurzelung des radikalen Bösen; aber der streng festgehaltene Grundsatz der sittlichen Autonomie veranlaßt ihn, die angebliche Bildersprache des Dogmas in lauter innere moralische Prozesse umzudeuten (Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft). Schleiermacher hat in der auf Jesum von Nazareth zurückgeführten Erlösung aufs Neue den Mittelpunkt der christlichen Religion erkennen gelehrt. Allein sein optimistischer Begriff der Sünde, die er für einen unvermeidlichen Durchgangspunkt der menschlichen Entwicklung hält, sein pantheisierender Gottesbegriff, der für eine persönliche Beziehung Gottes zur Geschichte der Menschheit und des Einzelnen keinen Raum läßt, seine naturalistisch-ästhetische Auffassung des religiös-sittlichen Lebens hat ihn doch an einer volleren Erfassung der christlichen Er-

lösungslehre gehindert. Erlösung ist ihm nicht die Versetzung in ein neues Gnadenverhältnis zu Gott, sondern die durch die Lebensgemeinschaft mit Christus bewirkte Steigerung des Gottesbewußtseins und die geistige Vollendung der Schöpfung, seiner bestimmenden Kraft, und die von ihm Versöhnung genannte Aufhebung des Übels vollzieht sich nur im subjektiven Bewußtsein, sofern die noch bleibenden Lebenshemmungen und Leiden nicht mehr auf die Sünde bezogen werden und das höhere Leben nicht berühren (Christlicher Glaube § 100, 101). Durch diese mystisch-dynamische Auffassung der Erlösung wird nicht nur das protestantische Verständnis der Rechtfertigung getrübt, sondern auch der eigentliche Nerv der christlichen Eschatologie durchschnitten, der in der Hoffnung einer realen und vollkommnen Aufhebung der Sünde und des Übels liegt. Die neuere Dogmatik hat denn auch ziemlich allgemein nach einer volleren Wiederaufnahme der biblischen und reformatorischen Gedanken gestrebt. Es mag genügen, dafür einerseits auf J. T. Becks Christliche Lehrwissenschaft und ihre Verbindung juristischer und realistischer Elemente in der Erlösungslehre (vgl. namentlich § 28), und andererseits auf Thomasius' Lehre von Christi Person und Werk zu verweisen. Freilich ist neben dem Interesse, welches speziell der Versöhnungslehre aus Anlaß des Hofmannschen Schriftbeweises und der Monographie Ritschls über Rechtfertigung und Versöhnung zugewandt worden ist, die Lehre von der Erlösung verhältnismäßig vernachlässigt worden. Rischl selbst hat, darin der kirchlichen Tradition folgend, die Sündenvergebung als das grundlegende und vornehmste Stück der Erlösung bezeichnet und dieser — unter Verwerfung des gesetzlichen Heiligungsstrebens — die Freiheit von der Welt als die zeitliche Erscheinung und Bethätigung des ewigen Lebens zur Seite gestellt. (Rechtf. und Vers. 3. Aufl. III, S. 13. 524; Unterr. in der christl. Rel. 2. A. § 34). Kaftans Dogmatik widmet dem Gedanken der Erlösung eine eingehende Darstellung (§§ 48. 55) und versteht sie als die an Christi Auferstehung geknüpfte Versetzung des Gläubigen in den Heilsbereich der neuen Schöpfung, die ihn befähigt, im Ewigen zu leben und seine gottgeschenkte sittliche Freiheit in guten Werken zu bethätigen.

4. Dogmatische Ergebnisse und Probleme. Es gehört zur Vollständigkeit der christlichen Heilslehre, daß diese nicht nur als Lehre von der Versöhnung des Menschen mit Gott, sondern auch als Lehre von der Erlösung dargestellt wird. Nur so kommt der volle Umfang des christlichen Heils zum Ausdruck, daß es nämlich nicht nur die Stellung zu Gott und das religiöse Bewußtsein, sondern das gesamte Leben mit Einschluß der Beziehung zur Welt umgestaltet. Die Erlösung im innerlichsten, religiösen Sinn ist die Versöhnung selbst, die Wandlung des Verhältnisses zu Gott durch Aufhebung der Sündenschuld; alle weiteren Momente des Heils, also die Erlösung im sittlichen und im eschatologischen Sinn, bilden nur die Konsequenzen der Versöhnung. Der enge Zusammenhang dieser Momente kann aber nur dann gewahrt werden, wenn schon die Versöhnung nicht bloß als die Leistung einer Genugthuung an Gott, sondern zugleich als Verbürgung und Anfang einer neuen Entwicklung der Menschheit verstanden wird. Nur so schließt sie die Neugestaltung des Zustands der versöhnten Menschheit als Konsequenz mit ein. Der Gläubige, dem die Schuld vergeben ist, ist mit seinem auferstandenen und erhöhten Herrn in das überweltliche Reich Gottes versetzt und gewinnt damit eine neue Basis seiner Existenz. Die Herrschaft der Sünde ist in ihm prinzipiell gebrochen, er vermag sie in der Kraft des heiligen Geistes fortschreitend zu überwinden und unterliegt darum auch nicht mehr dem verführenden Einfluß des Reichs der Sünde. Dies ist der Kern des altchristlichen, in mancherlei Formen ausgeprägten Gedankens, daß durch Christi Tod die Befreiung von der Teufelsherrschaft bewirkt sei. Damit ist der Christ von der „Welt" im religiös-ethischen Sinn erlöst Ga 1, 4. Die Quellen seines eigentlichen Lebens liegen nicht mehr in der irdischen, sondern in der oberen, jenseitigen Welt, mit der er sich im Glauben zusammenschließt und durch das πνεῦμα ἅγιον verbunden ist. Wenn Ritschl den naturhaften Charakter der Sünde verkennt und das ausschließliche Gewicht auf die Freiheit von der Welt als die positive Seite der Erlösung legt, so ist dies durch den biblischen, namentlich paulinischen Gedanken einer fortschreitenden Austilgung der Sünde aus dem Naturorganismus der neuen Persönlichkeit zu ergänzen. Die Heiligung kann zwar die vergebende Gnade weder begründen noch mehren, da diese ihr schon begründend vorangeht und als Gottes huldvolle Gesinnung keines Mehr oder Minder fähig ist, aber sie bedingt eine stetigere subjektive Erfahrung der Seligkeit der Gotteskindschaft und eine reichere Entfaltung der Kraft des religiösen Lebens. Ebendarum gehört sie mit zum Vollzug der Erlösung.

In die Schuldaufhebung und die sittliche Erlösung ist aber auch bereits eine Aufhebung des Übels mit eingeschlossen. Sofern das Übel als positive Sündenstrafe zu betrachten ist, ist es mit der Vergebung der Schuld zugleich aufgehoben. Es giebt darum

für den Versöhnten kein Zorngericht mehr Rö 5, 9. 8, 1; 1 Th 1, 10. Auch die Übel des Lebens sind ihm nicht mehr Strafen, weil sie unvermögend sind, seine Gemeinschaft mit Gott zu beeinträchtigen. Insbesondere hat der leibliche Tod für den Christen nicht den Charakter der Strafe, da sein eigentliches Leben schon der zukünftigen Welt angehört und durch das sinnliche Ableben in seinem Bestand nicht berührt wird Phi 1, 21—23; Rö 8, 38f.; Jo 5, 24. Mit der sittlichen Erlösung als einer allmählichen Ausscheidung der Sünde ist ferner zugleich eine Verminderung der natürlichen und geselligen Übel gegeben, die aus der Sünde entspringen; ihre völlige Aufhebung wird teils durch die Nachwirkung der früher begangenen Sünde, teils durch das Zusammensein der Erlösten mit der dem Heil sich verschließenden Welt gehindert. Die altprotestantische Dogmatik hat darum im Einklang mit dem NT den Abschluß des Heils von dem zweiten Kommen Christi zur Vollendung seines Reichs erwartet. Erst wenn durch die Auferstehung bezw. Verwandlung der einzelnen Gläubigen eine völlig neue Grundlage ihres Daseins geschaffen und die Verbindung der Gemeinde Christi mit der ungläubigen Welt gelöst ist, ist die letzte Konsequenz der Erlösung verwirklicht. Die neuere Dogmatik ist darin vielfach zurückhaltender. Indem sie einen allgemeinen Zusammenhang des Übels mit der Sünde bestreitet und nach dem Vorgang Schleiermachers nur eine subjektive Überwindung desselben in Aussicht nimmt, hält sie sich nicht für berechtigt, die reale Aufhebung des Übels in den Begriff der Erlösung mit einzubeziehen. Nun ist es allerdings richtig, daß die Erlösung in ihrem Umfang nicht weiter reicht als die Sünde, deren allseitige Aufhebung sie ist, und daß wir von dem Zusammenhang aller Übel mit der Sünde keine erfahrungsmäßige Erkenntnis besitzen. Die Erfahrung lehrt uns, daß ein Teil der Übel im Gefolge der Sünde auftritt, während ein anderer Teil derselben sich eher verursachend zur menschlichen Sünde verhält und ein dritter endlich ohne erkennbare Beziehung zu ihr ist. Es bleibt aber darum doch die Thatsache bestehen, daß zwischen den irdischen Weltverhältnissen, welche die Existenz des Übels bedingen, und der Entwicklung der Sünde eine weitgehende Wechselwirkung stattfindet. Es ist darum vom christlichen Glauben die Hoffnung unabtrennbar, daß Gottes erlösendes Walten auf eine Weise, die wir seiner Weisheit anheimzustellen haben, für das neue Leben der Gläubigen andere Daseinsverhältnisse schaffen wird, die ihrem inneren Wesen entsprechen und die reine und volle Ausgestaltung desselben in gottverliehener δόξα zulassen Rö 8, 18ff., 30; 2 Ko 4, 17f.. In diesem ihrem Zusammenhang mit der Erlösung liegt die innere Begründung der christlichen Eschatologie.

O. Kirn.

Ermland, Bistum. — Monumenta Historiae Warmiensis, herausgegeb. v. Wölky u. Saage, Mainz 1858ff.; Zeitschrift für die Geschichte und Alterthumskunde Ermlands, Mainz (Braunsberg) 1860ff. bes. Bd I S. 40ff. und S. 93ff. II S. 1ff.

Das Bistum Ermland wurde im Jahre 1243 durch den päpstlichen Legaten Wilhelm von Modena zugleich mit den Bistümern Culm, Pomesanien und Samland konstituiert. Die Grenze wurde dabei in folgender Weise festgesetzt: Sicut recens mare (das frische Haff) ab occidente et flumen quod dicitur Pregora (Pregel) sive Lipza ab aquilone et stagnum predictum Drusine (Drausen-See) a meridie ascendendo per predictum Passalucense flumen (Weske) contra orientem usque ad terminos Letuinorum. Das Domkapitel zu Braunsberg wurde durch den ersten Bischof Anselm im Juni 1260 gegründet, 1280 durch Heinrich I. nach Frauenburg verlegt.

Bischofsliste: Anselm 1250—1264 (?), Heinrich I. 1264 (?)—1300, Eberhard 1300 bis 1326, Jordan 1326—1328, Heinrich II. 1329—1334, Hermann 1338—1349, Johann I. 1350—1355, Johann II. 1355—1373, Heinrich III. 1373—1401, Heinrich IV. 1401—1415, Johann III. 1415—1424, Franz 1424—1457, Äneas Silvius Piccolomini 1457—1458, Paul 1458—1467, Nikolaus 1467—1489, Lucas 1489—1512, Fabian 1512—1523.

Hauck.

Ernesti, Johann August, gest. 11. September 1781. — Schriften zu seiner Biographie: A. W. Ernesti, Memoria J. A. Ernesti, (Opusculorum orator. nov. volumen S. 255—72); A. Teller, Ernestis Verdienste um Theol. und Religion, 1783; Semler, Zusätze zu Teller 1783; Frotscher, Narrationes I, S. 81—129, deutsch von Küttner 1782; J. van Vorst, Oratio de Ernestio, optimo post Grotium duce interpretum N.T. 1804; die Artikel in der Bibliographie universelle, der Allgem. Encyklopädie von Ersch und Gruber XXXVII, S. 250—57, der Allgemeinen deutschen Biographie VI, S. 235—41 (Eckstein), wo auch die anderen Gelehrten dieses Namens aufgeführt sind. Vgl. noch Bouginé, Handbuch der Litterargeschichte IV, S. 114; J. A. Dorner, Geschichte der protestantischen Theologie S. 700f.

Reiche, wenn auch stark subjektiv gefärbte Beiträge zu Ernestis Charakteristik in Joh. Jac. Reiskes Briefen (herausgegeben von Rich. Förster, XVI. Bd der Abhandlungen der philologisch-histor. Klasse der SG 1897); vgl. auch J. J. Reiskes von ihm selbst aufgesetzte Lebensbeschreibung (1783) S. 67. 77. 79. 732. — Theologische und auf Theologisches sich beziehende Schriften Ernestis: Drei Predigten 1758. Neue theol. Bibliothek, darinnen von den neuesten theol. Büchern u. Schriften Nachricht gegeben wird, 1760—69, 10 Bde. Institutio interpretis Novi Testamenti, 1761. 65. 74. 92. 1809 (die beiden letzten Auflagen von Ch. F. Ammon). Christliche Predigten zur Verherrlichung Gottes und Jesu Christi und zur Beförderung des inneren Christentums, I 1768 (auch ins Holländische übersetzt 1770), II 1773. III. IV 1782. Neueste theol. Bibliothek, 1771—75, 3 Bde. Seine zahlreichen Universitäts- und Privatschriften (Memorien, Elogien, Abhandlungen) sind meist von ihm selbst gesammelt: Opuscula oratoria, orationes, prolusiones et elogia; accessit narratio de Jo. M. Gesnero ad Dav. Ruhnkenium 1762, 2. A. 1767 (einige dieser Gedächtnisschriften sind vom Küster Rothe 1792 holprig ins Deutsche übersetzt). Opuscula philologica critica 1764, 2. A. 1776 (S. 171 De vestigiis linguae Hebraicae in lingua Graeca. S. 198 De difficultatibus Ni Ti recte interpretandi. S. 219 Pro grammatica interpretatione librorum inprimis sacrorum. S. 333 De vanitate philosophantium in interpretatione librorum sacrorum. S. 252 De difficultate interpretationis grammaticae Ni Ti. S. 288 De Origene interpretationis libr. sacr. grammaticae autore. S. 326 Specimen castigationum in J. J. Wetstenii editionem Ni Ti). Opuscula theologica 1773. 92 (13 Abhandlungen, darunter S. 1 Antimuratorius. — Liturgisches gegen die kathol. Abendmahlslehre; die Schrift kam auf den Index. — S. 187 Vindiciae arbitrii divini in religione constituenda — gegen den Rationalismus — S. 325 De disciplina christiana — gegen einseitigen Moralismus —. S. 411 De officio Christi triplici. S. 493 Narratio critica de interpretatione prophetiarum Messianarum in eccl. christ. S. 531 De libertate ingenii in causa religionis — indirekte Verteidigung von Tellers Lehrbuch der christl. Glaubenslehre, vgl. Reiskes Briefe S. 666. — S. 565 De theologiae historicae et dogmaticae conjungendae necessitate et modo universo). Nach seinem Tode wurden aus seinem Nachlaß herausgegeben: Theses theologicae dogmaticae von Jo. Chr. Gottl. Ernesti 1783. Anmerkungen über die Bücher des NT, 1786 (meist Auszüge aus der Neuen und Neuesten theol. Bibliothek, vergl. das schon 1780 erschienene Sammelwerk von Ch. G. Küttner, Hypomnemata in N. T., quibus graecitas ejus explicatur et scholiis quae ex scriptis . . praesertim S. V. Jo. Aug. Ernesti excerpta sunt illustratur). Opusculorum oratoriorum nov. volumen, 1791 (s. oben). Opuscula varii argumenti ed. Th. F. Stange, 1794 (S. 515 f. unvollständiges Verzeichnis der Schriften E.s). Lectiones academicae in epistolam ad Hebraeos ed. Dindorf 1795 (1187 S.). Zur Ehrenrettung E.s erschienen 1812: D. Ruhnkenii, L. C. Valckenarii et aliorum ad J. A. Ernesti epistolae etc. Ex autographis ed. Tittmann.

Joh. Aug. Ernesti ist am 4. August 1707 zu Tennstädt in Thüringen geboren. Er war der jüngste von den fünf Söhnen des kurfürstlich-sächsischen Pfarrers und Inspektors (Superintendenten) Joh. Christoph († 1722). Unter den Brüdern haben sich noch zwei litterarisch hervorgethan. Joh. August ward nach dem Tode seines Vaters auf vier Jahre Alumnus in Schulpforta, wo er sich durch eisernen Fleiß und ein ungewöhnliches Gedächtnis auszeichnete. 1727 bezog er die Universität Wittenberg, zugleich der Mathematik, Philosophie und Theologie sich widmend. Als er seinem Lehrer Wernsdorf über die Schwierigkeit der Paulinischen Briefe klagt, antwortet derselbe ihm: intelligo te sapere. Dieses Urteil bewährte er in Leipzig, wohin er nach zwei Jahren übersiedelte. Hier trat er in das Haus des Geh. Kriegsrats und Bürgermeisters Stieglitz als Erzieher. Dieser Mann wurde entscheidend für seinen weiteren Lebensweg. Stieglitz war Patron der Thomasschule und verschaffte ihm 1731 das Konrektorat. Seine pädagogischen Verdienste veranlaßten es sodann, daß bei des Rektors Geßner Abgang nach Göttingen 1734 der siebenundzwanzigjährige an seine Stelle trat. Zugleich las er mit großem Erfolg namentlich über römische Klassiker an der Universität, ward 1742 außerordentlicher Professor litterarum humaniorum und erhielt 1756 die wichtige und einträgliche Professur der Beredsamkeit. Seine zahlreichen Gedächtnisschriften für angesehene Verstorbene und seine durch gewandtes Latein ausgezeichneten Reden verschafften ihm den Ehrentitel „Germanorum Cicero". Der Ruhm seines Lehrgeschicks lenkte ebenso wie seine philologischen Schriften die Aufmerksamkeit weit über die Grenzen Sachsens hinaus auf ihn. Um ihn dem engeren Vaterlande zu erhalten, gewährte man ihm neben der Professur in der philosophischen Fakultät 1759 den Eintritt in die theologische. „Ascendebat." Damit war seinem Herzenswunsch entsprochen. Das Rektorat an der Thomasschule legte er nieder. „Taedium enim scholastici pulveris eum cepit" (Reiske S. 567). In dieser Wirksamkeit sammelte er allmählich alle Ehren, die ein Leipziger Theologe erreichen kann, auf sein Haupt. Er wurde der maßgebende Mann an der Universität und in der Stadt. Sein Schüler gewesen zu sein, galt als Bürgschaft für Leistungsfähigkeit; und Namen

wie Dathe, Teller, Tittmann, Ammon bezeugen, daß dieser Ruf nicht unbegründet war. Man dankte ihm eine methodische Schulung, eine Sicherheit in der Behandlung grammatischer Fragen, die bisher nicht erreicht war. Für seine Vorlesungen war er niemals unvorbereitet. Aufmerksam und rührig verfolgte er den Gang der Wissenschaft. Er war allem Extremen und Unklaren abhold. Sein wunderbares Gedächtnis, das ihm Collectaneen überflüssig erscheinen ließ, sein ruhig hinfließender, klarer Vortrag, seine präzisen Diktate wurden bewundert. Seine Weise — **elegans, acutum, mansuetum, facile, lenius,** wie es in seinem Elogium heißt — ebenso wie die würdevolle Erscheinung hob seine Einwirkung. Sein Bild von Graf veranschaulicht dies. Es zeigt regelmäßige Züge, ein klares Auge mit zuwartendem, beobachtendem, selbstbewußtem Blick, eine kräftige Nase, einen feingeschnittenen Mund mit einem herben Zug, ein abgerundetes, aber sich auslegendes Kinn. Das Elogium schildert ihn dem entsprechend: **inprimis fronte, quae mixtam hilaritate severitatem ac paene austeritatem referret, animus patebat seriorum amans, amabilis ipse.** Und so nimmt es nicht Wunder, daß ihm sein Freund D. Wyttenbach bezeugt: **Te Deus velut hierophantem atque antistitem bonarum litterarum in his terris posuit (Ruhnkenii etc. ep. ad J. A. E.** S. 85, vgl. dort auch Breitingers Brief S. 65). Er hatte in der That den wissenschaftlichen Betrieb in Leipzig auf eine Stufe gehoben, die ihn dem der berühmten holländischen Philologenschule nach dem Urteile der Zeitgenossen ebenbürtig machte. Im Hinblick auf ihn hörte Ruhnken auf, die Narrheiten der Deutschen zu verlachen (**risit Germanorum ineptias**). — Bis zum 70. Jahre behauptete Ernesti sich in voller Frische. Im 75. Jahre starb er mit Hinterlassung eines bedeutenden Vermögens und einer selten wertvollen Bibliothek. Ihm folgte bald seine Tochter, das einzige Kind aus seiner nur ein Jahr währenden Ehe mit der Tochter des Amtmannes Dathe aus Weißenfels. Sein Neffe Joh. Christ. Gottlieb († 1802 als Prof. in Leipzig) ward der Erbe.

Die Einwirkung Ernestis auf seine Zeit erklärt sich vor allem durch sein Lehrgeschick, das den Vergleich mit den praktischen Leistungen von Camerarius und Melanchthon aushält. Sein in 7 Auflagen (1736—83) erschienenes encyklopädisches Werk **Initia doctrinae solidioris** und die **Initia rhetoricae** (1750) geben dafür Belege. Allerdings beweisen sie auch, daß Goethes Eindruck von diesem „hellen Licht" nicht unberechtigt ist, wenn er mit Bezug auf Ernestis Vorlesungen sagt: „Ich forderte einen Maßstab des Urteils und glaubte wahrzunehmen, daß ihn gar niemand besitze" (Dichtung und Wahrheit, II, 27 Löper). Ernestis Interesse hatte seinen Schwerpunkt in der Bewältigung und Formung des Stofflichen. Er ist eine aneignende Natur, hat Verständnis für die Mängel der Lehrmethode, aber biegt den grundsätzlichen Schwierigkeiten aus und gräbt nicht bis auf die Wurzeln. Und eben dies Interesse an dem Stofflichen und an der schönen Form ließ ihn die Bedeutung der eindringenden Kritik unterschätzen. Diese Schranken seines Könnens treten in seinen umfassenden philologischen Arbeiten deutlich heraus. Die berühmteste unter diesen, die Ausgabe des Cicero, zeigt erst in der 3. Auflage Ansätze zur Kritik, zu der aber nicht Handschriften, sondern alte Texte benutzt werden. Zieht man nun in Betracht, daß die uneingeschränkte Anerkennung, deren er sich erfreute, und seine glänzenden Erfolge ihm die Selbsterkenntnis erschwerten, so nimmt es nicht Wunder, daß sein Blick für die Würdigung selbstständiger Charaktere, die unbekümmert um ihn ihren eigenen Weg sich bahnten, sich auch wohl trübte. Dieser Schatten seines Charakters fällt auf sein Verhältnis zu Reiske. Wie unbequem dieser große Philologe den Zeitgenossen war, zeigt der Appell Ruhnkens an Ernesti: „**Vellem autoritate tua, quae sicut esse debet summa est, importunam belluam a talibus audendis** (eine Rezension ist gemeint) **deterrere posses (D. Ruhnk. ep. . . ad Ern.** S. 19). Daß Reiske unter dem Druck seiner äußeren Notlage und in der Empfindung mangelnder Würdigung seiner Verdienste gegen den mächtigen Ernesti, obwohl er dessen Wohlthaten sich nicht verhehlte (z. B. Briefe S. 569. 698), nicht immer billig war und allzu mißtrauisch in ihm den versteckten Urheber mancher Fehlschläge suchte, ist nicht abzuweisen. Unbillig sind Äußerungen und Urteile wie folgende: **E. est ludimagister, qui discipulis suis invidendas sui putidasque laudes imperat et ab aliis exspectare assuevit**" (Briefe 356), oder: „Zu Leipzig stehen die Sachen so, daß es scheint, als hätte er nicht nur ein **monopolium litterarum**, sondern auch bei der Universität alles in allem zu sein" — „Er läßt mir seinen Widerwillen, wo nicht mittelbar, denn dazu ist er zu fein, aber durch die dritte Hand merken" (S. 692 f. Briefkonzept), oder: „Überdies ist hier noch ein Baal, vor dem ich die Knie nicht beuge" (S. 767). Aber richtig ist es, wenn er behauptet, daß Ernesti kein Kritiker in höherem Sinne sei (S. 778 f.), daß er die griechische Sprache nicht be-

herrsche, den Wert der Handschriften unterschätze, auch griechische Minuskelhandschriften nicht lesen könne (S. 697). Auch thut er ihm nicht unrecht, wenn er ihm nachsagt, daß er sich schwer belehren lasse, daß er selbstständige Arbeit ungern sehe und nicht fördere (z. B. S. 355. 736), daß er nicht unparteisch sei in der Förderung der Persönlichkeiten (S. 586). Andererseits erkennt er doch Ernestis Verdienste um die Wissenschaft an (z. B. S. 490), des „vir πρινινός (hagebüchen), der nicht locker läßt" (S. 429). Im ganzen werden die von Reiske empfundenen Schwächen Ernestis bestätigt durch die Abwehr, die sein Verehrer Tittmann gegen ähnliche Vorwürfe richtet. „Dabimus, humani aliquid passum esse" (D. Ruhnk . . ep. ad E. praefatio).

Ernestis Bedeutung als Theologe versteht sich aus seiner persönlichen Entwickelung und aus der Zeitlage. Die lutherische Kirche Sachsens hatte seit dem Bekenntniswechsel des Herrscherhauses sich selbstständiger organisiert und ein gestärktes evangelisches Selbstgefühl gewonnen, kraft dessen ihre Glieder auf ein sicher in den reformatorischen Bekenntnissen gegründetes kirchliches Leben sich gewiesen wußten. Aber der alte konfessionell-scholastische Betrieb der Theologie war infolge der Vertiefung des individuellen Glaubenslebens durch den Pietismus durch die Kritik des Rationalismus, nicht zum wenigsten aber durch die Schulung des historischen Sinns unhaltbar geworden. Dieser Sinn beherrschte Ernesti, der von der Philologie zur Theologie fortgeschritten war. Als wohlgeschulter Philologe erkannte er die Mängel einer dogmatischen oder asketischen Exegese ebenso wie das Unzureichende eines mehr empirischen Betriebs der Bibelkritik, der gelegentliche Beobachtungen in unzusammenhängende „Canones" faßte oder auch unsachlich schematisierte und die Stoffe ins Unübersehbare häufte (S. J. Baumgartens Hermeneutik). Andererseits war er tief durchdrungen von der Liebe zur Kirche, deren bekenntnismäßige Grundlagen, wie sie in der „verdünnten" Dogmatik seiner Zeit festgelegt waren, er als unerschütterlich ansah. So behauptet er einerseits: die heilige Schrift ist wie jedes andere Buch zu erklären, während er andererseits als Dogmatiker versichert: nos veterem morem servabimus (Theses theol. dogm. S. 7). Demgemäß bestimmt er das Wesen des Theologen: Theologus, qui quidem perfectus sit, velut personas sustinet duas, alteram communem cum grammaticis, alteram suam et propriam (Opusc. phil.-crit. S. 219). Er hatte kein Bewußtsein davon, daß er in seinem wissenschaftlichen und kirchlichen Denken unausgetragene Gegensätze mit einander verband. Aber eben weil er als kirchlicher Theologe die Kraft und das Geschick besaß, in klaren Formulierungen den Anforderungen der philologischen Kritik Rechnung zu tragen, ohne zugleich die kirchliche Autorität anzutasten, bedeutet seine Arbeit einen Wendepunkt in der Entwickelung der theologischen Wissenschaft. Ernesti schaffte, man möchte sagen, durch seine glückliche Inkonsequenz der geschichtlichen Kritik, die bisher mehr mißtrauisch und widerwillig geduldet war, eine unbestrittene Heimstätte in der Theologie. Dazu kommt, daß er in Durchführung seiner Grundsätze kraft seiner ausgedehnten Gelehrsamkeit und seines feinen Sinnes für das geschichtlich Wertvolle die Forschung förderte und tiefer gründete. In den zahlreichen Abhandlungen, deren Titel in der Übersicht seiner Schriften angeführt sind, zeigt er nämlich, wie durch das Studium der Patristik, der Liturgik und der griechischen Litteratur nicht bloß das Schriftverständnis auf die einzig sachgemäße Weise gewonnen, sondern auch eine Läuterung der traditionellen Dogmatik erzielt wird. Dadurch erschließt er der Kritik neue Quellen und ermöglicht sowohl eine Kontrole katholischer Angriffe, wie eine Erledigung protestantischer Selbsttäuschungen. In ersterer Beziehung bleibt sein Antimuratorius bedeutsam, in dem er auf den geschichtlichen Wert der alten Liturgien nachdrucksvoll hinweist und an ihnen die dogmatischen Erschleichungen Muratoris geschickt und schonungslos aufdeckt. Ebenso beleuchtet er auf Grund geschichtlicher Nachweise die Ungeschichtlichkeit des Rationalismus (Opusc. theol. S. 187f. 325f. 531f.; Opusc. phil.-crit. 2. A. S. 232f.), ohne das Recht unabhängiger Forschung anzutasten. In einer begriffsgeschichtlichen Bearbeitung der biblischen und der dogmatischen Anschauungen sieht er die Bürgschaft einer gesunden Theologie. Sein Ideal ist der Theologe, der arbeitet „solutus vinculis potestatis vel auctoritatis et opinionis humanae vel denique cupiditatis suae". In diesem Sinne will er die Scholien des Origenes und dessen Textkritik als vorbildlich ansehen (Op. phil. crit. S. 288f.).

Das Werk, durch welches er seinen Grundsätzen eine weitgehende und durchgreifende Wirkung verschaffte, ist die Institutio interpretis Ni Ti. Es steckt sich das Ziel, „tractare modum reperiendi sensus per usum loquendi" und richtet sich gegen die, qui per speciem reverentiae adversus scr. s. et verba divina fanaticam quandam barbariem et artem somniandi ac ludendi in scripturis inducere tentant".

„Die heilige Schrift hat nur einen Sinn.“ Die Coccejanische Emphasenlehre, die durch den Pietismus neu belebte mystische und allegorische Deutung, die ungeschichtlichen Rationalisierungen entfremden die Schrift sich selbst. Die Arbeit des Auslegers ist daher erledigt mit der Feststellung des sensus grammaticus oder litteralis, d. h. mit dem geschichtlichen Verständnis (I, Cap. 1 § 12—16). Die Mittel dazu liefert die Sprachkunde, die Einsicht in das Wesen der bildlichen und emphatischen Rede. Die Stoffe der Hermeneutik sind die Übersetzungen, die Kommentare, die zeitgeschichtlichen Realien. In Aufführung der letzteren greift Ernesti über die Grenzen der Hermeneutik, als der Kunstlehre des Verständlichmachens hinaus, indem er Disziplinen, die für ihre Arbeit erst die Voraussetzungen schaffen, mit hineinzieht (vgl. Clausen, Hermeneutik, des NT 1841 S. 292 f.). Aber auch die eigenen Grundsätze, durch welche er den Weg dazu bahnt, die Quellen als das was sie wirklich sind zu verstehen, erweicht er, indem er unvermittelt die Theopneustie der heiligen Schrift als Cautele für die positiven Ergebnisse der Schrifterklärung einführt (I sect. 1 cap. 1, 23. 21: In libris humanis, si res et ratio manifeste repugnat, agnoscitur vel vitium scripturae vel scriptoris; in libris divinis, si non consentit vulgatis hominum notionibus, ingenii humani et rationis imbecillitas). In der Praxis bleibt bei erkannten Widersprüchen daher schließlich die Harmonistik die Regel, obwohl zugestanden wird: „vix fieri potest, ut v. c. harmonia evangelica condatur omnibus numeris perfecta (I sect. 2 cap. 6 De compositione *ἐναντιοφανῶν*). Und auch auf die methodischen Gesichtspunkte wirkt die Einmengung des dogmatisch bestimmten Werturteils zurück. Gewiß ist es richtig, daß die sprachschöpferische Kraft der christlichen Wahrheit erwogen wird (sunt non pauca in his libris nove dicta propter novitatem rerum), aber verfehlt, wenn es von jenen originalen Begriffsbildungen heißt: non profecto ab ipsis apostolis inventa sunt aut inveniri potuerunt, . . . sed ab ipso spiritu s. suppeditata sunt. Und wie wenig orientiert die nach diesem Kanon erfolgenden Wortabschätzungen sind, beweisen die von E. angeführten Beispiele *τέρας, δαιμονίζεσθαι, τάρταρος, ᾅδης, ἀναγεννᾶν* (I 2 cap. 3, 27). Hier liegt überhaupt die empfindlichste sachliche Schwäche seiner Hermeneutik, daß er einerseits trotz richtiger Beobachtungen den Charakter des Griechischen in der heiligen Schrift ebenso wie seine Zeitgenossen nicht nach den geschichtlichen Beziehungen durchschaut und überhaupt zu einer schärferen Bestimmung des Wesens der Geschichte und der geschichtlichen Bedingtheit der Offenbarungsurkunde nicht durchdringt; andererseits aber gelangt er zu keiner klaren Würdigung der Bedeutung, welche der Glaube, der aus der Schrift sich nährt, für die Schriftauslegung behauptet (vgl. III cap. 9, 9).

Die gleiche Unbestimmtheit zeigen seine dogmatischen Arbeiten. Zwar jener Satz: „nos veterem morem servabimus“ hat für ihn nicht grundsätzlichen, sondern methodologischen Wert. Er erkennt die Notwendigkeit, den dogmatischen Betrieb mit der Geschichte des Christentums organisch zu verbinden, und seine Abhandlung De theologiae historicae et dogmaticae conjungendae necessitate et modo universo (Op. theol. S. 565—90) stellt zum erstenmale die Aufgabe einer Dogmengeschichte. Und daß er Ernst machen will mit der Kontrole der Dogmen an der grammatisch ausgelegten Schrift, beweist die Arbeit De officio Christi triplici (Op. theol. S. 411—438). Er übt hier eine durchschlagende Kritik an der konfessionellen Scholastik, die willkürlich trennt und eine Zeitfolge der Erscheinungen der Ämter behauptet, indem er aus den biblischen Zeugnissen ermittelt, daß die Merkmale der drei Ämter in einander übergehen. „Der ganze Zusammenhang der berufsmäßigen Thätigkeit Christi kann in demselben Sinn und Umfang aus dem Titel des Propheten wie aus dem des Königs entwickelt werden“ (Ritschl, Rechtfertigung und Versöhnung[3] I S. 521, III 396 f.). Aber dann wieder verteidigt er nicht ohne Einseitigkeit die orthodox lutherische Abendmahlslehre nicht nur gegen die römische, sondern auch gegen die reformierte Auffassung (Op. theol. S. 135 f.) und kommt in seiner Kritik der Ansicht Töllners über die obedientia activa und passiva Christi zu keiner exakten Klarlegung des biblischen Thatbestandes; er begnügt sich mit unbestimmten Abschwächungen des Dogmas (C. F. Baur, Gesch. der Versöhnungslehre S. 503. 552).

Um seinen Einfluß auf die Theologie seiner Zeit zu erhalten und zu mehren, gründete er die Theologische Bibliothek, die in zwei Serien erschien. Die meisten Beiträge dazu lieferte er selber. Seine Kritik ist sachlich und maßvoll; die dogmatische Korrektheit behält er im Auge. Seine Predigten haben ein „akademisches“ Gepräge. Ihre Sprache ist schwerfällig; er denkt lateinisch, auch wenn er deutsch schreibt. Seines Freundes Zollikofer Predigten stehen höher; aber das Urteil Garves über diese läßt sich auch auf Ernesti an-

wenden: „Immer in der Mittelstraße, immer unter der Herrschaft der Vernunft, immer in einem gewissen Gleichgewichte seiner Neigungen."

Überblickt man das theologische Lebenswerk Ernestis, so darf man sagen: er wollte ein biblischer Theologe sein, der seinen Glauben gründet auf die grammatisch ausgelegte 5 Schrift. Sein Verdienst ist die Erkenntnis, daß die philologische Schriftauslegung als solche eine selbstständige Stellung in der Theologie beanspruchen muß. Infolge der Vertiefung in die Schrift lehnt er den Rationalismus ebenso ab wie den Pietismus, auch hat er eine lebhafte Empfindung für das Ausgelebte der Orthodoxie. Aber er scheut zurück vor jeder durchgreifenden Neugestaltung, welche in den Bestand des kirchlichen Lebens ein- 10 griffe. Seine Theologie ist eine Übergangstheologie, die an dem praktischen Zweck, das kirchliche Leben zu erhalten, sich orientiert. Daher giebt er folgende Definition: **Theologia est scientia religionis divinitus traditae ejusmodi, quae faciat homines idoneos ad eam perspicue accurateque aliis tradendam (Theses theol. dogm.** S. 1). **G. Heinrici.**

15 **Ernestinische Bibel** s. Bd III S. 180,50—181,25.

Erniedrigung Christi s. Kenosis und Stand Christi, doppelter.

Ernst der Bekenner, gest. 1546, und die Reformation in Braunschweig-Lüneburg. — Litteratur: Melanthon, Oratio de Ernesto duce recitata in Academia Wittenbergensi ab Henrico Taxmanno Corp. ref. XII, 230 ff.; Bertram, Das Leben Ernesti, 20 Herzogs zu Br.-Lüneb. 1719; Bytemeister, Commentarius de vita scriptis et meritis supremorum Praesulum in ducatu Luneb. 1726; Guden, Diss. saec. de Ernesto duce 1730; Schlegel, Kirchen- und Reformationsgesch. von Norddeutschland und Hannover, II. Bd 1829; Havemann, Geschichte der Lande Braunschweig und Hannover, II. Bd 1855; Heimburger, Urbanus Rhegius, 1851; Uhlhorn, Urbanus Rhegius 1862; Ad. Wrede, Die Einführung der Re- 25 formation im Lüneburgischen durch Herzog Ernst den Bekenner, 1887; Uhlhorn, Herzog Ernst der Bekenner in der Zeitschrift des hist. Vereins für Niedersachsen, 1897 S. 22 ff.; AdB IV S. 260 ff.

Ernst, dem die dankbare Nachwelt den Ehrennamen „der Bekenner" beigelegt hat, wurde am 26. Juni (nicht am 27, wie mehrfach angegeben) 1497 als zweiter Sohn Heinrichs 30 des Mittleren von Braunschweig-Lüneburg in Uelzen geboren. Seine Mutter war Margaretha, eine Schwester des Kurfürsten Friedrichs des Weisen. Im Jahre 1512 wurde er nach Wittenberg an den Hof seines Oheims gesandt, der ihn unter die Leitung des als Erzieher des Kurprinzen Johann Friedrich erprobten Georg Spalatin stellte. In Wittenberg hat er den Anfang der Reformation miterlebt; ob er Luther persönlich nahe getreten, 35 ist nicht mit Sicherheit nachzuweisen, aber wahrscheinlich, und man darf annehmen, daß er schon damals die Richtung empfing, die ihn der Reformation geneigt machte. 1518 schickte ihn sein Vater Heinrich nach Frankreich an den Hof Franz I., dessen Parteigänger er war, und 1520 nahm er seine beiden Söhne Otto und Ernst in die Regierung auf. Als Heinrich, um die Nachteile der infolge der Hildesheimer Stiftsfehde über ihn verhängten 40 Acht von seinem Lande abzuwenden, im Mai 1520 nach Frankreich floh, entsagte er mündlich der Regierung. Der wirkliche Regent war von Anfang an Ernst, neben dem Otto und der später in die Regierung aufgenommene jüngere Bruder Franz ganz zurücktraten, bis sie, Otto 1527 und dann Franz, auch formell dem Bruder Ernst die Regierung allein überließen.

45 Die Lage des Landes war überaus traurig. Es war aufs höchste verschuldet. Einerseits die Armut des Landes, andererseits die Privilegien des Adels und der Geistlichkeit machten es schwer, die Mittel zur Verzinsung der Schuld und zur Führung einer geordneten Verwaltung aufzubringen, und zweifellos hat diese Lage das Verhalten Ernsts mitbestimmt. Die Einführung der Reformation ist zugleich politischen Erwägungen entsprungen. 50 Es galt, die Privilegien des Adels und der Geistlichkeit zu beseitigen und in den Kirchen- und Klöstergütern Mittel zu gewinnen, um dem Lande die Schuldenlast zu erleichtern.

Die ersten Anfänge der reformatorischen Bewegung in den Lüneburgischen Landen reichen ziemlich weit zurück. Schon 1524 ließ der Leibarzt Heinrichs des Mittleren, Wolf Cyclop, Schriften ausgehen, in denen er die Barfüßer, die in Celle ein Kloster hatten, heftig 55 angriff. Cyclop war aus Zwickau gebürtig und hat etwas den dortigen Schwarmgeistern Verwandtes. Glücklicherweise verließ er Celle bald nachher, und an seine Stelle traten reiner evangelisch Gesinnte, vor allen Gottschalk Cruse, ein Augustiner aus Braunschweig, der in Wittenberg studiert und promoviert hatte, dann aber seiner reformatorischen Gesinnung

wegen aus seinem Kloster hatte weichen müssen. Luther selbst hatte ihn nach Celle empfohlen (De Wette, Luthers Briefe II, 559). Neben ihm wirkten Heinrich Bock und Matthäus Mylow. Ernst selbst hielt noch zurück, obwohl gewiß nicht ohne seine Billigung die reine Lehre in seiner Residenzstadt vorgetragen wurde. Die ersten auf die Reformation bezüglichen Schritte that Ernst erst 1525, im Jahre des Bauernkrieges. Berührte dieser auch 5 das Lüneburger Land nicht unmittelbar, so lag doch auch hier Gefahr vor. Auf mehreren Landtagen wurde darüber verhandelt, daß die Klöster Verzeichnisse ihrer Güter, um sie sicher zu stellen, einsenden und evangelische Prediger annehmen sollten. Fürs erste wurde zwar nichts erreicht, aber Ernst trat jetzt offen für die reformatorische Bewegung ein. Auf eine Anfrage des Kurfürsten von Sachsen versprach er, mit Leib und Gut für die evangelische 10 Wahrheit einstehen zu wollen.

Die Entscheidung brachte das Jahr 1527. Am 21. Jan. hatte Otto auf die Regierung verzichtet. Ernst war alleiniger Regent; bei Gelegenheit der Hochzeit des Kronprinzen von Sachsen besprach er mit Luther die kirchlichen Angelegenheiten seines Landes, aber auch die noch immer starke katholische Partei rüstete zur Gegenwehr. Ernst sollte beseitigt werden; 15 die Prälaten riefen seinen Vater aus Frankreich zurück, um Palmarum 1527 erschien er wieder im Lande. Aber das Land hielt doch zu Ernst; auf einem am Gründonnerstage 1527 zu Scharnebeck gehaltenen Landtage wurde Heinrich zurückgewiesen, und verzichtete in einem Vertrage definitiv auf die Regierung. Ernst hatte jetzt freie Hand und griff bald die Durchführung der Reformation, zwar nach seiner Art vorsichtig aber doch entschieden 20 an. Auf seinen Befehl überreichten ihm am 3. Juli 1527 die Prediger in Celle „Artikel, darinnen etlike mysbrüke by den Parren des Förstendoms Lüneborg entdeckt unde dargegen gude ordenynge angegeven werden mit bewysunge unde vorklarynge der Schrift" (bei Richter, Die ev. KOO I, 70 ff.), die dann gedruckt als erste Kirchenordnung ausging. Freilich die volle Zustimmung der Stände zu derselben war noch nicht zu erreichen, aber 25 auf einem im August wahrscheinlich in Celle gehaltenen Landtage (nicht wie gewöhnlich angegeben war auf dem Landtage in Scharnebeck vgl. Wrede S. 81 ff.), wurde doch beschlossen, „Gottes Wort überall in des Fürstentums Stiften, Klöstern und Pfarren rein, klar und ohne menschlichen Zusatz predigen zu lassen". Über die Ceremonien konnte man sich nicht einigen. Den Prälaten und der Ritterschaft wurde es „in ihr Gewissen gestellt, es 30 damit zu halten, wie sie es vor Gott verantworten könnten", aber Ernst erklärte, er behalte sich vor, es in den von ihm und Ausländischen abhängigen Pfarren seinerseits auch so zu halten, „wie er das vor Gott und kaiserlicher Majestät und männiglichen zu verantworten erhoffe". Dem entsprechend wurde jetzt die Reformation gefördert. In den von ihm abhängigen Pfarren sorgte Ernst überall für evangelische Prediger, denen er 1529 35 eine treffliche Anweisung, wie sich die Prediger im Predigen halten sollen, zugehen ließ. Auch manche von der Ritterschaft handelten ebenso. In den Jahren 1527—30 wird die Reformation in den meisten Pfarren eingeführt sein. In Celle wurde den Franziskanern infolge eines neuen Streites mit den evangelischen Predigern 1527 „die Gemeinschaft des Volkes verboten". Burgdorf hatte schon 1526 lutherische Predigt, Uelzen erhielt 1527 40 den ersten lutherischen Probst, in Dannenberg, Lüchow und Walsrode finden sich lutherische Prediger seit 1528. Vorsichtig ging Ernst mit der Änderung der Ceremonien vor nach dem in der oben erwähnten Anweisung bestimmt ausgesprochenen Grundsatze, daß erst das Evangelium gepredigt und die Herzen damit gewonnen werden, dann erst die äußeren Ordnungen geändert werden sollen. Auch sonst zeigt sich überall der konservative Charakter 45 des niedersächsischen Stammes.

Unermüdlich suchte Ernst auch das Evangelium in den Stiften und Klöstern zu fördern. Im Jahre 1529 visitierte er die Klöster persönlich. Dabei ging es nicht ohne Zwang ab. Ernst scheute sich nicht, die Nonnen zur Anhörung der evangelischen Predigt zu zwingen, wozu er sich nach seiner fürstlichen Stellung verpflichtet und darum auch be- 50 rechtigt glaubte. Aufgehoben wurden nur die Franziskanerklöster in Celle und Winsen. Die übrigen blieben bestehen und nahmen nach und nach, einige freilich erst nach Ernst Tode die Reformation an. Als Ernst nach Augsburg ging und dort das Bkenntnis mit unterschrieb, war Lüneburg, abgesehen von einigen Klöstern und der Stadt Lüneburg, bereits ein evangelisches Land. 55

Von Augsburg brachte Ernst den Urbanus Rhegius (vgl. den A.) mit, der dann zuerst ohne bestimmtes Amt später als Superintendent bis 1541 an dem weiteren Ausbau der lutherischen Kirche des Landes arbeitete. Ihm gelang es bei mehrmaligem Aufenthalt in Lüneburg auch in dieser einzigen größeren Stadt des Fürstentums die Reformation einzuführen, nicht ohne schwere Kämpfe. Auch das größte und reichste Kloster des Landes 60

St. Michaelis in Lüneburg nahm nach dem Tode des Abts Boldewin 1532 die Reformation an. Über die weitere kirchliche Organisation des Landes sind wir leider wenig unterrichtet. Das Regiment der Bischöfe von Verden, Minden und Hildesheim war schon vor 1530 beseitigt. Jetzt wurde das Land in Superintendenturen eingeteilt und mit der 5 Ordnung der Pfarreinkünfte der Anfang gemacht. Besondere Bemühung verwandte Rhegius auf die Bildung eines tüchtigen Predigerstandes, in diesem Stücke ganz mit Herzog Ernst einverstanden. Die Schrift, die er unter dem Titel Formulae caute loquendi herausgab und die halbsymbolisches Ansehn erhielt, ist eigentlich nur eine weitere Ausführung der von Ernst 1529 erlassenen Anweisung. Seinen Abschluß erhielt das Reformations- 10 werk erst nach dem Tode des Rhegius durch die im J. 1543 unter wesentlicher Mitwirkung seines Nachfolgers in der Landessuperintendentur Martin Ondermark gehaltenen Generalvisitation. Die Akten derselben (Kayser, Kirchenvisitationen S. 451) zeigen, daß es mit den Predigern im allgemeinen gut bestellt war, sie standen durchweg fest im lutherischen Bekenntnis, während das Volk noch vielfach am Alten hing und sich erst allmählich in die 15 neue Ordnung einlebte. Eine in demselben Jahre erlassene Kirchenordnung beseitigte noch einige Mißstände. Auch in den schweren Zeiten des Schmalkaldischen Krieges blieb das Land dem Evangelium treu; das Interim wurde mit Entschiedenheit abgewiesen, und Melanchthon konnte 1557 im Hinblick auf das Lüneburgische sagen: „Dort ist von Anfang der Kirchenverbesserung an bis auf diesen Tag in den Kirchen des ganzen Landes 20 dieselbe Predigt erschollen ohne allen Streit, und niemals hat es in Deutschland eine friedlichere Kirche gegeben".

Ernsts Einfluß erstreckte sich weit über die Grenzen seines eigenen Landes hinaus. Er ist in den Jahren nach 1530 der einflußreichste Fürst in Norddeutschland. Gerade diese Jahre waren hier äußerst bewegte. Die alte und die neue Kirche ringen mit einan- 25 der und in den Kampf mischen sich noch andere Elemente. Mit der Neuordnung des kirchlichen Lebens erstrebt man zugleich eine Neugestaltung des politischen. In den Städten handelt es sich zugleich um den Sieg der Zünfte über die Geschlechter. Dazu kam die steigende Flut der täuferischen Bewegung. Daß Norddeutschland damals für das Luthertum gewonnen beziehungsweise ihm erhalten und von dem Schicksal Münsters bewahrt 30 ist, dankt es wesentlich der Thätigkeit Ernsts, der vermittelnd und friedestiftend sich bemühte zu verhüten, daß das Evangelium in dieser Sturmzeit keinen Schaden litt. Als in Hannover die Zünfte den patrizischen Rat vertrieben, und im Widerspruch gegen Erich I. die Reformation eingeführt hatten, nicht ohne daß die Reformation zur Revolution wurde, und nun die Stadt der Anarchie zu verfallen drohte, sandte Ernst Rhegius hin, um die 35 kirchlichen Verhältnisse zu ordnen und vermittelte den Frieden mit Erich und den Eintritt der Stadt in den Schmalkaldischen Bund. Ebenso ist er mit Erfolg bemüht, in den gewaltig aufgeregten westfälischen Städten Soest, Herford, Minden die evangelische Partei gegen die Vertreter der alten Kirche einerseits und andererseits gegen die Schwarmgeister zu unterstützen. Vergeblich war seine dahin gerichtete Fürsorge für Münster. In Pommern 40 und Mecklenburg, wo ihn verwandtschaftliche Bande mit den dortigen Fürstenhäusern verbanden, in Hoya, wohin er Jobst Kramm, in Ostfriesland, wohin er Ondermark sandte, hat er beim Aufbau der lutherischen Kirche mitgewirkt. Noch bedeutsamer war seine rastlose Thätigkeit für den Schmalkaldischen Bund. Er führte dem Bunde die norddeutschen Städte, Bremen, Braunschweig, Göttingen u. s. w. zu und suchte mit Bucer eine Einigung 45 in der Abendmahlsfrage zu schaffen. Zwar war er mit Luther der Meinung, daß ein Bündnis zur Verteidigung des Glaubens vor allem Einheit im Glauben voraussetzt, aber er hegte auch das Zutrauen, „daß beide Teile die Ehre Christi mit christlichem Eifer suchen", und hielt die Hoffnung fest, „die Sache werde sich ohne langen Verzug zu einer beständigen grundguten Concordia schicken" (vgl. den Brief an die Straßburger bei Guden). 50 Daß die Konkordia 1537 wirklich zu stande kam, war ihm eine große Freude. Oft ist er auch mit seiner ruhigen Besonnenheit vermittelnd eingetreten, wenn ein Zwiespalt zwischen dem übervorsichtigen Kurfürsten von Sachsen und dem stürmischen Philipp von Hessen den Bund zu gefährden drohte.

Aufrichtige Friedensliebe, die aber nie in Schwäche ausartet, ein Streben Gegensätze 55 zu vermitteln, ohne sie zu vertuschen, ein maßvolles Wesen, das im tiefsten Grunde darin wurzelte, daß er seines Glaubens gewiß war, ein starkes Gottvertrauen, das ihm die freudige Hoffnung gab, „Gott werde alles zu der Kirchen Fried, Frucht und Gedeihen lenken", das sind die Charakterzüge, die sein Handeln bestimmten. Seine Gegner werfen ihm Härte vor, und man wird zugestehen müssen, daß er seinen Willen oft nicht ohne Härte 60 durchgesetzt hat, ebensowenig kann man leugnen, daß neben den religiösen Impulsen auch

das Streben, seine fürstliche Macht zu mehren auf seine Haltung eingewirkt hat, aber nie hat er etwas anderes gewollt als das Beste seines Landes und die Förderung des Evangeliums, das ihm selbst zum höchsten Schatz geworden war. Sein Wahlspruch lautete „Aliis inserviendo consumor“, und diesem Wahlspruch entsprechend hat er gehandelt. Ernst starb wenige Wochen vor Luther am 11. Januar 1546. Seine vier Söhne waren 5 noch unmündig, aber die evangelische Kirche war im Lüneburger Lande bereits so fest begründet, daß sie auch eine vormundschaftliche Regierung und die unglückliche Zeit des Schmalkaldischen Krieges überdauern konnte. Bis auf diesen Tag trägt das kirchliche Leben im Lüneburger Lande noch denselben Charakter, den ihm Ernst aufgeprägt hat.

G. Uhlhorn D. 10

Ernst I., der Fromme, Herzog von Sachsen-Gotha und Altenburg, gestorben 1675. — Gelbke, Historisch-aktenmäßige Darstellung des Lebens Ernst d. Frommen, Gotha 1810, 3 Bde; A. Beck, Ernst der Fromme, Weimar 1865, 2 Bde; derselbe AdB 6 (1877), S. 302—308; (W. Böhne, Das Informationswerk Ernst des Frommen von Gotha, Leipzig 1885; derselbe, Die Erziehung der Kinder Ernst des Frommen von Gotha, Chemnitz 15 1887); W. Böhne, Die pädagogischen Bestrebungen Ernst des Frommen von Gotha, nach den archivalischen Quellen dargestellt, Gotha 1888; G. Kreyenberg, Ernst der Fromme. Ein Lebens- und Kulturbild aus dem 17. Jahrhundert, Frankfurt a/M. 1890; R. Pahner, Der Versuch des Herzogs Ernst des Frommen von Gotha zur Gründung eines adeligen Fräuleinstiftes um 1670: Mitteilungen der Gesellschaft für deutsche Erziehungs- und Schulgeschichte 20 3 (1893), S. 176—193; A. Braem, Der gothaische Schulmethodus. Eine kritische Untersuchung über die ersten Spuren des Pietismus in der Pädagogik des siebzehnten Jahrhunderts, Diss. Erlangen, Berlin 1897; E. Devrient, Die älteren Ernestiner. Eine genealogische Charakteristik: Vierteljahrsschrift für Wappen-, Siegel- u. Familienkunde 25. J., Berlin, C. Heymann, 1897, S. 84—90; J. Kuntz, Herzog Ernst des Fr. Verdienste um die evang. Gesamtkirche 25 NkZ 9. J. (1898), S. 156—210; Porträts, Verzeichnis bei Devrient, a. a. O. S. 120.

Ernst war der neunte Sohn des frommen Herzogs Johann (gest. 1605) und der edlen, als echte Askanierin kinderreichen, Dorothea Maria von Anhalt-Cöthen (gest. 1617); geboren am 25. Dezember 1601 auf dem Schlosse zu Altenburg. Begabt, doch nicht sehr kräftig, wurde er streng erzogen; unter seinen Lehrern der Historiker des schmalkaldischen 30 Krieges, Friedr. Hortleder (AdB 13 [1881], S. 165—169), Hofprediger Joh. Kromayr, der durch seltsames und barsches Wesen ihn nicht anmutende Ratichius (AdB 27 [1888], S. 358—364); die mathematischen seine Lieblingsstudien. Der Grundzug des jung Verwaisten, auch durch anderes, eigenes wie allgemeines Mißgeschick Frühreifen war Frömmigkeit damaligen Gepräges; vierjährig erbat er als Weihnachtsgeschenk eine Bibel, elfjährig 35 empfing er das Abendmahl. Mit achtzehn Jahren wurde er in den Palmenorden aufgenommen als der „bittersüße“, sein Sinnspruch: Das Kreuz zwar bitter ist, doch endlich süße wird, wann uns daraus erlöst Christ, der getreue Hirt.

Während der älteste Bruder Joh. Ernst (gest. 1626) als Oberst zum Winterkönig nach Böhmen zog, führte E. vorübergehend die Landes-Regierung. Von Gustaf Adolf 40 zum Reiter-Oberst ernannt begleitete er diesen durch ganz Bayern. Eine Furt suchend durchschwamm er den Lech, bahnte damit zwar den schwedischen Truppen den Weg zum Siege über Tilly, geriet aber selbst an den Rand des Grabes; in der Schlacht bei Lützen hielt er Pappenheim auf; zu Ehren des gefallenen Löwen aus Mitternacht ließ er in Weimar einen Trauergottesdienst abhalten. Am 21. Juli 1633 wurde er von seinem 45 Bruder, Herzog Bernhard von Weimar, mit der Verwaltung des Herzogtums Franken betraut (G. Droysen, Bernhard von Weimar. Leipzig 1885. 1, S. 190 ff.), das freilich bereits im nächsten Jahre durch die Niederlage der Schweden bei Nördlingen wieder verloren ging. Schon hier entfaltete E. eine ausgezeichnete und vielseitige Thätigkeit. Er verbesserte die Weinkultur, half der Landwirtschaft auf, förderte Handel und Verkehr. Für 50 die Neugestaltung des Kirchen- und Schulwesens gewann er Georg Calixt (s. d. A. Bd III, 642); von diesem, der theologischen Fakultät zu Jena, Theologen und Schulmännern in Weimar wurden gründliche und ziemlich übereinstimmende Gutachten erstattet; man faßte den Plan, die ersten Simultanschulen einzurichten. Sogar Fürstbischof Franz von Hatzfeld anerkannte nach seiner Rückkehr nach Würzburg, daß durch E.s ungemeine Sorgfalt und weise Spar- 55 samkeit das Land in einen besseren Zustande gebracht wäre als unter seiner eigenen Verwaltung. Nach der Nördlinger Schlacht begab sich E., der anders wie Bernhard dem Prager Frieden beigetreten war, in sein Land, das nun der Tummelplatz für Kaiserliche und Schweden wurde.

Als regierender Fürst (seit 1640) — er herrschte am Ende seines Lebens über Sachsen-Coburg-Gotha, Sachsen-Altenburg, Sachsen-Meiningen-Hildburghausen — führte er, dank seinem Charakter und Verwaltungsgenie, eine goldene Zeit herauf nach der grauenvollen des Krieges der Schrecken, der erste Diener und die Seele seines Staates. Trotz der fünf hohen Kollegien, der Zuziehung der Landstände, der vielen tüchtigen Beamten, für deren Auswahl nie Geburt oder Gönnerschaft, sondern Tüchtigkeit entschied, unter denen die beiden Kanzler Geo. Frantzke (gest. 1659; AdB 7 [1878], S. 274—276) und Veit Ludwig von Seckendorf (gest. 1692; s. d. A.), sowie Konsistorial-Präsident Jak. Heinrich Heydenreich (gest. 1674) und General-Superintendent Salomon Glaß (gest. 1656; s. d. A.) hervorzuheben sind, behielt er sich, in unermüdlicher Arbeitslust, die Warnung beherzigend: „Princeps otiosus Deo exosus", allenthalben sorgfältigste Prüfung selbst vor. Durch seine am eigenen Leibe und Hause anfangende Sparsamkeit, die großartige Freigebigkeit ermöglichte und zuweilen standesgemäßen Prunk nicht ausschloß, befreite er das Land von seiner Schuldenlast, ja hinterließ einen beträchtlichen Schatz und hat doch Abgaben erlassen, geschweige daß er keine neuen Steuern auflegte. In seiner Wahrheitsliebe und Leutseligkeit ging er, ein Thüringischer Harun al Raschid, wohl verkleidet einher, um aus dem Munde des Volkes seine Klagen und Wünsche zu vernehmen, obschon jeder Unterthan freien Zutritt hatte.

Neben die Sorge für die durch Kriegsnachzügler, Landstreicher und Zigeuner gefährdete öffentliche Sicherheit trat die Besserung des Gerichtswesens; die erneuerte Landesordnung (1653) diente sogar anderen Staaten zum Muster. Bestechlichkeit und Kniffe der Richter wurden unerbittlich geahndet; solchen schickte E. den 101. Psalm und entließ sie; daher das Sprichwort: der Herzogspsalm wird dir vorgelesen werden. Trotzdem E. gern Strenge mit Milde paarte, stand er nicht so hoch über seinem Geschlecht, um die Folter abzuschaffen, obgleich er sie beschränkte; vollends raubt ihm der Makel viel von seinem Ruhmesglanz, daß er, allerdings im Jahrhundert des Teufels und der Hexen, sich dem Wahnsinn der Hexenprozesse nicht entwand, sonst dem Aberglauben abhold, ein Feind der Alchimisterei. Unserer Entwickelung voraus verbot er Duelle ganz; bei tötlichem Ausgange traf den Mörder Todesstrafe.

Nicht nur heimliche Verlöbnisse, Kleider-Aufwand, Voll-, Zu- und Gleich-Saufen wurde verpönt, die Verordnungen erstreckten sich bis auf Stall, Küche und Keller.

Für erste Hilfe in Ermangelung eines Arztes — Quacksalber sind widerraten — wurde ein Schriftchen ausgegeben, zur Erkennung von Krankheiten und Anwendung von Hausmitteln.

Ackerbau, Handel, Gewerbe, Wissenschaft und Kunst wurden gefördert durch geldlich unterstützte Urbarmachung, Ablösung der Frohndienste mittelst Erbzinses, Erlaubnis, schädigende Tiere zu pirschen; durch Regelung von Münze, Maß und Gewicht, der Löhnung von Dienstboten und Arbeitern. Es wurden Verhandlungen eingeleitet, Werra, Unstrut und Saale schiffbar zu machen.

An Stelle des Grimmenstein wurde das Residenzschloß Friedenstein in Gotha erbaut, dessen wissenschaftliche und Kunst-Sammlungen, Münzkabinett und Raritätenkammer dem Herzog ihr Entstehen danken; die Bibliothek wurde nach seinen Lebzeiten eine der größten Deutschlands. Eine Reihe von Kirchen erhob sich. Überhaupt waren E.s Einrichtungen und Bestrebungen in Kirchen- und Schul-Sachen am merkwürdigsten. Um über diese seine Ansichten zu klären, ließ er sich viele, oft sehr ausführliche Gutachten ausarbeiten.

Er berief den Ratichianer Sigismund Evenius (P. Stötzner, S. Ev. Eine Beitrag zur Geschichte des Ratichianismus. Beilage zum Jahresbericht des Gymnasiums zu Zwickau. Ostern 1895; G. Schmid, S. Ev. In: Monatshefte der Comenius-Gesellschaft 4 [1895], S. 306—313) nach Weimar, der der geistige Urheber aller seiner Umbildungspläne wurde. Die Lehrgegenstände sollten nach der Anweisung von Ratke und Comenius (s. den A. Bd IV S. 247) behandelt werden. Ernst ist der Vater der heutigen Volksschule durch den von Andr. Reyher in die letzte Form gebrachten „Schulmethodus" (1642, 1883), diese bedeutendste Schulordnung des Jahrhunderts, die in der Erziehungsgeschichte einen Einschnitt macht und für viele deutsche Länder zum Vorbild wurde. Sie führte zum erstenmale die Sachkenntnisse in die (dreiklassige) Volksschule ein (Schulzwang vom 5. bis 12. Jahre); die Lehrbücher waren ebenso trefflich als billig. Die Lehrer erklommen eine höhere Stufe durch Steigerung ihres Ansehens und Gehaltes. Es ging die Rede, E.s Bauern wären gelehrter als irgendwo anders die Städter und Edelleute; als er starb, soll niemand in seinem Lande des Lesens und notdürftigen Schreibens unkundig gewesen sein. Auch das von Myconius (s. d. A.) gestiftete Gymnasium in Gotha wurde um-

geformt, in eine Gymnasial- und Real-Anstalt gegabelt (L. Weniger, Ratichius, Kromayer und der Neue Methodus an der Schule zu Weimar in: Zeitschrift für Thüringische Geschichte und Altertumskunde. NF 10. Bd [1896], S. 245—283). Nicht nur aus allen deutschen Landen, auch aus Schweden, Rußland, Polen und Ungarn lockte die Musterschule im evangelischen Zion Zöglinge herbei; A. H. Francke (s. d. A.) empfing hier Anregung zu seinem Lebenswerk. Nicht minder widmete sich E. der Universität Jena, obwohl er die längste Zeit seiner Regierung nur ein Viertel derselben innehatte, durch Aufbesserung der Professoren-Gehalte und eine Instruktion für die Studien seiner Landeskinder, bei der das Übermaß der religiösen Vorschriften auffällt. Dieses kennzeichnet überhaupt seine Bemühungen im Kirchenwesen, ein Tadel, der in den Beinamen Bet-Fürst, Bet-Ernst sich ausspricht, der aber in der furchtbaren Verwahrlosung durch den Krieg Erklärung und Entschuldigung findet. Wie die Bibel sein tägliches Hand- und Reise-Buch war, wie er zur Todesmahnung Menschen- und Tier-Skelette in seinem Gemach aufgestellt hatte, ließ er es unablässig sich angelegen sein, Familie und Volk mit Religiosität streng lutherischen Gepräges zu durchtränken. Er bestellte die Kirchenämter mit tüchtigen Pfarrern und sorgte für ihr festes Einkommen, auch für einen Witwenfiskus der Geistlichen und Lehrer. Oft wohnte er dem Examen der Kandidaten persönlich bei. Die Pfarrer hatten nach den drei Hauptsymbolen, der invariata, Apologie, den schmalkaldischen Artikeln, Luthers beiden Katechismen nebst der Konkordienformel zu predigen, lateinischer und fremdartiger Worte, gelehrter weltlicher Anführungen und aller Streitfragen sich zu enthalten. Zu ihrer Überwachung dienten Kirchen-Inspektoren. E. selbst führte in der Regel ein Verzeichnis sämtlicher Pfarrer und Lehrer bei sich und suchte sie auf Reisen nicht selten auf. Das gesamte Kirchen- und Schulwesen unterstand dem Konsistorium in Gotha, dem E. vorzusitzen pflegte, zu dessen Erleichterung Unter-Konsistorien und geistliche Untergerichte in den Ämtern, Städten und adligen Gerichten eingesetzt wurden. Es ergingen Bestimmungen über zweckmäßige Verteilung der Predigten auf die Sonn- und Festtage. An allen diesen sollten von den Geistlichen zwei Kapitel aus der Bibel vor dem Altar verlesen werden, mit Benutzung der Summarien aus Glaß' biblischem Handbüchlein; in zwei Jahren kam man mit der ganzen Bibel durch. Dagegen wurde das allzu lange Singen nebst den Vorspielen beschränkt, die lateinischen Gesänge in der Kirche abgeschafft, sonst die Kirchenmusik gepflegt. Am tiefsten griff das Informationswerk, ein bis ins Alter ausgedehnter religiöser Fortbildungs-Unterricht, in Katechismus-Übungen, ohne biblische Geschichte. Man that darin freilich des Guten zu viel. Nicht genug mit Katechismus-Predigten, Visitations-, Beicht-, Gevatter-, Braut-Examina, mit dem Vorlesen je eines ganzen Hauptstückes allsonntäglich und an jedem der beiden wöchentlichen Bettage, mit häuslichen Katechismus-Repetitionen, war bei jeder Morgen-, Mittag- und Abend-Andacht außer dem Glauben und Vaterunser ein Stück aus dem Katechismus zu sprechen, ja bei den gewöhnlichen Erholungs-Zusammenkünften sollten die Leute sich über den Katechismus unterhalten, aus ihm ihre Tischgespräche entnehmen.

Der starre Zwang machte vollends die religiöse Überbürdung manchem verhaßt, die anderen nicht empfindlich, vielen ein Segen war. Mehrere Fürsten wurden für das Informationswerk gewonnen; auch E.s Sohn, Friedrich I., zeigte rührigen Eifer dafür, sogar dessen Nachfolger, der prunkliebende Friedrich II. Es hat sich wider Erwarten behauptet; wenn auch verschiedentlich eingegangen oder ermäßigt, besteht es gesetzlich noch immer.

Zur Pflege der Sonntagsheiligung erging das Verbot zu tanzen, Kegel-, Karten-, oder anderes Spiel zu treiben. Sittenmeister sahen in Städten und Dörfern zum Rechten. So fanden die Unterthanen auf jeder Lebensstufe von der Geburt bis zum Grabe die eingehendsten, oft peinlichen und kleinlichen Vorschriften für ihr religiöses und sittliches Wohlverhalten. Weil von vielen die sieben letzten Artikel der Augustana bei der jährlichen kirchlichen Vorlesung nicht recht verstanden wurden, sind sie im Sonderdruck verbreitet worden. Als aeternum sacrosanctae veritatis monumentum wurde, trotz Anfeindungen von rechts und links, die vom Herzog veranlaßte Bibel-Erklärung gefeiert und oft Ausschlag gebend aufgeführt, die alle damalige Weltkunde um die h. Schrift versammelte und durch sie beherrschte, diese ernestinische, weimarische oder gothaische, nürnberger (nach dem Druckort), jenaische (nach den Haupt-Erklärern), auch Kurfürsten-Bibel (unter den Kupferstichen befanden sich Bildnisse von elf sächsischen Kurfürsten). Die Überprüfer waren Joh. Major, Joh. Gerhard, Joh. Himmel (triga theologorum johannitica), zu denen bald Joh. Mich. Dilherr und statt Gerhard Glassius trat (O quadrigam ad res tantas aptissimam, quam non Minerva sed Deus ipse invenit!) (Frank, Die jenaische Theologie in ihrer geschichtlichen Entwickelung, Leipzig 1858 S. 38).

Luthers Übersetzung wurde von einer „nur auf das Richtige, allgemein Faßliche bedachten, alle Streitpunkte ausscheidenden, möglichst kurzen" — in Wahrheit etwas breiten — „Erklärung" nach dem Grundtexte begleitet; die besten Ausgaben 1641, 1643/44, die zwölfte bereits 1720, die letzte in St. Louis 1880 f. (s. d. A. Bibelwerke Bd III S. 180,50—181,25).
5 Das erste gothaische Gesangbuch folgte 1666; mehrere Andachtsbücher wurden von E. zu hunderten verschenkt. Dank seiner Vorliebe für kirchengeschichtliche Studien wurde Chyträus' (s. d. A. Bd IV S. 112) Historia Augustan. Confession. neu aufgelegt und den Kirchen des Landes gewidmet; auch von Seckendorffs commentarius de Lutheranismo und Hortleders Urkundenbuch verdanken ihm ihr Entstehen.

10 Mannigfach waren E.s Bemühungen für die allgemeinen Angelegenheiten des Protestantismus, über den Rahmen seiner Landeskirche hinaus. Zunächst der Plan des collegium Hunnianum. Bereits i. J. 1632 hatte Superintendent Nik. Hunnius (s. d. A.) zu Lübeck vorgeschlagen, ein ständiges collegium von gelehrten Männern, namentlich Theologen einzurichten, um erbauliche und andere nützliche Schriften abzufassen, die inner-
15 protestantischen Fehden beständig zu untersuchen und bis zur Widerspruchslosigkeit zu erörtern, über alle Kirchen, niedere und hohe Schulen, sowie theologische Schriften Aufsicht zu führen, gegen alle Feinde der Evangelischen zu kämpfen nnd die Beilegung aller Religionsstreitigkeiten anzubahnen. Trotz vieler Versuche an protestantischen Höfen sah E. diesen phantastischen Plan scheitern.

20 Die synkretistischen Streitigkeiten (s. d. A.), die er für unnötiges Gezänk hielt, versuchte er durch Konvente und Gutachten — unter denen auch eines von Spener (s. d. A.) — beizuzulegen, auf der Seite von Joh. Musäus (s. d. A.) stehend, so daß er als calvinisch verdächtigt wurde.

Er verwendete sich für seine österreichischen Glaubensgenossen beim Kaiser und
25 wollte sie in Gotha ansiedeln, obwohl oder weil er ein treuer Anhänger desselben war, von diesem hochgehalten wurde und Beweise seines Wohlwollens erhielt. Er bemühte sich, die einzelnen Reichsstände in gutem Einvernehmen mit dem Reichsoberhaupt zu erhalten und wurde von ihm mit vielen Reichs-Kommissionen betraut. Sein erprobter Rat wurde überhaupt gern von anderen Fürsten eingeholt.

30 Sogar der evangelisch-lutherischen Kirche in der deutschen Sloboda (Vorstadt) Moskaus wurde er ein Wohlthäter und trat in ein Freundschaftsverhältnis mit dem Czaren, der Gesandte an die europäischen Höfe schickte, um sie zum Kampf gegen den Halbmond aufzurufen. Um dem Luthertum in Abessinien eine Stätte zu bereiten, wofür ein Zufall Anknüpfung geboten hatte, wurde dorthin eine Gesandtschaft abgeordnet, die ihr Ziel nicht
35 erreichte und durch Wanslebens (AdB 41 [1896], S. 159—162) Betrug befleckt ist; unter die Missionsversuche kann sie kaum gerechnet werden (RE X² [1882], S. 42).

Ein getreues Spiegelbild des Landesvaters giebt der Familienvater. Am Hofe herrschte strenge Zucht; das schlichte, arbeitsame Leben war mit religiösen Übungen stark durchsetzt. Auch hier Verordnungen über Verordnungen! Selbst für seine Gattin, Elisa-
40 beth Sophia zu Sachsen-Altenburg (geb. 10. Oktober 1619), die er in prunkvoller Hochzeit am 24. Oktober 1636 geehlicht (gest. 20. Dezember 1680), deren Sanftmut und Frömmigkeit gerühmt wird, hatte er eine Instruktion aufgesetzt. Sie schenkte ihm achtzehn Kinder (zwölf Knaben), von denen beim Tode des Vaters noch sieben Söhne und zwei Töchter lebten. Für die geistig und körperlich musterhafte Erziehung wurde nichts versäumt bis
45 in die kleinste Äußerlichkeit. Bei den älteren Prinzen war Latein die Unterrichtssprache in den meisten Fächern, nur allmählich vom Französischen abgelöst; an den lateinischen Übungen nahmen auch die Prinzessinnen teil, Griechisch fehlte. Geschichte galt als besonders wichtig, ferner Philosophie, Logik, Recht, am wenigsten die durch die letzte Vergangenheit verhaßte Kriegskunst. Der häusliche Unterricht wurde durch Reisen und Besuch von
50 Hochschulen beendet; darauf folgte der Staatsdienst. Die religiöse Pflege wurde wieder übertrieben, indem die Kinder bereits vom vierten Jahre an dem Gottesdienst anwohnen mußten. Die Selbstzucht und Durchbildung des Charakters unterstützten peinlich geführte Tagebücher. Nicht ein Kind ist mißraten; das siebente war der Thronfolger, das zehnte, Heinrich, der schwarze Prinz, Soldat und Erbauungsschriftsteller.

55 „In silentio et spe" erwartete E., seines Lebens würdig, den Tod, den der Schlag herbeiführte (26. März 1675); „es war der erste Schmerz, den er seinen Unterthanen bereitete". Der Ruf dieses Retters und Erziehers seines Volkes war über Deutschland hinaus gedrungen, Cromwell rechnete ihn zu den einsichtsvollsten Fürsten; in ihm verleiblichte sich „der Gedanke des protestantisch-patriarchalischen Fürstentums, einer christlichen

Regierung von Staat und Kirche in treuer Sorge für beide". Der Enkel, Herzog Friedrich II., ließ ihm 1728 ein prächtiges Denkmal in der Margaretenkirche zu Gotha errichten. **Georg Loesche.**

Ernte bei den Hebräern s. Bd. I S. 137,1—138,18.

Erntefest s. Feste, kirchliche. 5

Erpenius, Thomas, gest. 1624. — P. Scriverius „Manes Erpeniani", Leiden 1625, 4°, und Rödiger in Ersch und Gruber, Allgem. Encykl., Sekt. I, Teil 37, S. 359 f.

Th. Erpenius, eigentlich van Erpe, ausgezeichneter holländischer Orientalist, hochverdient um die arabische Grammatik und die biblische Übersetzungslitteratur Vorderasiens, ward am 7. September 1584 zu Gorkum in Südholland geboren und erhielt seine 10 Bildung in Middelburg, besonders aber in Leiden, wo während seiner Universitätsstudien der treffliche Josef Scaliger einen tiefen Einfluß auf ihn übte und ihn besonders veranlaßte, mit der Theologie ein gründliches Studium der orientalischen Sprachen zu verbinden. Seine hervorragende Begabung ließ ihn seinen akademischen Kursus früh abschließen, und er suchte bald auf ausgedehnten Reisen in Frankreich, Deutschland, Italien 15 und England, teils durch den Unterricht des Abu-dakn (Josephus Barbatus) in Paris, wo er auch mit Js. Casaubonus ein in dem gedruckten Briefwechsel bezeugtes Freundschaftsverhältnis einging, teils durch unmittelbaren Verkehr mit geborenen Orientalen, besonders in dem damals noch so belebten Venedig, sich auf ein wirkungsreiches Lehramt vorzubereiten. Fast unmittelbar nach seiner Rückkehr wurde er im Februar 1613 zum 20 Professor der orientalischen Sprachen in Leiden ernannt, bei welcher Gelegenheit er die in den „Orationes tres" (Leiden 1621) gedruckte Rede „De lingua arabica" hielt. Seine Thätigkeit war eine glänzende; das nachher ihm verliehene Amt eines Regierungsdolmetschers hielt ihn im lebendigen Zusammenhange mit dem Orient selbst; seine Vortragsweise wird als frisch und höchst anregend gerühmt; eine von ihm selbst angelegte Druckerei war be- 25 stimmt, die nötigen litterarischen Hilfsmittel zu beschaffen. Der Antritt seiner Professur ist durch die Veröffentlichung der „Grammatica arabica" (Leiden 1613, 4°) bezeichnet, welche, wie die aus ihr gekürzten „Rudimenta linguae arabicae" (1620, 8°) sehr häufig aufgelegt und überarbeitet und eigentlich erst nach zwei Jahrhunderten durch de Sacys große Arbeiten antiquiert wurden. Der Tod seines Gönners Joh. Scaliger (1609) gab 30 ihm Veranlassung, dessen Ausgabe der Proverbiorum arabicorum centuriae duae (1614, 4°, wiederholt 1623, 8°, und einzelne Teile davon öfter) abzuschließen. Aus dem Unterrichtsbedürfnis ging im folgenden Jahre die erste Ausgabe der Lokman-Fabeln hervor: „Locmani sapientis fabulae" (1615, 7°), welche an Inhalt unbedeutenden, im Stil nachlässigen Textstücke von da ab höchst sonderbarerweise die Arabisten fast ununter- 35 brochen beschäftigt haben. Um dieselbe Zeit beginnt Erpenius für die arabischen Übersetzungen der heiligen Schrift thätig zu werden. In demselben Jahre mit Lokmans Fabeln veröffentlicht er „Pauli Apostoli ad Romanos epistola. Arabice" (1615, 4°), dem jedoch auch der Galaterbrief beigegeben war, und im folgenden das „Novum D. N. Jesu Christi Testamentum. Arabice" (1616, 4°). Obgleich dieser letzteren Ausgabe eine 40 Scaligersche Handschrift in Leiden, welche dem späteren Mittelalter angehören muß, zu Grunde gelegt ist, so hat doch Erpenius noch andere, jetzt wahrscheinlich in Cambridge befindliche Texte herbeigezogen, und die Übersetzung erscheint als eine durchaus ungleichmäßige, ohne kritische Einheit. Im allgemeinen gehen die Evangelien auf den griechischen Text, Apostelgeschichte und Briefe auf die Peschitta, die Offenbarung auf eine koptische 45 Quelle zurück; zu den Evangelien kann man jetzt mit Nutzen vergleichen: Die vier Evangelien, arabisch aus der Wiener Handschrift herausgegeben von P. de Lagarde" (Leipzig 1864, 8°), wo die Abweichungen des Textes des Erpenius genau angegeben sind. Hiermit war Erpenius unmittelbar in die biblische Wissenschaft und in die Theologie überhaupt eingetreten, für die er auch durch seine glücklichen Unterhandlungen mit dem reformierten 50 Theologen Andreas Rivet, welchen er endlich für Holland gewinnt, bedeutend wird. Um ihm nach dieser Seite einen größeren Wirkungskreis zu eröffnen, wurde ihm 1619 eine besondere Professur des Hebräischen (für welches die Universität bereits ein Ordinariat besaß) verliehen; die Antrittsrede findet sich in den bereits erwähnten „Orationes tres" vom Jahre 1621. Er beabsichtigte nun, die arabische Übersetzung des „Saadia" heraus- 55 zugeben, wenn er sie vollständig fände; einstweilen gab er den „Pentateuchus Mosis. Arabice" (1622, 4°) heraus, in dessen Wertschätzung er sich durch die genaue Überein-

stimmung der Übersetzung mit dem masoretischen Texte bestechen ließ, während diese Arbeit eines afrikanischen Juden kaum des 13., eher des 14. Jahrhunderts höchstens einige Bedeutung für die Geschichte des Vulgär-Arabischen hat. Die Ausgabe ist in dieser Hinsicht unter dem Namen Arabs Erpenii bekannt. Ziemlich vergessen ist seine „Grammatica ebraea generalis" (1621, 8°, nach seinem Tode noch zweimal gedruckt). Großen Arbeiten und Entwürfen wurde er, der eben Vierzigjährige, durch seinen bei einer allgemeinen Seuche am 13. November 1624 erfolgten Tod entrissen. Die Ausgabe des beachtenswerten christlich-arabischen Historikers Ibn al-ʿAmîd al-Makîn beendete sein großer Nachfolger Golius („Historia saracenica auctore Georgio Elmacino", Leiden 1625 fol.); desgleichen erschienen noch „Psalmi Davidis, Syriace" (1625, 4°), an deren Erläuterung er durch den Tod verhindert wurde, und welche Dathe in seiner neuen Hallischen Ausgabe 1768 zwar vokalisierte, aber sonst nicht verbesserte, und durch die Fürsorge C. l'Empereurs eine „Grammatica syrica et chaldaea" (Amsterdam 1628, 12°). Es ist hier nicht näher anzuführen, daß er außer verschiedenen kleineren Abhandlungen auch einiges von arabischen Nationalgrammatikern veröffentlicht hat („Grammatica dicta Giaramia et Libellus centum regentium", 1617, 4°); doch diente die nicht allein für ihre Zeit achtungswerte Verbindung biblischer Wissenschaft und arabischer Philologie in Erpenius sehr wesentlich dazu, den Höhepunkt dieser ganzen Richtung in Alb. Schultens herbeizuführen. **R. Gosche † (Socin).**

Erscheinungen Gottes s. Theophanie.

Erstgeburt s. Familie und Ehe bei den Hebräern.

Ersticktes s. Speisegesetze.

Erstlinge und Erstlingsopfer. — J. R. Gruner, De primitiarum oblatione et consecratione, Lugd. Batav. 1739 (auch in Ugolini Thesaurus antiquitatum sacrarum, tom. XVII). Vgl. die biblischen Realwörterbücher und Archäologien, sowie die Kommentare, insbesondere Dillmanns Komm. zu Ex-Lev und Nu-Dt-Jos.

Es war im Altertum wie bei vielen Völkern so auch bei den Hebräern Sitte, die Erstlinge (*ἀπαρχαί*, primitiae) d. i. den ersten Ertrag der Landesfrüchte und der Tiere der Gottheit zu weihen und darzubringen, was einen wesentlichen Teil des Opferkultus bildete (vgl. Dillmann zu Le 23, 14 und betreffs der semitischen Völker Rob. Smith, Lectures on the religion of the Semites I,[2] pp. 443 sq. 104. 210. 220 sq.). Zur Bezeichnung des allgemeinen Begriffes „Erstling" dient im Hebräischen רֵאשִׁית (eig. das Erste wovon, z. B. Pr 8, 22; daher Dt 33, 21, wo aus dem Zusammenhange der Genetiv „Land" zu ergänzen ist, auch s. v. a. Erstlingsgebiet), besonders mit den Genetiven „der Ernte" (Le 23, 10), der Früchte des Landes (Dt 26, 2. 10; Ez 44, 30, vgl. Dt 18, 4; Neh 10, 38, wo die Produkte einzeln aufgezählt sind). Dagegen ist בִּכּוּרִים spezielle Bezeichnung für die Erstlingsfrüchte (Le 23, 20; Ex 23, 16; 34, 22; Nu 18, 13; Neh 10, 36; 13, 31 von neuem Getreide und von neuen Baumfrüchten, wie Nah 3, 12 von Feigen und Nu 13, 20 von Weintrauben), auch in der Verbindung מִנְחַת בִּכּוּרִים „Speisopfer von [als Erstlingsgabe dargebrachter] neuer Frucht" Le 2, 14 und לֶחֶם הַבִּכּוּרִים „das aus solchem frischen Getreide bereitete Brot" Le 23, 20 vgl. V. 17; 2 Kg 4, 42. Einigemale (Ex 23, 19; 34, 26; Ez. 44, 30) sind auch beide Ausdrücke miteinander in der Weise verbunden, daß רֵאשִׁית als der allgemeine durch ein als Epexegese beigefügtes בִּכּוּרִית näher bestimmt wird, wo also durch das רֵאשִׁית nicht etwa nur ein Teil, und zwar weder der frühest gereifte, noch auch der vorzüglichste Teil der Erstlinge bezeichnet wird. Auch wird רֵאשִׁית allein zur Bezeichnung der vegetabilischen Erstlingsgaben verwendet (Le 2, 12), was umsoweniger mißverständlich war, da für die Erstlinge von Menschen und Tieren, also die Erstgeburten, nie רֵאשִׁית, sondern immer nur פֶּטֶר רֶחֶם (Ex 13, 2. 15; 34, 19; Nu 3, 12; 18, 15; Ez 20, 26) oder durch bloßes פֶּטֶר (Ex 13, 12 f. 34, 20) gesagt wird, außer in der poetischen Redeweise „Erstling der Kraft jemandes" zur Bezeichnung des Erstgeborenen (Gen 49, 3; Dt 21, 17; Ps 78, 51). Da die Erstlinge mit zu den heiligen Abgaben (s. d. A. Abgaben bei den Hebräern Bd I S. 89) gehören, so umfaßt der Ausdruck תְּרוּמָה (eig. Hebe d. i. Abhub), wenn er in seiner allgemeinsten Bedeutung zur Bezeichnung jedweder heiligen Gabe steht (wie Le 22, 12; Nu 5, 9), neben den Jahve zukommenden Erstgeburten, dem Zehnten, Gebannten und Beuteanteil auch die Erstlinge mit (Nu 15, 19 f.; 18, 11 ff.; 31, 41); und so kommt

es, daß Dt 12, 6. 11. 17 dieser allgemeine Ausdruck תְּרוּמָה gebraucht ist, wo dem Zusammenhange nach insbesondere, wenn auch nicht ausschließlich, die Erstlinge gemeint sind.

Die Pflicht, Jahve von den Erstlingen der Landesfrüchte darzubringen, resultiert aus der Erwägung, daß aller Ernte- und Herbstsegen ein Geschenk Jahves sei, der ja auch das Land, das diese Früchte hervorbringt, den Israeliten zum Eigentum gegeben habe (Le 26, 4 ff.; Dt 26, 3). Der Dankbarkeit hierfür Ausdruck zu geben, dienen insbesondere die zu den Erstlingen im weiteren Sinne gehörenden Erstlingsgaben, welche an den Festen im Namen des ganzen Volkes dargebracht wurden: 1. die Erstlingsgarbe, die zur feierlichen Eröffnung der Ernte (jedenfalls von den reifen Ähren der Gerste, mit der die Ernte begann) „am andern Tage nach dem Sabbath" (d. i. wohl: an dem Tage nach dem in die Mazzothwoche fallenden Wochensabbath; s. Dillmann zu Le 23, 11) zwar nicht geopfert, so doch „gewoben" wurde, während gleichzeitig ein Brandopfer, bestehend in einem jährigen Lamme samt Speis- und Trankopfer dargebracht wurde (Le 23, 10—14), und 2. die zwei aus gesäuertem Teige (von 2 Zehnteln [Epha] Feinmehl, was etwa noch einmal soviel wie die Erstlingsgarbe ausmacht) gebackenen Erstlingsbrote, die 7 Wochen später zusammen mit 2jährigen Lämmern als Heilsopfer „gewoben" wurden (Le 23, 15—21; die in V. 18 als Begleitopfer zu den Broten genannten Opfer sind als Glossierung aus Nu 28, 27 ff. in den Text gekommen, also zu streichen, s. Dillmann z. St.).

Von diesen Erstlingsgaben des Volkes sind zu unterscheiden die eigentlichen Erstlingsgaben, die jeder einzelne darzubringen hatte, wobei die Quantität, da sie im Gesetz nicht bestimmt ist, dem freien Willen der Darbringer überlassen war. Sie wurden teils im natürlichen Zustande abgeliefert, wie die Feld- und Baumfrüchte, der Honig und die Wolle; teils wurden sie schon verarbeitet dargebracht, wie die Erstlinge von Weinbergen und Olivenpflanzungen, die als Most und Öl abgeliefert wurden, und wie der Abhub vom Teig, der als Kuchen dargebracht wurde. Alle diese Erstlingsgaben an Jahve fielen den Priestern zu, die allein sie verzehren durften (außer in P: Nu 18, 11 ff., auch in D: Dt 18, 4, und Ez 44, 30); doch ersehen wir aus dem Dt (26, 1 ff.; vgl. 12, 6, s. o.), daß ein Teil davon (s. u.) auch zu Opfermahlzeiten verwendet wurde. Ebenso konnten auch von Erstlingsfrüchten, die an sich nicht auf den Altar kamen, wirkliche Opfer (freiwillig) dargebracht werden, die jedoch, da nur eine Askara verbrannt wurde, zum größten Teile auch den Priestern zufielen (Le 2, 14—16). Übrigens wurden die Erstlinge zu allen Zeiten viel regelmäßiger abgeliefert als die Erstgeburten und der Zehnten, wie aus Pr 3, 9 f; Mal 3, 8; Sir 35, 10; To 1, 6; 1 Mak 3, 49 hervorgeht, wo die Säumigen an die Erfüllung dieser religiösen Pflicht gemahnt werden. (Nach 2 Kg 4, 42 wurden auch dem Propheten Elisa von einem frommen Mann Erstlingsgaben dargebracht, was — zumal im Nordreiche, wo Propheten wie Elisa die Träger der reinen Jahvereligion waren — nicht besonders auffallen kann.) Wegen des heiligen Charakters der Erstlinge waren Mitglieder der Priesterfamilien, die etwa levitisch unrein waren, von dem Genusse ausgeschlossen (Nu 18, 11 ff.); auch durften sie nicht von Fremdlingen d. h. von Nichtangehörigen der Priesterfamilien gegessen werden (Le 22, 10. 13), worauf das Bild von Israel als Jahves Erstlingsertrag Jer 2, 3 zurückgeht.

Eine besondere, etwa der der Erstgeburten vom Vieh entsprechende Stellung nimmt unter den Erstlingen der Jahve darzubringende erste Ertrag junger Fruchtbäume (Le 19, 23—25) ein; hierzu wurden nicht die ersten Früchte überhaupt verwendet, sondern erst die Früchte des 4. Jahres, die in der Regel bereits ausreichend gut waren, wogegen man die in den ersten drei Jahren gewachsenen meist geringwertigen und wohl auch spärlichen Früchte weder sammeln noch essen durfte, sondern als eine vor der Heiligung des Fruchtertrags abzuthuende „Vorhaut" ansehen sollte. Die gewöhnlichen Erstlingsgaben, wie die Erstlinge der Feld- und Baumfrüchte, die in natürlichem Zustande dargebracht wurden, und die Erstlinge der Weinberge und Olivenpflanzungen, die als Most und Öl abgeliefert wurden, waren jährlich darzubringen. Betreffs der Erstlinge der Feld- und Baumfrüchte wird dabei näher angeordnet, daß sie ein jeder ungesäumt, d. h. zeitig und willig, zum Heiligtum bringen solle (Ex 22, 28, w. s., und 23, 19 im Bundesbuche, und 34, 26 bei J), und zwar (nach D) in einem Korbe, den der Priester vor dem Altar niedersetzte, während der Darbringer vor Jahve seine Gefühle in einem Dankgebet aussprechen sollte (Dt 26, 1 ff.); der Rest der Erstlinge (nicht ein Teil des Inhalts des Korbes nach geschehener Weihe) wurde zur Mahlzeit verwendet (s. Dillmann zu Dt 26, 11; vgl. hierzu auch Nowack, Lehrbuch der hebr. Archäol. II, 256). Zu den jährlich darzubringenden Erstlingsgaben gehört auch der Kuchen, der beim erstmaligen Brotbacken von der neuen Frucht Jahve von dem Teige dargebracht wurde (Nu 15, 17—21). Da alle diese Erst-

linge das Einkommen der Priester bildeten, so wurden sie in der späteren Zeit in den Vorratskammern des Tempels gesammelt, um nach Bedarf für den Unterhalt der Priester, und wohl auch für gottesdienstliche Zwecke, verwendet zu werden (2 Chr 31, 5. 11; Neh 10, 37. 39; 12, 44; 13, 5; Mal 3, 8. 10). Eine Erweiterung erfuhr die Pflicht der Ablieferung von „Erstlingen" dadurch, daß nach der deuteronomischen Gesetzgebung (Dt 18, 4) auch „das Erste der Kleinviehschur", d. h. die Wolle von Schafen und Ziegen, den Priestern abgeliefert werden sollte; und 2 Chr 31, 5 wird berichtet, daß das Volk zu Hiskias Zeit auch Erstlinge vom Honig dargebracht habe, was deshalb an sich nicht unwahrscheinlich ist, weil nach Le 2, 12 die in Backwerk bestehenden Erstlinge, die an die Priester abgeliefert wurden, mit Honig (oder mit Sauerteig) zubereitet sein durften.

Da das alttest. Gesetz über die Quantität und die Fruchtarten der darzubringenden Erstlinge, sowie über die Zeit und Modalität der Darbringung keine näheren Bestimmungen enthält, so werden solche in der Mischna, in den Traktaten Bikkurim und Terumoth (s. d. latein. Übersetzung in Surenhusii Mischna I, 200 ff. u. 320 ff.), ergänzend beigefügt, die z. T. in den späteren Zeiten wirklich beobachtet worden sein mögen: das Minimum der Erstlinge wird bei den verarbeitet darzubringenden, wie Most und Öl, auf den 60. Teil der ganzen Ernte festgesetzt (wogegen die Darbringung des 40. oder gar des 30. Teiles als Erweis besonderer Freigebigkeit galt, Terum. 4, 3); die in natürlichem Zustande darzubringenden Erstlinge, auf welche in der Mischna der Ausdruck בִּכּוּרִים eingeschränkt wird, werden nur von den Dt 8, 8 genannten 7 Haupterzeugnissen: Weizen, Gerste, Weintrauben, Feigen, Granatäpfel, Oliven und Datteln (diese letzteren an Stelle des Honigs), gegeben; dabei sollen nur die im heiligen Lande gewachsenen Früchte in Betracht kommen und die von Jerusalem allzu weit weg Wohnenden durften sie auch in getrocknetem Zustande abliefern; — die Darbringung der Erstlinge in Jerusalem, die wie ihre Absonderung und Überbringung nach dem Tempel nach einem bestimmten Ceremoniell (einer Erweiterung von Dt 26, 2 ff.) zu erfolgen hatte (vgl. die anschauliche Schilderung eines Bikkurim-Zuges von der Landschaft in den Tempel bei Delitzsch, Jüdisches Handwerkerleben zur Zeit Jesu, 1875, S. 66 f.), hatte nicht vor Pfingsten und nicht nach den Tempelweihfesten zu erfolgen (Bikk. 1, 3); — die zum menschlichen Gebrauche verarbeiteten Erstlinge, die in der Mischna speziell תרומות genannt werden, sind nur überhaupt „an die Priester" (d. h. wohl: in die Priesterstädte) abzuliefern (Bikk. 2, 2) und mußten auch von Erzeugnissen jüdischer Ländereien in Ägypten, Moabitis, Ammonitis, Syrien und Babylonien (nach Jos. Ant. 16, 6, 7 auch aus Kleinasien) gegeben werden (doch scheinen die Juden entfernter Länder den Wert der Erstlinge in Geld nach Jerusalem eingesandt zu haben, wie wohl die römische Judenschaft, die nach Philo II, 568 die Erstlinge einlieferte); — beim Genuß der Erstlinge, insbesondere der Terumoth, von seiten der Priester bezw. ihrer Familien sind besondere Bestimmungen zu beachten; auch werden Strafen für die Laien festgesetzt, die, vorsätzlich oder unbewußt, von den Erstlingen etwas verzehrt haben.

Ryssel.

Erthal, Franz Ludwig v., gest. 1795. — Die Litteratur ist aufgeführt in Leitschuh, F., Franz Ludwig von Erthal, Fürstbischof von Bamberg und Würzburg, Herzog von Franken . . . Bamberg 1894 S. 241—251. Vgl. des Unterzeichneten Abhandlung „Zum Gedächtnis des Fürstbischofs Franz Ludwig von Erthal" im Archiv des hist. Vereins von Unterfranken u. Aschaffenburg 37. Würzburg 1895.

Franz Ludwig v. Erthal, Fürstbischof von Würzburg und Bamberg 1779—1795 war unter den letzten deutschen kirchlich-weltlichen Fürsten unstreitig die anziehendste und verehrungswürdigste Erscheinung. Einer alten fränkischen Adelsfamilie entstammt, trat er, wie seine beiden älteren Brüder Lothar Franz und Friedrich Karl Josef (1774—1802 Erzbischof von Mainz) schon früh in den geistlichen Stand. Durch Aufnahme unter die Domicellare des Hochstifts Würzburg 1740 wurde der zehnjährige in nahe Beziehung zu dem Bistum gesetzt, dem seine ruhmreiche Regententhätigkeit angehören sollte. Den Grund zur juristischen Ausbildung legte er auf den Universitäten Würzburg und Mainz. Während eines längeren Aufenthaltes in Rom und Wien verschaffte er sich eine genaue Kenntnis der leitenden Persönlichkeiten wie der maßgebenden Faktoren, des Rechtsganges und der Geschäftspraxis der römischen Kurie und des kaiserlichen Hofes. Im Jahre 1763 trat er in die Domkapitel von Bamberg und Würzburg ein und wurde hierauf vom Fürstbischof Adam Friedrich zum Präsidenten der weltlichen Regierung des Bistums Würzburg ernannt. Ein anderer, aber wenig lohnender Wirkungskreis wurde ihm 176[illegible] vom Kaiser Josef II. durch Übertragung der Visitation des Reichskammergerichts z[illegible]

Wetzlar angewiesen; nach weiteren sieben Jahren folgte die Berufung auf den hohen Posten eines österreichischen Konkommissärs am Reichstag zu Regensburg. Nach dem Tode Adam Friedrichs 1779 kam bei der Wiederbesetzung des Stuhles des hl. Burkhard er allein in Frage; mit Stimmeinhelligkeit gewählt wurde er wenige Wochen darauf auch vom Domkapitel zu Bamberg zum Bischof dieses Bistums erkoren. Die beiden Hochstifter 5 hat er bis an sein Lebensende Februar 1795 regiert.

Alles für die Unterthanen, aber alles durch den Herrscher — in diesem Satze vereinigten sich alle Regierungsmaximen Franz Ludwigs. Zeitgenosse Friedrichs d. Gr. und Josefs II. und ganz und gar durchdrungen von den Ideen der Aufklärung hat er all sein Sinnen und Sorgen darauf gerichtet, Licht und Glück, Zufriedenheit und Wohlstand um 10 sich zu verbreiten, die Bevölkerung auf eine höhere sittliche und geistige Stufe zu heben und ihre materielle Lage günstiger zu gestalten. Ihm, dem obersten Seelsorger großer Sprengel standen ja ganz andere Machtmittel zur Verfügung als einem weltlichen Regenten; von ihnen hat er auch weisen und schonenden Gebrauch gemacht. Der fein und zart empfindende Fürst verschmähte die wenig wählerischen Staatsgrundsätze des auf- 15 geklärten Despotismus seiner Zeit, seinem ganzen Wesen lag gewaltthätiges und rücksichtsloses Eingreifen in die verschiedenen Gebiete des bürgerlichen Lebens ferne; aber daß sie von ihm, und nur von ihm zu regeln seien, das sah er als seine Pflicht und sein Recht an. Wie seine Zeitgenossen auf großen und kleinen Thronen war er vom Gefühl seiner fürstlichen Stellung durchdrungen, und eifrigst darauf bedacht, den Unterthanen, den Mit- 20 fürsten, dem Kaiser und dem Papst gegenüber seine Machtbefugnisse zu wahren. Und hochangesehen war er denn auch während seiner ganzen Regierung. Im fränkischen Kreise war sein Rat und seine Stimme von größter Bedeutung. Die Konfession, und sein ganzer Lebensgang, nicht minder die stete Sorge vor Preußen, dem die fränkischen Markgrafschaften Ansbach und Bayreuth als sicheres Erbe winkten und damit die Führerrolle bei 25 den protestantischen süddeutschen Reichsständen zufallen mußte, stellte ihn auf die Seite des Kaisers; aber die treue Ergebenheit, die er dem kaiserlichen Hofe bewies, artete doch so wenig in schwächliche Unterwürfigkeit aus, daß man in Wien ihn sogar preußischer Sympathien fähig hielt. Durch seine Weigerung, den Emser Punktationen beizutreten, trug er wesentlich zum Mißerfolg der Opposition der deutschen Metropoliten gegen den römischen 30 Stuhl bei. Doch finden sich keine Spuren von einem regeren Verkehr, den er mit der Kurie gepflegt hätte und in der Verwaltung seines hohen kirchlichen Amtes ging er selbstständig den Weg, den ihm Gesetz und Herkommen und er selbst sich vorzeichnete.

So eifrig auch Franz Ludwig, der nie den geschulten Juristen verleugnet, in dem Bestreben war, das Recht zur Herrschaft zu bringen, so waren doch alle seine Regierungs- 35 handlungen Zeugnisse edelster Humanität. Die Todesstrafe zu verhängen kostete ihn die größte Ueberwindung, unter seinem milden Regiment entvölkerten sich die Gefängnisse. Seiner weisen Sparsamkeit gelang es, die von dem prunkliebenden Vorgänger herstammenden Schulden zu tilgen; für alle Zweige der Verwaltung wurden neue Normen gegeben, und immer und immer wieder wurde den Beamten das Interesse des Staates als einzige 40 Richtschnur eingeschärft. Besondere Sorgfalt widmete er dem Armenwesen, das er nach dem Grundsatz, daß nur der Arbeitsunfähige durch Almosen zu unterstützen, der Bettel aber schlechthin zu unterdrücken sei, eingerichtet wissen wollte. Diesen Verordnungen entsprachen die Maßregeln, die ergriffen wurden, um der Verarmung vorzubeugen und die Arbeitsfähigkeit und Arbeitsamkeit zu befördern, und unter denen die Aufhebung des Lottos 45 obenan steht. Schon unter der vorhergehenden Regierung war viel zur Hebung des Schulwesens geschehen, für Franz Ludwig war die Pflege der Volksschule, der Mittelschule und der von der Jesuitenherrschaft befreiten Hochschule geradezu Herzensangelegenheit. Den auf das Praktische und Nützliche gerichteten Zug seines Wesens verleugnete er auch nicht in der Verwaltung seines bischöflichen Amtes. In seinen Hirtenbriefen handelt er z. B. 1790 50 von der berufsmäßigen Arbeitsamkeit und 1791 von der häuslichen Erziehung; 1794 warnte er unter dem Eindruck der von Frankreich für die Ruhe seiner Lande drohenden Gefahren vor dem Freiheitssinn, und mahnte 1795 zur Zufriedenheit mit der Landesverfassung. Seine „Predigten dem Landvolke vorgetragen“ (2. Aufl. 1841) behandeln selten Glaubenssätze und gefallen sich auch nicht in erkältenden philosophischen Erörterungen, sondern 55 schildern und fordern in einer Sprache, die wohl etwas ungelenk und schwerfällig aber von herzgewinnender Schlichtheit ist, mit Ernst und Nachdruck christlichen Wandel. Stoßen wir wohl auch auf eine Predigt von den Gnadenwirkungen des heiligsten Altargeheimnisses, oder auf die Mahnung, einen beträchtlichen Vorrat guter Werke sich zu erwerben, oder vom Opfer der heiligen Messe, so sind doch die meisten echt evangelisch gehalten, und 60

unmittelbar aus dem Born des Neuen Testaments geschöpft. Nichts von rührsamen Heiligengeschichten, von haarsträubenden Wundererzählungen und Altweiberanekdoten zur Beförderung des Aberglaubens; keine Spur von konfessioneller Polemik, von der er sich vollständig frei hielt. Mit seelsorgerlichem Eifer besuchte er die Landgemeinden, predigte 5 in ihren Kirchen, prüfte streng und gerecht die sittlichen und kirchlichen Zustände. Selber ein untadeliger Priester wachte er mit scharfem Auge über der Lebensführung und beruflichen Thätigkeit des Klerus. An seiner Heranbildung nahm er den unmittelbarsten und regsten Anteil. Er sprach wohl selbst mit den Zöglingen des geistlichen Seminars die Predigten durch, die sie vor ihm zu halten hatten, und ordnete für sie die Exerzitien. 10 Seine Ansprachen an die jungen Kleriker enthalten Sätze von tiefer pastoraler Weisheit, die auch heute noch nicht vergessen sein sollten.

In den Prunkgemächern seiner kunstliebenden Vorgänger, bei Hof- und Jagdfesten, oder bei militärischen Schaustellungen liebte der ernste hypochondrische Mann in dem bescheidenen Gewande mit den feinen, blassen, kränklichen Gesichtszügen nicht zu erscheinen. 15 Trotz rastloser Arbeit konnte er sich doch nie genug thun, seine Bedenken und Zweifel vergrößerte und vermehrte er durch stets wiederholtes Prüfen und Erwägen. Aufrichtige und tiefe, fast schwärmerische Frömmigkeit sprach sich aus in den gottesdienstlichen Handlungen des in weltlichen Dingen doch so nüchtern denkenden Mannes. Er stand auf einsamer Höhe, ohne Freude und Freunde, fast unempfänglich gegen alle, auch die edelsten 20 Genüsse. Nicht immer fand er Dank und Anerkennung, denn das theokratisch-patriarchalische, alle und alles leitende und ängstlich überwachende Regiment drückte manchen, aber der deutsche Episkopat kann keinen würdigeren Vertreter aufweisen als diesen trefflichen Fürsten, frommen Priester und echten Christen. **Kerler.**

Erwählung s. Prädestination.

25 **Erweckung** wird neuerdings bisweilen in der protestantischen Dogmatik ein Glied des Ordo salutis genannt. Der Ausdruck wird sonst besonders in der pietistischen und methodistischen Sprache gebraucht zur Bezeichnung der großen Erschütterung, die zunächst durch die Predigt in dem Menschen gewirkt wird. Diesem Sprachgebrauch entspricht auch die praktische Redeweise, die unter Erweckung besonders die Erregung starker religiöser 30 Empfindungen, wie sie bisweilen den Anfang des Christenstandes begleiten, versteht. In diesem Sinn redet man von „erwecklichen" Büchern oder Predigten und bezeichnet Zeitalter der Geschichte, in denen sich ein rapider Wechsel des religiösen Empfindens vollzieht, als Erweckungsperioden.

1. Was zunächst die biblische Grundlage des Begriffes anlangt, so ist es um dieselbe 35 ziemlich dürftig bestellt. Das Verbum *ἐγείρειν* samt seinem Passivum bezeichnet das Erwecken resp. Erwecktwerden oder Erwachen aus Schlaf, Tod, Krankheit (z. B. Jak 5, 15) und dann überhaupt: ins Dasein rufen und stellen (z. B. Mt 3, 9; 24, 7. 11. 24; Lc 1, 69; 3, 8; 21, 10; Jo 2, 19; AG 13, 22; Phi 1, 17). Wie in letzterer Bedeutung das Nichtsein wie ein Todes- oder Schlafzustand vorgestellt wird, so kann auch das Sündig- 40 sein ebenso gedacht und daher von einem Erwecken aus diesem Zustand geredet werden. Diese Gleichnisrede liegt in den beiden für uns allein in Betracht kommenden Bibelstellen Rö 13, 11 und Eph 5, 14 vor. Rö 13, 11 schreibt Paulus: *καὶ τοῦτο εἰδότες τὸν καιρόν, ὅτι ὥρα ἤδη ὑμᾶς ἐξ ὕπνου ἐγερθῆναι.* Die Nacht ist hin, der Tag ist nahe, daher gelte es die Werke der Finsternis abzulegen und die *ὅπλα τοῦ φωτός* an- 45 zuthun (V. 12). Es ist hier der Zustand fleischlicher Sicherheit, dem durch das Erwachen angesichts des hereindämmernden Tages ein Ende zu bereiten ist, oder es wird die Mahnung zu wachen, die von allen Christen während ihrer ganzen Entwicklung zu beherzigen ist (vgl. 1 Pt 5, 8; 1 Ko 16, 13; Kol 4, 2; Offenb. 16, 15), sonderlich eingeschärft. Mehr als die Mahnung zur Wachsamkeit liegt also an dieser Stelle nicht vor. Anders 50 steht es mit dem Citat Eph 5, 14: *ἔγειρε ὁ καθεύδων καὶ ἀνάστα ἐκ τῶν νεκρῶν, καὶ ἐπιφαύσει σοι ὁ Χριστός.* Die Herkunft des Citates ist uns nicht bekannt, an Jes 60, 1; 26, 19 ist sicher nicht zu denken. Der Zusammenhang der Stelle ist nun der: Die Leser waren Finsternis und sind Licht. Dem entsprechend sollen sie wandeln und auch die Werke der Finsternis an den Weltkindern strafen. Was vom Licht gestraft 55 wird, wird offenbar und so selbst hell und licht. Daher gilt hier das obige Citat: wer erwacht und aufsteht, dem wird Christus Licht geben. Nach diesem Zusammenhang geht das *ἔγειρε* auf den natürlichen Menschen und es vollzieht sich an ihm in der Kraft des Wortes oder des *ἐλέγχειν* der Gemeinde. Von einem Wortzeugnis ist also die Rede

das sowohl ein Erwachen aus dem Todesschlaf der Sünde als eine Erleuchtung durch Christus mit sich bringt. Hier ist sonach das Erwachen (nicht die „Erweckung" in transitivem Sinn) als der Anfang des Heilsstandes bezeichnet.

2. An beiden biblischen Stellen ist das Erwachen in engen Zusammenhang zu dem Licht oder der Erleuchtung gestellt. Wer in die Sphäre des Lichtes gerückt wird, der 5 schläft nicht fort, sondern erwacht aus seinem Schlaf und kommt dann durch das Erwachen zur Erleuchtung durch das Licht. Betrachtet man das Gnadenwirken in dem Bilde des φωτισμός, so ist sein erster Erfolg am Menschen das Erwachen. Nach dem biblischen Sprachgebrauch ist also weder an eine gesonderte Gottesthat der „Erweckung" noch an einen zeitlich dauernden Zustand des Erweckt- oder Wachwerdens zu denken. Nun rücken 10 aber einige neuere Dogmatiker den Begriff „Erweckung" sowohl unter diesen wie jenen Gesichtspunkt. Die Berufung wird gespalten in die Erleuchtung, die Erkenntnis des Heils bezweckt, und in die Erweckung, die den Willen auf das Heil hinrichtet (z. B. C. J. Nitzsch, System d. christl. Lehre[6] S. 298. 304 f.; Dorner, Glaubenslehre II, 2, S. 725. 728; Reiff, Christl. Glaubenslehre II, 349; F. Nitzsch, Lehrbuch der Dogmatik S. 593). An- 15 dererseits denkt man mehr an den subjektiven Zustand des Erwachens. Es ist die Einleitung zur Wiedergeburt, der Erweckte ist „mächtig berührt von der Gnade", es ist ein „Zustand religiösen Leidens", denn noch fehlt die Selbstbestimmung (Martensen, Die christl. Dogmatik 1870, S. 361 f.); es ist „ein Moment des tieferen Ergriffenwerdens von der Gnade", „die Geburtswehen des neuen Menschen", wo „noch zu viel auf Gefühl und 20 Empfindung gebaut" wird (Thomasius, Lehre von Christi Person und Werk II[3], 377. 384 vgl. Luthardt, Kompendium der Dogmatik[9] S. 264; Wacker, Die Heilsordnung 1898, S. 33 f.). Von Interesse ist noch die Schilderung, die der Dogmatiker des deutschen Methodismus, Sulzberger, von der Erweckung entwirft (s. die christl. Glaubenslehre II, 1876, S. 368 ff.): „Die Kennzeichen einer heilsamen Erleuchtung zeigen sich in einer gründlichen 25 Erweckung. Die lebendige Sündenerkenntnis führt zum tiefen Schuldgefühl und dieses läßt den Menschen nicht mehr ruhig fortschlafen, sodaß er aus seiner bisherigen Sicherheit aufwacht; die Erkenntnis von der Sündentilgung und Sündenerlösung durch Christum bewirken Hunger und Durst nach dem Erlöser, rufen ein tiefgehendes und anhaltendes Heilsverlangen hervor. Man erkennt nicht nur deutlich den Weg, den man zu gehen hat, 30 sondern empfindet auch Liebe zur erkannten Heilswahrheit und demgemäß ist dann ein ernster und aufrichtiger Wille vorhanden den erkannten Heilsweg zu betreten (Eph 5, 14). So entsteht durch die Berufung die Erleuchtung und durch diese die Erweckung, in welcher Wissen und Wollen beteiligt sind. Wo man der Berufung widerstrebt, tritt die Erleuchtung nur teilweise und die Erweckung gar nicht ein". Mit Recht stelle man seit Spener 35 und Wesley die Erweckung im Unterschied zur Bekehrung als einen „besonderen Zustand" dar, „denn in der ersteren ist erst der Grund zur letzteren gelegt, indem sich niemand bekehrt, er sei denn zuvor gründlich erweckt". — Sonach wäre die Erweckung zu betrachten einerseits als die auf den Willen gerichtete Wirkung der berufenden Gnade, andererseits als der „besondere Zustand" dessen, der sich zwar im allgemeinen von der Gnade an- 40 gezogen fühlt, aber nur in einem gewissen dunkeln Drang, mit halb geistlichem, halb natürlichem Sehnen und Empfinden ihr zustrebt.

3. Für die dogmatische Betrachtung ist zuvörderst eins klar, daß nämlich von einer besonderen Wirkung der Gnade hier nicht die Rede sein kann, denn der eigentümliche und mangelhafte „besondere Zustand", aus dem man jene erschließen wollen könnte, kann 45 keinesfalls auf eine beschränkte Gnadenwirkung zurückgeführt werden. Es kann hier an keine andere Gnadenwirkung als an die in der Berufung resp. Erleuchtung (s. die A. Bd II, S. 657 u. oben S. 457) ergehende gedacht werden, der Effekt derselben ist also lediglich durch subjektive Zustände im Menschen beschränkt und empfängt eben dadurch seine Besonderheit. Es hat also, dogmatisch angesehen, keinen Sinn oder Zweck der „Erleuchtung" 50 eine „Erweckung" bei- und beide der „Berufung" unterzuordnen. Von dieser Verwendung unseres Begriffes ist daher abzusehen. Es bliebe also nur der durch Eph 5, 14 angedeutete Begriff des „Erwachens" nach. Aber auch gegen die dogmatische Verwendung der Erweckung in diesem Sinne als eines zeitlich begrenzten der Wiedergeburt und Bekehrung vorangehenden „besonderen Zustandes" des Subjektes bleiben schwere Bedenken. Es ist 55 ja gewiß richtig, daß der festen und klaren Hingabe an Gott unklare schwankende Bewegungen des Menschen, die von starken Gefühlsaffekten begleitet sind, nicht selten voranzugehen pflegen. Es ist gleichsam die Krisis des neuen Menschen, da dieser mit dem alten um das Recht seiner Existenz ringt. Aber 1. kennen wir nur eine wirksame und kräftige Berufung, die auch an den in dieser Krisis befindlichen Menschen ergangen ist 60

und ergeht, die ihn also, sofern sie wirklich da ist, schon ergriffen hat; 2. ist er in der Kraft dieser Berufung schon ein neuer Mensch geworden, das **arbitrium liberatum** ist da und nur indem die Gnade ihn ergriffen und in die Lichtwelt hineingezogen hat, ist jener Zustand des Sehnens und Ringens erklärlich, denn der natürliche Mensch — als solcher — vernimmt nichts vom Geiste Gottes (1 Ko 2, 14); 3. ist der Kampf, der hier angenommen wird, keineswegs ein vorübergehender, sondern begleitet das ganze Leben des Christen, freilich in dem Maß als der neue Mensch Herr im inwendigen Haushalt geworden, in eingeschränkterem Maß. Daraus ergiebt sich aber, daß so wenig von dem göttlichen Wirken her, so wenig von dem inneren Zustand des werdenden Christen aus ein spezifischer Inhalt für die „Erweckung“ gefunden werden kann. Dann ist aber auch von diesem Gesichtspunkt her die Einführung derselben in die Dogmatik zu beanstanden. Das Richtige, was man durch den Begriff ausdrücken will, kommt vollkommen — und besser und klarer — zur Geltung, wenn man bei der Schilderung der Bekehrung und des Glaubens der **prima initia fidei et conversionis** mit den Alten gedenkt und dabei auf das unruhige und unstete Streben und Sehnen, die tiefgehenden Gefühlsbewegungen, die diese inwendige Revolution oft begleiten (s. sub 2), verweist. Es wird durch diese Anordnung des Stoffes die unsachgemäße Zersplitterung des Stoffes eingeschränkt und es rücken die betreffenden Vorgänge in das richtige Licht, denn um nichts anderes als die Anfangsregungen des Bekehrten oder Gläubigen handelt es sich hiebei. Ist das erkannt, so wird man diese Anfänge nicht unterschätzen, als wären sie nicht von dem Geist Gottes gewirkt oder halbnatürlicher Provenienz, aber auch nicht so überschätzen, als wenn diese Erregung an und für sich in jeder Entwicklung notwendig sei oder als wenn in ihr erst sich Berufung oder Erleuchtung als kräftig erwiesen. Wie wenig aber ein sonderliches zeitlich begrenzbares Entwicklungsstadium hier vorliegt, kann auch dadurch bewährt werden, daß schlechterdings kein spezifisch unterscheidendes Merkmal der angeblich folgenden Entwicklungsstufe aufgefunden werden kann. Der Zustand einer gewissen Reife oder Sicherheit und Stetigkeit des religiösen Lebens unterscheidet sich doch nur dadurch von dem sog. Erweckungsstand, daß die Lebenspotenzen des neuen Menschen dort einen gewissen Sieg errungen haben, während sie hier im Kampf begriffen sind, weil eben dort die Repugnanz der natürlichen und sündhaften Elemente relativ erlahmt ist, während sie hier mit ursprünglicher Wucht auftritt. Aber so wenig von einem Ausfallen oder Aufhören dieser Gegenwirkungen selbst in dem Stadium der christlichen Vollkommenheit die Rede sein kann, so wenig ist es ein spezifisch Anderes um den inneren Lebensstand, der stärkeren oder schwächeren Stößen jener Gegenwirkungen gegenüber sich zu behaupten hat. Dann kann man aber nur sagen, daß indem der Geist durch das Wort in dem Menschen die Bekehrung oder Glauben und Buße wirkt, es geschehen kann, daß nach Eintritt dieser Wirkung starke Gegenwirkungen des natürlichen Menschen die kräftige Entfaltung und Ausbreitung jener Wirkung hemmen und hindern. Es ist psychologisch ganz begreiflich, daß diese Gegenwirkungen in Zeiten schärfster Zuspitzung der Gegensätze von Geistlichem und Natürlichem besonders kräftig sein und von dem unter ihnen leidenden Subjekt besonders schmerzlich empfunden werden müssen. Aber es kann weder die Notwendigkeit der diesen Konflikt begleitenden besonderen Erregungen für jede Entwicklung gefordert, noch auch behauptet werden, daß jener Konflikt samt den ihn begleitenden Erregungen bloß auf die Anfänge des christlichen Lebens beschränkt blieben. Mit beidem wenden wir uns gegen die methodistische Auffassung der Heilsordnung. Beides spricht aber auch gegen die Konzession, die man der methodistischen Lehre durch Einführung des Begriffes „Erweckung“ in die Dogmatik macht. Ebenso dürfte auf das Stadium des Erwachens auch in der praktischen Verkündigung nicht allzu viel Gewicht gelegt werden, schon deshalb, weil man sich davor zu hüten hat, daß der Schematismus des **Ordo salutis** das eine, was not thut, nämlich Glaube und Buße, überwuchert und verdunkelt. **R. Seeberg.**

Erzbischof (metropolita, archiepiscopus). — Thomassin, vetus ac nova ecclesiae disciplina P. I. lib. I c. 39—49; Edg. Loening, Gesch. des deutsch. Kirchenrechts, Straßburg 1878, 1, 362 und 2, 197; Joh. Helfert, Von den Rechten u. Pflichten der Bischöfe, Prag 1832 I §§ 6—16; Phillips, KR. 6, § 348ff.; Hinschius, KR II §§ 76—78; J. Mast, Dogmat. histor. Abhdlg. über die rechtliche Stellung der Erzbischöfe in der kathol. Kirche, Freibg. 1847. — Nicolovius, Die bischöfliche Würde in Preußens ev. Kirche, Königsberg 1834 S. 95.

Der Erzbischof ist in der katholischen Kirche ein kirchlicher Amtsträger, welcher nicht nur Bischof einer eigenen Diöcese (Erzdiöcese, Erzbistum) ist, sondern auch über eine Anzahl

anderer Bischöfe (sog. episcopi suffraganei) und deren Diöcesen (der sog. erzbischöflichen Provinz) gewisse obere und Leitungsrechte ausübt.

Seit dem 3. Jahrhundert hatte sich schon in der morgenländischen Kirche im Anschluß an die politische Einteilung des römischen Reichs eine höhere, mehrere Bistümer umfassende Organisation, der sog. Metropolitanverband, gebildet (s. d. A. Eparchie oben S. 401). An der 5 Spitze desselben oder der Provinz steht der Metropolit, der Bischof der Provinzialhauptstadt, mit der Befugnis zur Leitung der Bischofswahlen sowie zur Bestätigung und Ordination der neugewählten Bischöfe, ferner mit dem Recht, die Bischöfe seiner Provinz jährlich zu der sog. Provinzialsynode zu berufen und auf derselben den Vorsitz zu führen. Mit dieser regelt er die gemeinsamen Angelegenheiten der Provinz, auch bildet die Synode die 10 zweite Instanz über den Bischöfen (z. B. bei einer seitens der letzteren verhängten Ausschließung aus der Kirchengemeinschaft), sowie die erste Instanz für Straf- und Disziplinarstrafsachen der Bischöfe und Streitigkeiten derselben. Die Metropolitanverfassung ist in den folgenden Jahrhunderten ein Gemeingut der christlichen Länder des Abendlandes geworden. Infolge der seit der Merovingerzeit in Anspruch genommenen Mitwirkung der 15 Fürsten bei der Besetzung der Bischofsstühle und der hervorragenden Bedeutung, welche die Reichs- oder Nationalsynoden im merovingischen Reiche erlangten, verlor die Stellung des Metropoliten an Selbstständigkeit, und von einer Wiedererlangung derselben konnte in der karolingischen Zeit gegenüber der obersten Leitung der kirchlichen Angelegenheiten durch Karl d. Gr. und gegenüber den päpstlichen Bestrebungen in der letzten Hälfte des 9. Jahr- 20 hunderts auf Geltendmachung des Rechts einer obersten Instanz in allen, namentlich den wichtigsten Verwaltungssachen und in betreff der Strafsachen der Bischöfe, für welche die inzwischen in Umlauf gebrachten pseudoisidorischen Dekretalen die rechtliche Fundamentierung bildeten, keine Rede sein. So sind die Metropoliten aus höheren Verwaltungsinstanzen über den Bischöfen ihrer Provinz zu Bischöfen von höherem Range mit bestimmten Rechten 25 über die zu ihrer Provinz gehörigen Bischöfe geworden. Diesen Abschluß der Entwicklung haben die Dekretalensammlungen des Corpus juris canonici aus dem 13. Jahrhundert dauernd rechtlich fixiert.

Nach mittelalterlichem Recht kommt dem Erzbischof zu: 1. die Befugnis zur Bestätigung der Wahl und zur Konsekration der Suffraganbischöfe, 2. zur Berufung der Pro- 30 vinzialsynode und zum Vorsitze auf derselben, 3. zur Beaufsichtigung der Suffragane und zur Visitation ihrer Diöcesen, sowie zur Verhängung von Censuren und Strafen gegen die Bischöfe behufs Aufrechterhaltung der Disziplin (jedoch mit Ausschluß der Amtsentziehung), 4. übt er das Richter-Amt zweiter Instanz über die bischöflichen Gerichte, 5. steht ihm das sog. jus devolutionis zu, d. h. das Recht bei schuldbarer Verzögerung oder ungil- 35 tiger Besetzung der kirchlichen Ämter seitens der Suffraganbischöfe die Verleihung der letzteren seinerseits an ihrer Stelle vorzunehmen.

Schon seit dem 15. Jahrhundert haben aber die Erzbischöfe die zu 1. gedachten Rechte verloren, da die Konfirmation und Konsekration der Bischöfe päpstliche Reservatrechte geworden sind. Die Rechte zu 2. erkennt das Tridentinum (Sess. XXIV c. 2 de ref.) 40 noch an und verpflichtet die Erzbischöfe, mindestens alle drei Jahre eine Provinzialsynode abzuhalten, indessen sind diese Synoden gerade in Deutschland seit mehr als einem Jahrhundert so gut wie unpraktisch. Was das unter 3. erwähnte Visitations- und Strafrecht betrifft, so hat das Tridentinum die Ausübung des Visitationsrechtes von den Voraussetzungen abhängig gemacht, daß der Erzbischof zunächst vorher seine eigene Diöcese voll- 45 ständig visitiert hat, und weiter daß die Provinzialsynode nach Festellung eines haltbaren Grundes (causa cognita et probata) ihre Genehmigung dazu erteilt (l. c. c. 3 de ref.), sowie ferner den Erzbischof bei der Handhabung der Strafgewalt über die Suffraganen (d. h. also bei leichteren Fällen) ebenfalls an die Mitwirkung der Provinzialsynode gebunden. Wo derartige Synoden, wie in Deutschland, nicht praktisch sind, ist also der 50 Erzbischof nicht in der Lage, die gedachten Rechte zu üben. Infolge dieser beschränkenden Vorschriften des Tridentinums ist ferner das allgemeine Aufsichtsrecht des Erzbischofs entfallen, dagegen dem letzteren durch das Konzil ausdrücklich die Aufsicht über die Errichtung, die Unterhaltung und Leitung der kirchlichen Seminare in den Diöcesen der Suffraganbischöfe und über die Beobachtung der Residenzpflicht seitens der letzteren bei- 55 gelegt worden (Trid. Sess. XXIII c. 18 de ref. und Sess. VI c. 1 de ref.).

Weiter hat das Tridentinum für den Fall, daß wegen mangelnder Mittel nicht in jeder Diöcese ein eigenes Seminar eingerichtet werden kann, dem Erzbischof in Gemeinschaft mit den beiden ältesten Suffraganen — konkurrierend allerdings auch der Provinzialsynode — das Recht gegeben, ein solches Seminar für mehrere Diöcesen oder auch nur 60

ein einziges für die ganze Provinz zu errichten. Endlich kommt dem Erzbischof als Delegaten des apostolischen Stuhles die Befugnis zu, darüber zu wachen, daß Äbte und Regularprälaten, welche zu keinem Diöcesanverband gehören, das Predigtamt in den ihren Klöstern übergebenen Pfarrkirchen gehörig verwalten lassen und die dem päpstlichen Stuhle unmittelbar untergebenen Klöster, welchen regelmäßige Visitatoren fehlen, zur Einrichtung der behufs der Visitationen vorgeschriebenen Kongregationen und zur dreijährigen Abhaltung von Visitationen bei Nachlässigkeit der Klosteroberen anzuhalten, auch nötigenfalls derartige Kongregationen einzurichten (Sess. XXIII c. 18 de ref.; Sess. V c. 2 de ref.; Sess. XXV c. 8 de reg.). Praktisch sind endlich die unter die unter 4. und 5. gedachten beiden Rechte geblieben.

Die Erzbischöfe haben den Rang nach den Patriarchen (nicht nach den Primaten, mit denen sie auf gleicher Stufe stehen). Ihr kirchlicher Titel ist: Excellentissimus et Reverendissimus. An Ehrenrechten kommt ihnen zu: 1. (sofern sie nicht bloße Titular-Erzbischöfe sind, s. d. A. episcopus in partibus oben S. 425) die Befugnis, das Pallium (s. diesen A.) innerhalb ihrer Provinz und zwar bloß innerhalb der Kirchen derselben und an bestimmten hohen Festtagen zu tragen. Der Erzbischof ist verpflichtet, dasselbe bei der Kurie im Konsistorium persönlich oder durch einen Stellvertreter innerhalb drei Monate nach der Konsekration, bezw. Inthronisation zu erbitten, muß jedoch vorher den üblichen Treu- und Gehorsamseid gegen den Papst ablegen. Vor dem Empfang des Palliums darf er sich nicht archiepiscopus (wohl aber a. electus) nennen, ebenso wenig die jura ordinis innerhalb seiner Erzdiöcese ausüben und endlich auch nicht die Provinzialsynode einberufen, abhalten und die von dieser abhängigen erzbischöflichen Jurisdiktionsrechte handhaben, während er von den übrigen (also seiner Stellung als Richter zweiter Instanz und von dem Devolutionsrecht), sowie auch von allen ihm in der Erzdiöcese als Bischof zukommenden Jurisdiktionsrechten Gebrauch machen darf. 2. Hat der Erzbischof das Recht, sich ein Kreuz, die sog. crux erecta oder gestatoria, jedoch ebenfalls erst nach dem Empfang des Palliums, bei gewissen feierlichen Gelegenheiten innerhalb seiner Provinz vortragen zu lassen.

In Österreich haben die Erzbischöfe fürstlichen Rang, in Preußen den der Wirklichen Geheimen Räte (Anrede: erzbischöfliche Gnaden), in Baiern und in der oberrheinischen Kirchenprovinz führen sie das Prädikat: Exzellenz.

Eine singuläre Erscheinung ist es, daß in Italien auch Erzbischöfe, archiepiscopi, welche keine Suffraganbischöfe unter sich haben und daher nicht zugleich metropolitae sind, vorkommen. Es handelt sich dabei bloß um einen Titel, welcher für den Betreffenden keine Loslösung von dem bisherigen Metropolitanverband, sondern nur einen Ehrenvorrang vor den übrigen Suffraganen bedingt.

In den evangelischen Kirchen Deutschlands ist bloß ganz vereinzelt die Würde eines Erzbischofs als besondere Auszeichnung an Generalsuperintendenten (so 1829 durch Friedrich Wilhelm III. an den Generalsuperintendenten Borowski zu Königsberg) verliehen worden.

Hinschius.

Erzbruderschaften s. Bd III, S. 438, 54— 439, 6.

Erzpriester s. Bd I, S. 783, 19—47.

Esau s. oben S. 163, 11—164, 2.

Eschatalogie. — Litteratur: Die Dogmatiken; für den in d. Esch. behandelten Stoff: die Theol. d. a. u. d. n. Test., die Dogmengesch., die Religionsgesch. und d. Geschichte der Philos.; für die einzelnen Lehrpunkte in den betr. Artikeln. — Zusammenfassende Mongr Flügge, Gesch. d. Glaub. a. Unstrblk., Aufersteh. Gericht u. Vergeltung, 4 Bd 1794; Karsten D. letzt. Dinge 1858, unter dems. Tit., Flörke 1866, Luthardt 3. A. 1885, Gerlach 1861 Kliefoth, chr. Eschatal. 1887; J. T. Beck, Die Vollendung d. Reiches G., hg. von Lindenmeyer 1897; H. Schmidt, eschatol. Lehrstücke in ihrer Bed. f. die gesamte Dogk. u. d. kirchl Leben JdTh 1868 u. 70.; Kähler, Dogm. Zeitfr. 1898 I, S. 242 f. — Behandlungen einzelne Punkte reichlich, ältere Litter. Bretschneider, Vers. e. syst. Entw. aller i. d. Dogk. vorkom Begr. 1805 S. 476 f.; ders., Hdb. d. Dogk. 2 B. 1822 S. 336 f.; neuere Litter. Luthardt Komp. 8. A. S. 364 f.; Fr. Nitzsch, Lb. d. ev. Dogk 2. A. § 62 f.

Die Bezeichnung gehört ihrem Ursprunge nach der Theologie an, wird indes neuerdings auch sonst verwendet. Sie faßt alle Anschauungen zusammen, welche den Ausgang des irdisch-menschlichen Lebens betreffen, namentlich auch die Aussichten auf das, w

jenseits des irdischen Endes liegen möge, und zwar nicht minder in betreff der ganzen Menschheit, als für die einzelnen. Sie dürfte, wie die ehedem geläufigere de novissimis aus Jes Si 7, 36 (vulg. 40) stammen; vgl. ebd. 28, 6. 38, 20 u. Jo. Gerhardt, loci. th. 26 d. noviss. in gen. N. 6 *ὀνοματολογία*. Der Ausdruck *τὰ ἔσχατα* ist wohl Übersetzung von אַחֲרִית vgl. W. Grimm zu Jes Si 7, 36. So weist der Name auf die entscheidende Bedeutung der Bibel für diese Betrachtungen. An dieser Stelle kann es nicht auf eine Geschichte der Meinungen über die einzelnen Punkte abgesehen sein. Vielmehr sind die Grundtriebe für die Entstehung des gesamten Anschauungskreises und seiner wichtigsten Stücke aufzuzeigen und die bedeutsamsten Wandlungen in der kirchlichen und theologischen Behandlung dieser kirchlichen Lehrstoffe zu verfolgen.

Zwar die Frage um den Tod, die Fortdauer und den Zustand der Menschenseele nach ihm drängt sich so unabweislich und peinlich auf, daß man bisher bei keinem Volke das Fehlen von Ahnungen eines Fortbestandes nach dem Sterben mit Zuversicht feststellen konnte. Läßt doch die neuere Religionsphilosophie die eine, angeblich notwendige, Entwicklungsstufe aller Religion, den Animismus, geradezu aus diesen Ahnungen erwachsen. Jene Zukunftsträume haben in ihren Grundzügen sehr ähnliche Flugbahnen; vgl. die von Ed. Spieß, Entwickelungsgesch. d. Vorstellg. v. Zustande n. d. Tode 1877 gesammelten Stoffe. Wenn man sich allein an die heidnischen Volksreligionen hält, läßt sich ein zusammenhängender Fortschritt weder in der Zuversichtlichkeit noch in der Menschenwürdigkeit der Vorstellungen nachweisen, obwohl eine Herübernahme solchen Stoffes, meistens unter Verlust des Verständnisses für seine ursprüngliche Bedeutung, bei geschichtlicher Berührung vielfach vorgekommen und teilweise selbst nachweisbar sein wird. Die ernsten Ausblicke der Aegypter werden gewiß von dem Hades der Hellenen nicht überboten. Ebensowenig haben die westlichen Kulturvölker die persischen Bilder von dem Weltziele in ihren Religionen auch nur erreicht. Freilich ist die Bezeugung der persischen Eschatologie in bedenklicher Weise spät. Chantepie d. l. Saussaye, Lb. d. Rel.-Gesch. 2. A. § 101, vgl. aber S. 210. Wenn hier ein inhaltlich bestimmtes Ziel für den Verlauf des Weltkampfes erwartet wird, so begnügen sich die andern Religionen mit den Aussichten für die einzelnen Seelen. Und weiter führt auch die vorchristliche Philosophie nicht. Der Widerspruch zwischen dem überlegenden Glauben des Platon und der dreist versichernden und doch mühsam widerlegenden Leugnung der Unsterblichkeit bei den Epikureern findet keine Entscheidung durch den stoischen Pantheismus mit seiner Behauptung einer begrenzten Fortdauer nach dem Ableben. Aber deutlich werden die treibenden Eindrücke kund. Das Bewußtsein um den inneren Selbstbestand vermag nicht auf sich zu verzichten; doch ringt es nur mit der überwältigenden Erfahrung von der Vergänglichkeit und vermag ohne den Anhalt an einem Weltziele für den Fortbestand der Form des Persönlichen keinen anschaulichen Inhalt zu gewinnen.

Wenn man innerhalb der Bibel einen andern Zug spürt, so kommt das zunächst nicht von einer kräftigeren Begründung der Zuversicht zu einer Unsterblichkeit her. Schon seit den älteren Juden und den Kirchenvätern ist ihr Fehlen im alten Testamente bemerkt und erörtert worden, Ältere Litteratur bei de Wette, Bibl. Dogm. 3. A., § 114; H. Schultz, Altt. Theol. 2. A. S. 603 f. Die Hoffnung des Bundesvolkes wendet sich in erster Linie nicht auf das Geschick seiner einzelnen Glieder, sondern auf die messianische Zukunft und das bei ihrem Eintritte lebende Geschlecht, Ho 6, 2; 13, 14 (?); Jes 25, 8; Ez 37. Erst im Anschlusse daran stellt sich auch die Erwartung ein, daß die schon verstorbenen Gerechten an der Wiederherstellung und Vollendung der Volksherrlichkeit Anteil haben werden, Jes 26, 19; Da 12, 2, 13. Das ist nur die weitere Anwendung „der Erkenntnis des lebendigen Gottes, der die Macht hat auch über Tod und Totenreich, Dt 32, 39; 1 Sa 2, 6; seine Lebensmacht verbürgt die Ewigkeit des Volkes, Jes 40 28 f.; Ps 102, 27 f. Dieses Verhältnis zu Gott gewinnt dann im Bewußtsein solche Gewalt, daß auch der einzelne, „momentan über Tod und Scheol hinausgehoben, sich unauflöslich mit Gott geeinigt weiß". Die Belegstellen Ps 16, 10 f.; 49, 16; 73, 23 f.; Hi 19, 25—27 enthalten indes keine klare Lehre von der Auferstehung, vielmehr hat man in ihnen das Keimen und Wachsen der Ahnung und Hoffnung zu erkennen, Oehler, Theol. d. AT II, S. 239 f., 309 f., 316 f. u. H. Schultz, S. 715 f. Des Klagens über das Todeselend ist in den Psalmen genug; aber eine andere Aussicht als die, noch dieses Mal oder für lange vor dem Sterben bewahrt zu bleiben, eröffnet sich zumeist nicht. Allein der Glaube an Gott ist es, aus dem eine Gewißheit wesentlicher Todesüberwindung erwächst; und dieselbe nimmt genau die Richtung und den Umfang an, welche dem Verhältnisse der Gläubigen zu Gott durch die Selbstbekundung desselben angewiesen ist; erst in dieser durch Gottes Offenbarung geschaffenen Beziehung findet die Hoffnung einen tragenden Boden um über

ahnende Träume hinauszuwachsen. Und wie sie in der Offenbarungsreligion gründet, so ist sie zuerst auf das Allgemeine gerichtet und an die Geschichte des Gottesreiches geknüpft. Deshalb bleibt sie auch im AT innerhalb des irdischen Gesichtskreises gebannt. Die wesentlichen Stücke der alttestamentl. Eschatologie sind: der Messias und sein weltumfassendes Reich des Rechtes und des Friedens, und im Zusammenhange mit dessen Errichtung das sichtende Gericht über das Gottesvolk und das entscheidende Gericht über die diesem feindliche Völkerwelt. Bezeichnend für die alttest. Hoffnung ist die offenbarungsgeschichtliche Begründung und Bindung, während jede kosmische oder metaphysische Beziehung fehlt. Die entsprechende Nachwirkung finden wir in dem Schrifttume des nachkanonischen Judentumes. Mit überwiegender Lebenskraft blüht die Volkshoffnung in der Apokalyptik fort; in reicher Bilderentfaltung werden die bezeichneten Grundzüge der Reichshoffnung ausgemalt; man versucht, hie und da die schwebenden Züge prophetischer Schilderung sachlich und zeitlich schärfer zu zeichnen. Vgl. d. A. Apokal. u. E. Schürer, Gesch. d. jüd. Volkes 2. A 2 S. 426f.; H. Holtzmann, Lb. d. Ntl. Theol. 1897 1 S. 68f. Auf die Ausmalung werden manche von andern Völkern entlehnte Stoffe Einfluß geübt haben. Daneben entwickelt sich dann freilich in einem Teile die individuelle Aussicht kräftiger, bes. bei den Pharisäern, doch entweder im Zusammenhange mit der Aussicht auf Wiederherstellung der Theokratie, so wohl z. B. 2 Mak; oder unter Einfluß ethnischer Philosopheme wie im B. d. Weisheit (H. Schultz S. 807f.).

Auch in der Eschatologie hat der Herr nicht aufgelöst, sondern erfüllt. Indem er das Stichwort „Reich Gottes" aufnimmt und dasselbe ganz an seine messianische Person knüpft, stellt er in seiner Verkündigung die Reichshoffnung in den Vordergrund. Das hat seine feste geschichtliche Ausprägung in der Verheißung seiner Wiederkunft gefunden, welche die Auferstehung voraussetzt, aber nicht mit dieser zusammenfällt; diese Voraussage wird nicht nur unbestreitbar geschichtlich echt sein, sondern ein ursprüngliches Stück des messianischen Bewußtseins aussagen, wie meines Erachtens der Name „der Menschensohn" zeigt, vgl. B. Weiß, Lb. d. bibl. Th. d. NT § 16; Kähler, D. Ztfr. II, S. 74f. Eine weitgehende Zusammenstimmung der synoptischen Reden Jesu mit den Vorstellungen in der zeitgenössischen Schriftstellerei ist unverkennbar. Dadurch wird es doppelt schwer, eine feste Grenze zwischen dem ursprünglichen Gute seiner Prophetie und etwaigen Zusätzen der Überlieferung zu ziehen; denn es giebt keinen Grund, Jesu eine Anlehnung an die Zeitanschauungen abzusprechen und ihm eine Korrektheit in der Voraussage beizulegen, wie sie sonst der biblischen Weissagung nicht eignet. Kähler, Jes. u. d. AT S. 41. Für die Geteiltheit der Meinungen über diesen Punkt vgl. E. Haupt, Z. Verständ. d. eschatol. Aussagen Jesu i. d. syn. Ev., 1894 und H. Holtzmann a. a. O. S. 305f. Gewiß gehören diese Entlehnungen aus den Vorstellungen der Zeitgenossen zu den Mitteln der Veranschaulichung, wie in der Parabel Lc 16, 19f., so auch in der eigentlichen Weissagung. Um so wichtiger ist die inhaltliche Wandelung der aufgenommenen Anschauungen. Während die Reichsgleichnisse die Erwartung des messianischen Gerichtes bestätigen, erhält dieses, wie das der Lösung des Gottesreiches von der nationalen Grundlage entspricht, Mt 22, 1f.; 21, 43; 8, 11f., nun eine klare, rein sittliche Fassung. Neben der reichlichen Ausmalung der richterlichen Bedeutung seiner Parusie gewinnt das folgende Herrlichkeitsreich keine farbenreiche breite Darstellung. Ohne deutliche Einordnung des Vorganges in die Umwälzungen der Endzeit wird den einzelnen je nach ihrer durch die Beziehung zu Christus vermittelten, sittlich bewährten Stellung zu Gott in demselben ihre endgiltige Abwertung in Aussicht gestellt, Mt 7, 21f.; 25, 31f. Ihren Erfolg bildet hier volle Gottesgemeinschaft, dort dauerndes Todeslos, welches nicht als Vernichtung erscheint, Weiß § 34. Von selbst giebt dergestalt die Reichsvollendung auch eine Antwort auf die Frage nach dem Lose der einzelnen; ausdrücklich rebet der Herr von demselben nur auf besonderen Anlaß und deckt dabei mit sicherer Hand die Gemeinschaft mit Gott als den tiefsten Grund aller Lebenshoffnung, auch im AT auf, Mt 22, 23f. Diese Gewißheit zugleich mit der vermittelnden Bedeutung des Glaubensverhältnisses zu Christo bezeugen die Reden im johan. Evangelium noch ausdrücklicher 6, 39f.; 48f.; 10, 27f.; 11, 25f.; 5, 24; 4, 14. — — Aus den apostolischen Schriften ist Folgendes hervorzuheben. 1. Die erste Verkündigung schiebt die Eschatologie als Anknüpfungspunkt in den Vordergrund AG 2, 17f.; 3, 19; 10, 42; Paulus nach AG 17, 30 31 und den Br. a. d. Th s. Weiß, § 61 und vgl. Rö 2, 3—16. 2. Die Hoffnung bleib durchaus an die Person des auferweckten und wiederkommenden Christus, mithin an di Offenbarung Gottes und an sein erlösendes und vollendendes Thun gebunden, Ja 5, 7 1 Pt 1, 7f.; 1 Jo 2, 28; 3, 2; Ebr 9, 28; 10, 36f.; 1 Ko 15; Eph 1, 18f.; Kol 3, 3. 4 Phil 3, 20. 21; Apk 3. Die Vollendung ist also Herausstellung dessen, was in dem getre

zigten und erhöhten Herrn für uns vorhanden ist, in seiner vollen Auswirkung. Das aber wird nicht von dem Fortschritt irdischer Entwickelung, sondern von einem Eingreifen des lebendigen Christus erhofft, das sich von seiner verborgenen Herrschaft unterscheidet wie sein Verkehr mit den Jüngern nach Ostern. 3. Die künftigen Geschicke der Gemeinde fesseln zuvörderst den Blick und erst von da aus tritt allmählich das Los der einzelnen bestimmter in den Gesichtskreis. Und zwar geschieht das in dem Maße, als die in nächster Zukunft erwartete Parusie verzieht und so die Beteiligung aller Gemeindeglieder fraglich wird; die Antwort aber liegt in dem Verhältnisse der einzelnen zum lebendigen Christus und durch ihn zu seinem Reiche, daher die Vollendung den einzelnen nur in und mit diesem verbürgt ist. Vgl. d. Brr. a. d. Th und wie die Erwartung des Ap. sich v. 1 Th 4, 17 bis Phil 2, 17; 1, 21 f. ändert. — 2 Pt 3, 4 f. 4. Mit voller Bestimmtheit erhebt sich der Gesichtskreis der Hoffnung an dem verklärten Herrn über die irdische Entwickelung. Die Erwartung der messianischen Reichsherrlichkeit verklärt und vollendet sich zu der Aussicht darauf, daß die Scheidung zwischen Erde und Himmel in ihrem religiösen Werte aufgehoben wird; 1 Ko 15, 44 f. 28; 2 Pt 3, 10 f.; Apk 21, 22. 5. Die viel verhandelten Schwankungen über den Zeitpunkt der Parusie Jesu erinnern daran, daß Prädiktion nicht das Wesen biblischer Weissagung ausmache. Die Anlehnung an die alttestamentlichen Bilder der Zukunft schließt eine Bestätigung des nicht ausdrücklich übernommenen Stoffes nicht ein, während die Benützung der apokalyptischen Ausmalung keinen Anlaß bietet, die zuvor bezeichneten Grundzüge als dem Evangelium fremde Zeitmeinungen zu verdächtigen.

Schleiermacher hat an den testamentlichen Religionen den teleologischen Zug hervorgehoben. Dieser Zug kommt namentlich darin zu Tage, welche Bedeutung die Hoffnung in ihnen hat, und wie sich hier mit der Verbürgung eines Gesamtzieles der Sinn für die Geschichte erschließt; das gemeinsame Ziel verbürgt auch den einheitlichen Anfang und die ineinandergreifende Entwicklung. Die Offenbarungsreligion hat demgemäß ein universalgeschichtliches Bewußtsein, und in ihrer religiös begründeten, sittlich gearteten, zuversichtlichen Hoffnung tritt ihre Überlegenheit über das Heidentum voll heraus, dessen Bankbruch sich in seinem verzichtenden Pessimismus ausspricht, Eph 2, 12. Ihm stellte die erste Christenheit den siegesgewissen Weltverzicht gegenüber; inbrünstig dem Herrn entgegenharrend überwand sie missionierend die Welt. Man kann die Parusie und mit ihr die Eschatologie das älteste Dogma der Kirche nennen, vgl. Dorner L. v. d. Perf. Chr., 2. A., I, S. 230 f.; A. Harnack, Lb. d. DG 1, 1, 3, 3, 2. In seiner chiliastisch-irdischen Fassung, die sich an den bildlichen Ausdruck der Schrift klammert, bietet es den Thatbeweis wider den Vorwurf, daß dem Christentum eine grundsätzliche Weltflucht ursprünglich eigne; es hat sich dabei immer nur um einen individuellen Verzicht auf die Gegenwart in Kraft zuversichtlicher Hoffnung für die Geschichte gehandelt. Noch in der Zeit der Verfolgungen hat aber das philosophisch geschulte Denken der Alexandriner sich gegen die sinnlichen Fassungen gewehrt und auf Grund selbstständiger Gedankengänge das Jenseits der einzelnen und der Welt für die sittliche Entwickelung in Anspruch genommen: Stufen der Seligkeit, Endlichkeit der Strafen, Wiederbringung. Darin kommt zur Geltung, daß die christliche Hoffnung nur die notwendige ergänzende Auswirkung der Heilsgegenwart zum Inhalt haben kann, und deshalb die theologische Fassung des Zieles durch das Verständnis der letzteren bestimmt sein wird. Seit die Kirche zur Herrschaft gelangt ist, tritt ihr die Zukunft hinter der Gegenwart zurück; doch bleibt der hellenischen Kirche die bedeutsame Auffassung der Menschwerdung als der Einpflanzung des todesüberwindenden ewigen Lebens in die menschliche Natur; vgl. Dorner S. 837 f.; Harnack, 2, 1. 2 bes. Zus. 6. Wenn die abendländische Kirche den Ausblick auf das jüngste Gericht wirksam erhielt, so bewahrte sie daran nicht nur ein gewaltiges Machtmittel, sondern auch den Stützpunkt für das Zurückgreifen auf das biblische Evangelium. Zwar vollendet sie im Mittelalter ihre Anmaßung der Mittlerstellung, indem sie ihre verwaltende Hand auch auf das Jenseits legt; dazu bot ihr die, neben 1 Ko 3, 13 u. s. w. an heidnische Gedanken (der stoische Weltbrand?) sich lehnende und solche Elemente weiterhin in sich aufnehmende Vorstellung vom Fegfeuer im Zwischenzustande die Handhabe. Doch nahmen auch die gewaltsamen Erweckungen, in denen das religiöse Ungenügen am kirchlichen Betriebe zum Ausdruck kam, vielfach eine eschatologische Färbung an. Und gerade jener eschatologische Auswuchs des pelagianisierenden Hierarchismus wurde in der Handhabung des Ablasses der äußere Anstoß zu dem durchgreifenden reformatorischen Bruch mit der überlieferten Heilslehre. Die Sammlung auf die individuelle Heilsgewißheit rückte dann bei den Evangelischen sowohl die Sorge um die eigene Zukunft als die Teilnahme für die allgemeine Entwickelung in den Hintergrund, und der schwärmerische Chiliasmus schreckte noch besonders davon ab, näher

auf diese Seite der Eschatologie einzugehen. Vier letzte Dinge, als solche bei beiden Konfessionen sprichwörtlich: mors resurrectio iudicium consummatio, werden biblisch abgehandelt. Als sich die Systematik in der analytischen Methode regte, hätte die Entwickelung der Voraussetzungen und Mittel des Heiles aus dem finis die Eschatologie in den Mittelpunkt des Interesses rücken müssen. Daß der locus sich nicht entwickelt und keine feste Stellung erlangt, beweist das Gegenteil. Von den biblischen eschatologischen Prinzipien war nämlich nur eines voll erfaßt. Die Wesenseinheit von Heilsbesitz und Heilsvollendung; dagegen die grundlegende Bedeutung der Reichsvollendung trat zurück. Indes die Vertiefung in das christliche Leben und in die hl. Schrift führte auch an diesem Punkte Spener und namentlich Bengel weiter; über B. u. s. Schule vgl. Auberlen, Die göttliche Offenbarung, S. 276 f.; Dorner, Gesch. der protest. Theol., S. 652 f. Trotzdem sank der protestantische Individualismus im Rationalismus zufolge seiner Abkehr vom biblischen Christentume bis zu einer nicht einmal immer religiös erwärmten, philosophischen Unsterblichkeitsgewißheit herab Wegscheider, instit. dogm., 7. A., §§ 194. 195, bei den einen metaphysisch (Mendelssohn, Phädon), seit Kant bei andern ethisch begründet. Dieser einseitigen Schätzung der Einzelpersönlichkeit trat der „fromme" Verzicht des Pantheismus auf Einzelfortdauer entgegen bei Schleiermacher, Über d. Religion, 1799, S. 130 f.; endlich aber der siegesgewisse Spott über das zukünftige Jenseits als den letzten „Feind der spekulativen Kritik" und über das „Anlehen beim Jenseits", D. Strauß, Christl. Glaubensl. § 106 f., S. 739 u. Leb. Jes., 1864, Widmung. Allein zu gleicher Zeit wurde das farbenreiche biblische Zukunftsbild wieder aufgefrischt, wohl auch theosophisch untermalt von Lavater, Stilling, Menken. An diese Strömung knüpft der Biblicismus unsers Jahrhunderts an. Der Abschluß der Geschichte Gottes mit der Menschheit bildet die zukünftige Geschichte; zu ihrem Entwurfe geben neben der Apokalypse die alttestamentlichen Weissagungen den Stoff und einen wesentlichen Zug bildet der Chiliasmus als Schlüssel für das Verständnis des Verhältnisses von „Weissagung und Erfüllung", Chr. K. v. Hofmann; auch: D. Schriftbew., 8. Lehrstück; ferner: Auberlen, D. Proph. Daniel, 2. A., 3. Abschn. Betont diese Richtung vornehmlich den neuen Ansatz, in welchem die vollendende Offenbarung die widergöttliche Entwickelung überwindet, so hebt dagegen Dorner, „Über die ethische Auffassung der Zukunft" 1845, während er auch den Blick auf die Zukunft der Menschheit richtet, hervor, daß „das Gekommensein (des Gottesreiches) die lebendige Wurzel seiner steten und immer reicheren Reproduktion" ist; doch vertritt seine Glaubenslehre § 152 f. den Abschluß durch die Parusie Christi. Lipsius, Dogm. 3. A. S. 849 lehnt wie Schleiermacher (chr. Gl. § 163 Zus.) und A. Ritschl, Unterricht § 77 eine lehrhafte Verwertung der biblischen Eschatologie ab, und vertritt nur die individuelle Fortdauer. Kaftan, Dogm. § 72 leitet die Forderungen christlicher Hoffnung aus der Notwendigkeit eines Zieles der Menschheitgeschichte und der prinzipiellen Stellung Christi ab, leugnet indes die Vorstellbarkeit des Inhaltes und schließt eine „Lehre von den letzten Dingen" aus.

In dem Gegensatze zwischen den Biblicisten und denen, welche in Schleiermachers Bahn gehen, spiegelt sich die verschiedene Auffassung theologischer Erkenntnisweise; indes macht sich doch zugleich die unabweisliche Bedeutung der Eschatologie für das christliche Denken geltend. Der teleologische Zug kann auf religiösem Grunde die Verbürgung des Zieles und irgendwelche Veranschaulichung desselben nicht daran geben und muß sie dort suchen, woher die Kraft und der Trieb des inneren Lebens sprudeln, also nicht in berechnender Selbst- und Welterkenntnis sondern bei Gott. Darin wurzelt der Unterschied der Hoffnung von dem abwägenden und vermutenden Überschlage des Philosophen. Wo nun der Zugang zu jener Lebensquelle durchaus geschichtlich vermittelt ist, wie im Christentume, da ist die Beschränkung auf das individuelle Geschick ausgeschlossen, mit der Anerkennung der bleibenden „prinzipiellen" Bedeutung Christi aber auch die Begründung des Inhaltes für die Hoffnung auf die Offenbarung und ihr Wort gefordert. Die theologische Eschatologie kann sich nicht mit einem Anlehen bei einer philosophischen Schule abfinden. Doch ist eine biblisch-theologische Berichterstattung nicht minder eine unbefriedigende Gestalt des der Dogmatik unerläßlichen prophetischen Lehrstückes. Die unverkennbare Gleichartigkeit der Anschauungsformen in der neutestamentlichen Weissagung mit der alttestamentlichen und der jüdischen Theologie verbietet gerade an diesem Punkte den unvermittelten Biblicismus besonders deutlich. Darauf weist auch die Geschichte der christlichen Lehre, indem sie eine Reihe von Fragen immer wieder besonders herausgehoben hat, wie: Zwischenstand zwischen Tod und Auferstehung, Seelenschlaf, etwaige Weiterentwicklung und Predigt im Totenreiche; neue Leiblichkeit; Fortbestand irdischer Beziehungen; Gericht und sein Verhältnis zur Sittlichkeit und Rechtfertigung; Stufen der Seligkeit; ewige Strafen oder Wiederbringung

aller Dinge; Wiederkunft Christi, Antichrist und Chiliasmus. Die bloße biblische Berichterstattung würde auf einige dieser Fragen kaum führen, für andere keine entscheidende Antworten bieten. Wie in der Dogmatik überhaupt kann auch in der Eschatologie Sichtung und Ordnung des Stoffes nur nach dem Grundsatze sicher gewonnen werden, daß alle ihre Aussagen soterologische sein müssen. Das will sagen, daß man auch hier nur 5 von Christo und seinen Wirkungen zum Heile samt ihren Voraussetzungen zu reden habe. Der lebendige Heiland bestimmt die Vollendung des Heiles wie seine Begründung und Vermittelung. Ist nun in Christo die Welt mit Gott versöhnt und sind das eben darin auch alle Glaubenden, so ist dadurch auch der Vollendung ihre inhaltliche Bestimmtheit vorgezeichnet. Der Heilsbesitz ist einerseits nach seinem inneren Wesen so genugsam, daß er an dem 10 lebendigen, wiederkommenden Christus nur die Bürgschaft seines gegenwärtigen Bestandes erkennt; andererseits eignet ihm in der fleischlichen und irdischen Bestimmtheit doch eine Vorläufigkeit (τῇ ἐλπίδι ἐσώθημεν), welche Entledigung von Schranken und volle Herausstellung fordert, Rö 8, 24 f. vgl. 1 Jo 3, 2; Kol 3, 3. 4. Auch die Eschatologie wird so zu einem Stücke des Wortes vom Kreuze; diese Bestimmtheit weist ihr einen Anteil an der 15 Lösung des Problemes der Sünde und an dem Verständnisse der Menschheitsgeschichte zu, bewahrt sie aber vor der Anwandlung sich in kosmologische Erwägungen zu verlieren. Freilich bleibt diesem Lehrstücke die Besonderheit eigen, daß es nicht den Besitz des aneignenden und erlebenden Glaubens aussagt, sondern die Gegenstände der Hoffnung, welche jenseit aller einstweilen möglichen Erfahrung liegen. Dieser Umstand fordert die 20 ausschließliche Gründung auf das verheißende Wort. Seine Beschaffenheit aber bedingt eine weitere Besonderheit und Schwierigkeit, denn es ist überwiegend in symbolisierender Form gegeben. Beachtet man nun das Verhältnis der thatsächlichen Erfüllung in Jesu' Leben und Werk zu der alttestl. Verheißung, dann wird man für eschatologische Aussagen Bescheidenheit lernen und weder das prophetische Symbol ohne weiteres wie eine geschicht- 25 liche oder begriffliche Erkenntnis behandeln, noch sich vermessen, Bild und Inhalt reinlich ohne Rest von einander zu scheiden. Auf diesem Wege läßt sich für die Hauptpunkte christlicher Hoffnung eine stichhaltende Überzeugung begründen; denn sie wird nur eine Aeußerung des Glaubens an den lebendigen Heiland sein, den das der hl. Schrift entstammende und sich an ihr messende Wort erzeugt und erhält. Vgl. Kähler, Wissenschaft 30 d. chr. L. 2. A. § 277. 512—518. **M. Kähler.**

Escobar. 1. Antonio Escobar y Mendoza, gest. 1669. — Aug. und Al. de Backer, Bibliothèque des écrivains de la Comp. de Jésus (Brüssel 1853), II, 172—176; Hurter, Nomenclator lit. recentioris theol. catholicae, II, 229—231; Michaud, Biogr. univ. s. v. (XIII, p. 24—26); J. Huber, Der Jesuitenorden (1873), S. 282—315; Döllinger und 35 Reusch, Geschichte der Moralstreitigkeiten in der röm.-kath. Kirche, I (1889), S. 34 f.; Bauer, S.J., A. „Escobar" im Kath. KLx.², IV, 289 ff.

Der jesuitische Theologe, unter den laxen Moralisten seines Ordens einer der verrufensten, wurde aus einer vornehmen und wegen ihrer streng katholischen Gesinnung berühmten Familie zu Valladolid geboren 1589. Seine immens fruchtbare schriftstellerische 40 Wirksamkeit eröffnete er mit Versuchen auf dem Felde der religiös-epischen Dichtung (**San Ignacio de Loyola, poema heroyco**, Vallad. 1613; **Historia de la Virgen Madre de Dios, desde su purissima concepcion hasta su gloriosa asuncion, poema heroyco**, ib. 1618; später neu ediert unter dem Titel: **Nueva Jerusalem Maria**, 1625 u. ö.). Bei streng asketischer Lebenshaltung — auch als Prediger und Seelsorger 45 aufs Angestrengteste thätig (z. B. volle fünf Jahrzehnte hindurch alljährlich während der ganzen Fastenzeit Tag für Tag ein bis zweimal predigend und dabei sich hart kasteiend — erreichte er ein Alter von 80 Jahren († 4. Juli 1669). Seine Schriften (im ganzen 83 Bände füllend [teils Duodez oder Octav, teils Quart oder Folio]) gehören abgesehen von jenen poetischen Jugendarbeiten, wesentlich nur zweien Gebieten an. 1. Als bibl. 50 Exeget lieferte er außer einigen Einzelkommentaren, bes. einem mariologisch-allegorischen zum Hohenliede (**In Cantic. Commentarii s. de Mariae Deiparae elogiis**, Lugdun. 1669, fol.), ein achtbändiges Foliowerk über die ganze Bibel (**Vet. ac Nov. Testamentum litteralibus et moralibus commentariis illustratum**, Lugd. 1652—1667, 8 tom.), sowie zwei homiletische Perikopenwerke: **In Evangelia Sanctorum commen-** 55 **tarii** (6 voll.) und **In Evv. temporis commentarii** (6 voll.). Die sechs Abteilungen des letzteren Werks führen die Spezialtitel „**Lignum vitale: Christi miracula; Lign. vitale: Christi persecutiones; L. v.: Christi parabolae; L. v.: Christi colloquia; L. v.: Christi propheticae; L. v.: Christi sermones.** Sein Ruhm gründet sich

hauptsächlich 2. auf seine moraltheologischen Werke, wovon die **Summula casuum conscientiae** (Pamplona 1627, 12°) das kürzeste, die **Universae theologiae moralis receptiores absque lite sententiae** (7 voll. fol., Lugd. 1652—1666) das umfänglichste, und der **Liber theol. moralis XXIV Societatis Jesu doctoribus reseratus** das verbreitetste und am übelsten berüchtigte ist. Dieses bereits 1644 (wo Pascal es studierte, vgl. unten) in 37 Ausgaben vorliegende Werk faßt das von Escobars hauptsächlichen Vorgängern in der probabilistischen Kasuistik Geleistete übersichtlich zusammen. Auf die 24 namhaftesten derselben (nämlich Sanchez, Azor, Toletus, Henriquez rc.) deutet es die in Apk 4, 4 erwähnten 24 Ältesten um Gottes Thron; noch eine Stufe höher als sie stellt es das große theologische Viergespann Suarez, Vasquez, Molina, de Valentia, auf welches die „vier Tiere“ (Apk 4, 6) gedeutet werden, u. s. f. Hauptsächlich um der maßlos laxen Doktrinen dieses Werks willen (worüber Huber l. c. und A. „Probabilismus“ in dieser Encykl. zu vergl.) ergingen wider Escobar die heftigen Angriffe, welche schon zu seinen Lebzeiten Pascal in den **Lettres provinciales** eröffnete. Nachdem jesuitischerseits dieser Ankläger mehrfach lügenhafter Übertreibungen in seinem schonungslosen Vorgehen gegen E. bezichtigt, aber durch das sorgfältige Nachprüfungsverfahren zahlreicher Theologen Frankreichs glänzend gerechtfertigt worden war (— seine Versicherung: „**J'ai lu deux fois Escobar tout entier**“ wurde als durchaus glaubhaft dargethan —), befestigte sich in der katholischen gebildeten Welt ziemlich allgemein jenes mißbilligende Urteil über E., das in dem Pascalschen Witzwort **escobarderie** (= jesuitischer Kniff, schlaue Wahrheitsumgehung rc.) seinen Ausdruck gefunden hatte. Die Parlamente von Paris (1761), von Bordeaux, Rennes und Rouen haben den „**Liber . . . reseratus**“ öffentlich verbrennen lassen; wegen der diesen Exekutionen vorhergegangenen Untersuchungen und theologischen Streitverhandlungen s. bes. Michaud, l. c. Sogar der moderne Jesuitismus desavouiert den **moralista Vallisolitanus** mehr oder weniger. H. Hurter urteilt, nachdem er seine persönliche Unbescholtenheit und asketische Sittenstrenge hervorgehoben: als Morallehrer sei er allerdings **saepe justo benignior** gewesen. Bauer (s. o.) gesteht zu, er gehe in der Anwendung seiner (an sich „echten und gesunden“) Sittenlehre „manchmal zu weit, sodaß er den Weg zum Himmel allzu leicht und zu bequem zu machen scheine“, u. s. f. Ein schon älteres kathol. Sprichwort sagt: „E. kaufte den Himmel für sich teuer, gab ihn aber anderen billig“ (s. Döllinger-Reusch a. a. O.).

2. Marina de Escobar, gest. 1633. — Vita etc. von Franc. Capuchino, S.J., (2 voll., 1664—1673). Auf Grund davon die lat. Vita etc. von M. Hanel, Prag 1672 bis 1688; auch Neapel 1690; Alb. Stolz, Legende der Heiligen rc. III (Freiburg 1859), S. 33 ff.; Stadler, Heiligenlex. IV, 247 f.; Pius Zingerle, s. v. im KKL.[2]; Döllinger u. Reusch, Moralstreitigkeiten I, 532.

Diese ältere Verwandte des berühmten Jesuiten (geb. 1554 als Tochter eines angesehenen Juristen zu Valladolid, gest. daselbst nach vieljährigem Kranksein am 9. Juli 1633) erlangte beträchtlichen Ruhm durch ihre außerordentlichen Leistungen im Herzensgebet, ihre vielen Visionen wunderbaren Inhalts und ihr erfolgreiches Wirken als Reformatorin des spanischen Zweigs des Birgittinen- oder Salvator-Ordens (vgl. d. A. „Birgitta“ von Lundström, Bd III, 244, 52). Als Schülerin und Beichtkind des Jesuiten Ludov. da Ponte (de la Puente) wuchs sie in jesuitischen Grundsätzen und Anschauungen auf, von welchen daher auch ihre Visionen ganz durchtränkt sind. Sie schaute einst, wie vom Himmel her eine unabsehbar große Schar von Vätern der Gesellschaft Jesu, nämlich alle bis dazumal verstorbenen Angehörigen dieses Ordens ihr entgegen kamen. Ein andres Mal erschien ihr Ignatius Loyola, gefolgt von 300 Priestern seines Ordens, um ihr die Kommunion zu spenden, u. s. f. Vielen katholischen Schriftstellern gilt sie als „selig“ und „ehrwürdig“; Alban Stolz nennt sie sogar „heilig“. **Zöckler.**

Esel. Litteratur: Bochart, Hieroz. I, 148 f., II, 214 f.; Lengerke, Kenaan I, 140 f. 146. 165; die Wörterbücher von Winer, Schenkel, Riehm; Wetzstein in Delitzsch Hiob[2] 507; Lenz, Zoologie 208 ff.

Der Wildesel (פֶּרֶא = der Springer; dichterisch עָרוֹד = der Flüchtige; **asinus onager** oder **hemippus**) ist schon in ältester Zeit in der syrisch-arabischen Wüste und den Euphratländern heimisch. Nach den zahlreichen Erwähnungen in AT zu schließen, muß er in früherer Zeit in Syrien viel häufiger gewesen sein, als jetzt, wo man ihn nur selten und nur in der Steppe östlich vom Hauran und nördlich von Damascus antrifft. Im AT wird er geschildert als Bewohner der ödesten Wüste (Jer 2, 24; Hi 24, 5; 39, 6; Jes 32, 14). Er ist dem Dichter ein Bild der unbändigen Freiheitsliebe (Hi 11,

12; 39, 5ff.), ein Bild des unstät umherschweifenden Beduinen (Gen 16, 12), aber auch ein Bild des in den Steppe sich umhertreibenden heimatlosen Gesindels (Hi 24, 5). Einem einzeln umherschweifenden, von der Herde sich trennenden Wildesel vergleicht Hosea (8, 9) das eigensinnig Assur nachlaufende Ephraim. Er nährt sich von den Kräutern der salzigen Steppe (Hi 39, 6; 6, 5; Jer 14, 6). Das Tier ist größer und viel schöner und edler gebaut als der gemeine Esel; er ist berühmt durch seine Schnelligkeit und die Jagd auf das schöne Tier ist daher sehr schwierig.

Der Abkömmling des Wildesels, der zahme Esel, ist ebenfalls schon in ältester Zeit im Osten eines der wichtigsten Haustiere gewesen und von hier dann nach Griechenland und Italien gekommen (s. Hehn, Kulturpflanzen und Haustiere 1894, 130 f.). Mit unserem Esel, der jenem gegenüber ganz degeneriert erscheint, darf man den orientalischen Esel kaum vergleichen: er ist beträchtlich größer und viel stattlicher, lebhafter, schneller, ausdauernder und entschieden intelligenter. Besonders bevorzugt werden heute noch wie in alter Zeit die hellgrauen oder weißen Esel, welche von den Slēb-Beduinen in der Wüste gezüchtet werden (Jud 5, 10). Die gewöhnliche Farbe ist rotbaun, daher der Name חֲמוֹר. Da der Esel als Reittier wegen seiner Ausdauer an Leistung dem Pferde nicht nachsteht, und im Gebirge wegen der Sicherheit seines Ganges jenem sogar vorzuziehen ist, finden wir ihn zu allen Zeiten, auch nachdem die Israeliten die Pferde kannten und gebrauchten, als besonders geschätztes Haus- und Arbeitstier. Esel bilden einen wesentlichen Bestandteil des Reichtums (z. B. Gen 12, 16; 24, 35; Hi 1, 3; Esr 2, 66 f.; Neh 7, 68 f.; 1 Chr 27, 30; vgl. Exod 20, 14; 21, 33; Dt 22, 3 f. u. ö.). Als Reittiere waren namentlich die Eselinnen beliebt (Nu 22, 21; 2 Kö 4, 24; Mt 21, 2 ff). Auch Vornehme bedienten sich des Esels zum Reiten (2 Sa 17, 23; 19, 26; 1 Kö 13, 13; Gen 49, 11; Ri 10, 4). Erst seit Davids Zeit finden wir das Maultier vorgezogen (2 Sa 13, 29; 18, 9; 1 Kö 1, 33). Der Treiber lief, wie noch heute, neben oder hinter dem Reiter her (Ri 19, 3; 2 Kö 4, 24). Daneben wurde der Esel als Arbeitstier für mancherlei Geschäft verwendet: Zum Lasttragen jeder Art (Neh 13, 15; 1 Sa 25, 18; Gen 42, 26; Gen 49, 14), zum Ziehen des Pfluges (Dt 22, 10; Jes 30, 24; 32, 20), dann als späterhin die großen Mühlen aufkamen, zum Treiben der Mühlsteine (Mt 18, 6). Die Verwendung im Krieg dagegen, welche bei den Persern z. B. noch in später Zeit erwähnt wird Jes 21, 7; Herodot IV, 129; Strabo XV, 2, 14), ist für die Israeliten nicht bezeugt und deshalb jedenfalls seit Einführung der Pferde nicht wahrscheinlich. — Der Esel gehörte zu den unreinen Tieren, er durfte nicht geopfert werden ((Exod 13, 13; 34, 20), ebenso durfte sein Fleisch nicht gegessen werden (vgl. jedoch 2 Kö 6, 25 in Zeiten größter Not). Dem entspricht, daß er bei anderen Völkern ein heiliges Tier war; bei den Ägyptern z. B. war es das Tier des Seth-Typhon. Damit hängt wohl die bei griechischen und römischen Schriftstellern verbreitete Fabel, daß die Juden den Esel als Gott verehren, zusammen.

Benzinger.

Eselsfest. Diese katholische Volksbelustigung wurde im Mittelalter in mehreren Städten Frankreichs gefeiert. Der Zweck war der nämliche, den viele andere Gebräuche, namentlich die kirchlichen Schauspiele, hatten, nämlich der Phantasie der Laien die heilige Geschichte sinnlich und thatsächlich darzustellen. Da nun im Alten sowie im Neuen Testament der Esel mehrfach eine Rolle spielt, so durfte er in den kirchlichen Repräsentationen nicht fehlen. Zu Rouen war das um die Weihnachtszeit begangene festum asinorum ein auf die Vorhersagung der Geburt Christi bezügliches Schauspiel; das Volk begab sich in Prozession nach der Kirche, von zwei Geistlichen angeführt, die als vocatores bezeichnet sind; von diesen letzteren aufgerufen, traten nach einander Moses und die Propheten und dann Virgil und die Sibylle als Repräsentanten des Heidentums auf, sämtlich in vorgeschriebener, ihrem Charakter entsprechender Kleidung, und die Ankunft eines Erlösers prophezeiend. Die Hauptscene des Dramas war die Geschichte mit Bileams Esel, welcher durch den Mund eines zwischen seinen Beinen versteckten Priesters, gleichfalls die Geburt des Herrn weissagte. Das Ganze beschloß die Scene der drei Männer, welche Nebucadnezar in einen, im Schiff der Kirche aus Holz errichteten Ofen werfen ließ, der angezündet wurde und aus dem die Jünglinge unversehrt hervortraten, hierauf vereinigten sich sämtliche dramatis personae zu einem Chorgesang, nach welchem die Messe gefeiert wurde. Das ganze Ritual hat Ducange aus dem Manuskript des Ordinarium Ecclesiae Rotomagensis in sein Glossar aufgenommen, s. v. festum asinorum. — Zu Beauvais wurde dieses Fest auf andere Weise begangen, den 14. Januar, zur Erinnerung an die Flucht nach Ägypten. Eine Jungfrau mit einem Kinde im Arm wurde auf einem reich

verzierten Esel von dem Münster aus nach der Stephanskirche bis vor den Altar geführt, wo das Tier während der ganzen Messe still stehen mußte. Der Introitus wurde von dem Chor mit „Hinham" beantwortet; zwischen den einzelnen Teilen der Handlung sang man eine halb französische, halb lateinische Prose, deren letzter Vers hinreichen mag, um 5 das Ganze zu charakterisieren:

Amen dicas, asine (hic genuflectebatur)
Jam satur de gramine:
Amen, amen itera,
Aspernare vetera.
10 Hez va! hez va! hez va hez!
Bialx sire asnes, car allez,
Belle bouche, char chantez.

Nach beendigter Messe sagt das Ritual, sacerdos tres hinhannabit, anstatt ite missa est, zu rufen, populus vero, vice: Deo gratias, ter respondebit: hinham 15 (s. Ducange l. c.). Ähnlich ging es zu Sens zu, wo überdies vier der vornehmsten Kanoniker zu beiden Seiten des Esels einhergingen, die Zipfel seiner Decke haltend; die Verse, die an der Kirchthüre gesungen wurden, bezeichnen zur Genüge, daß es eben nur eine Volksbelustigung war; die letzten derselben hießen:

Laeta volunt
20 Quicumque colunt
Asinaria festa.

(S. Du Tilliot, Mémoires pour servir à l'histoire de la fête des fous, Lausanne 1741, 4°, p. 14). Zu Cambrai begnügte man sich, einen gemalten Esel hinter dem Altar aufzustellen. — Vergebens eiferten mehrere Bischöfe gegen diesen Unfug; er 25 konnte erst durch einen Beschluß des Parlaments abgeschafft werden.

C. Schmidt †.

Eskil, Erzbischof von Lund gest. 1181. — Saxo, Hist. Danica, lib. XIII; Langebek, Script. Rer. Dan.; in IX, 194 f. findet man ein Verzeichnis der sämtlichen Stellen, an welchen E. in jenem Werke erwähnt ist; L. N. Helveg, Den danske Kirkes Hi- 30 storie (Kbhvn 1862) I, 332 f; H. Reuter, Gesch. Alexander des Dritten (Leipz. 1860 f.) I, 25 f., 216 f.; III, 411 ff. u. öfter; H. Olrik, Konge og Praestestand i den dske Middelalder I—II (Kbhvn 1892—95); Kirkehist. Samlinger, 4 Raekke, III, 1 f.; Biografisk Lexicon IV, 588 f.

Eskil (Eskillus, Aeschillus) war der Sohn des einflußreichen Häuptlings, Christiern 35 Svendsen, dessen Bruder Asser, der erste Erzbischof zu Lund war. 12 Jahre alt kam E. in die Domschule zu Hildesheim, wo er während einer schweren Krankheit, welche ihn dem Tode nahe brachte, ein Gesicht zu sehen meinte, das als ein Vorzeichen dafür, daß er Bischof und Gründer eines Klosters werden würde, ausgelegt wurde (SRD II, 619 f.). Nach der Heimkehr von Hildesheim wurde er zuerst Kanonikus, später Dompropst zu Lund 40 und 1134 Bischof zu Roskilde. Als solcher beteiligte er sich an den inneren Streitigkeiten, und in Gemeinschaft mit dem mächtigen Gutsherrn, Peder Bodilsön, wiegelte er die Seeländer gegen den König Erik Emune auf und vertrieb denselben von Seeland. Als aber der König mit einem in Jütland gesammelten Heere zurückkam, mußte E. froh sein mit der Zahlung einer Geldstrafe von 20 Mark Goldes auf die Fürbitte seines Oheims davon 45 zu kommen. Nach dem Tode Assers (5. Mai 1137) wählten die Bewohner Schonens E. zu seinem Nachfolger, Erik Emune aber setzte seinen früheren Kaplan, Rig (Ricco), damals Bischof von Schleswig, auf die wichtige Stelle, und die Kleriker und die Laien Lunds mußten durch eine neue ganz formale Wahlhandlung den aufgezwungenen Erzbischof gutheißen. Kurz nachher (18. September) wurde Erik Emune indessen in einer Volksver- 50 sammlung getötet, und auf das Anraten Peder Bodilsöns zog sich Rig dann zurück, worauf die Kleriker Schonens den E. wieder wählten (Saxo 667; SRD I, 386).

Als Erzbischof wurde E. wieder in die politischen Streitigkeiten hineingezogen, die Verhältnisse wurden aber doch bald so ruhig, daß er (1139 oder 1140) zu Lund, in Anwesenheit des päpstlichen Legaten Theodignus, ein Provinzialkonzilium, wozu auch 55 aus Schweden, Norwegen und den Färöern Bischöfe sich einfanden, abhalten konnte. E. unterstützte die Sache des Königs Erik Lamm, indem er bewirkte, daß sein Gegner, Oluf, ein Brudersohn des Erik Emune, vom Banne der Kirche getroffen wurde, weil er einen Bischof getötet und den Hof, auf dem derselbe sich aufhielt, in Brand gesteckt hatte (Hefele V, 442) — das erste Beispiel des Kirchenbannes einem dänischen Fürsten gegenüber. Die

dem Erik Lamm von E. erwiesene Anhänglichkeit wurde mit großen Gütern königlich belohnt. Nach dem Falle Olufs (1143) konnte E. zum ersten dänischen Cisterzienserkloster (Herisvad in Schonen) den Grund legen, und etwas später überließ ihm Erik Lamm das Krongut Esrom, welches demnächst zu einem Benediktinerkloster eingerichtet wurde. Den 1. Sept. 1145 hatte E. die Freude, den Dom zu Lund einzuweihen, und auch in Dänemark wurden an vielen Stellen neue steinerne Kirchen gebaut.

Auch während der Thronstreitigkeiten nach dem Tode Erik Lamms (1146) spielte E., indem er sich aus Rücksicht auf den Vorteil der Kirche bald dem einen bald dem anderen der streitenden Prätendenten, Svend Erikſen und Knud Magnussen, anschloß, eine bedeutende aber zweideutige Rolle. Als 1147 Eugens III. Aufruf zu einem Kreuzzuge gegen die Wenden nach Dänemark gelangte, erreichte E. eine Weile die Versöhnung der beiden Prinzen, welche darauf gemeinsam einen Zug gegen Dobin in Wenden unternahmen. Auf diesem Zuge wurde nichts ausgerichtet, und die Uneinigkeit zwischen den beiden Prinzen brach wieder hervor. Das Unglück des Vaterlandes, das auch der Kirche gefahrdrohend war, verursachte dem E. große Sorge, er wurde aber durch einen Brief Bernhards von Clairvaux getröstet (Bernardi, Opera omnia, Antwerp. 1616, Sp. 1633).

Kurz nach dem Empfange jenes Briefes reiste E. (1152) nach Clairvaux; von einigen Cisterciensern, welche Esrom (siehe oben) zu einer Cisterzienserabtei umbilden sollten, begleitet, kehrte er zurück. Bei seiner Heimkunft begegnete ihm der Kard. Nikolaus Breakspear (A. H. Tarleton, Nicholas Breakspear, London 1896, 60 f.), welcher dem Erzbischof zu Drontheim das Pallium gebracht und für einen Erzbischof für Schweden ein Pallium mitführte. Weil man aber über den Ort des schwedischen Erzstuhls nicht einig werden konnte, wurde das Pallium für Schweden bei E. bis auf weiteres niedergelegt, der es erst 1164 (während eines Aufenthaltes in Sens) dem ersten Erzbischof Upsalas, dem Mönch Stephan aus dem Cisterzienserkloster Alvastra übermitteln konnte. Nach der Bestimmung des Papstes sollte aber der Erzbischof zu Lund, auch nach der Errichtung des schwedischen Erzstiftes, der Primas Schwedens und päpstlicher Legat des Nordens bleiben.

Als E. durch den „Notar" Bernhards, Gaufried, die Botschaft von dem Tode Bernhards erhalten (Baluzius, Miscellanea V, 453 f.), reiste er wieder (1154) nach Clairvaux und von da nach Rom. Auf dem Heimwege wurde er (1156) von einigen Rittern überfallen und ins Gefängnis geworfen; da der Kaiser Friedrich I. ihm Freiheit und Genugthuung zu verschaffen nicht versprechen wollte, kam es zu dem bekannten Zusammenstoß zwischen dem Kaiser und den päpstlichen Legaten, welche für E. eintraten (Rahewin I, 8 f.). Nachdem er wieder frei geworden war, setzte er die Reise nach Dänemark fort. Diesmal brachte er einige Karthäuser mit, welche sich in Asserbo niederließen, bald nachher aber Dänemark wieder verließen. Nach seiner Heimkehr nahm E. wieder teil an den Wendenzügen, es kam aber aufs neue zu einem Zusammenstoß mit dem Königtum, diesmal mit Waldemar I. (1157—82). Der Grund der Uneinigkeit mit ihm war der Umstand, daß Waldemar I. dem kaiserlichen Gegenpapste, Viktor IV. sich angeschlossen hatte, während E. sich zu Alexander III. hielt. Waldemar I. beschuldigte E. „nach Königsblut zu lechzen", und E. verließ wieder sein Vaterland und Erzbistum und ging nach Clairvaux (1161). Diesmal dauerte seine freiwillige Verbannung 7 Jahre, die er teils in Clairvaux, teils in Sens bei Alexander III. verbrachte. 1168, nachdem Waldemar I. auf die Seite Alexander III. übergetreten, kehrte er wieder heim, und jetzt war das Verhältnis so gut, daß Waldemar I. „nach E.s Ratschlägen alles abmachte und ihn wie einen Vater ehrte". Sowohl in den Stiftern Aarhus und Ripen als auf Fühnen wurden für die Cisterzienser Klöster gebaut; die Johanniter kamen ins Land, und Kreuzzüge und Mission in Estland zeugten von der Energie und dem Einflusse E.s. Am 25. Juni 1170 wurden die Reliquien des Vater Waldemars I., Knud Lavard, („Herzog Knud") in Ringsted auf Seeland feierlich erhoben, und Waldemars Sohn, Knud Waldemarsön, wurde gekrönt — die erste Krönung eines Königs in Dänemark. Trotz allen Glücks sehnte E. sich jedoch immer nach dem Kloster. Von 1174—76 war er wieder in dem lieben Clairvaux, und es war sein Wunsch seine Tage dort zu beschließen, Alexander III. aber wollte ihm noch nicht erlauben, den Hirtenstab niederzulegen. Bei seiner Heimkehr erwarteten ihn neue Sorgen: seine zwei Tüchtersöhne hatten sich in eine Verschwörung gegen den König eingelassen. Die Nachricht davon machte auf den alten Erzbischof einen so starken Eindruck, daß er einen Schlaganfall bekam und eine Zeit lang die Sprache verlor. 1177 wurde ihm endlich gestattet das erzbischöfliche Gewand mit der Mönchskutte umzutauschen. Er zog nach Clairvaux, wo er am 6. oder 7. Sept. 1181 starb (nicht 1182, siehe Chronicon Claravallense, MSL 185, 1249 f.). Er wurde in der Klosterkirche an einem ehrenvollen Platze beerdigt,

und sein Andenken durch einen besonderen Tag des Jahres und durch **missae generales** (Lalore, **Le trésor de Clairvaux**, Troyes 1875, 174) bewahrt. In Clairvaux erwarb er den Nachruhm: **„sanctissime vixit et piissime obiit, multis post mortem miraculis illustris“** (Henriquez, **Menologium Cisterciense**, Antwerp. 1630, 116). Mit allen seinen Fehlern war der zweite Erzbischof zu Lund einer der bedeutendsten Kirchenfürsten seiner Zeit, und der große Abt zu Clairvaux hatte in ihm keinem Unwürdigen seine Freundschaft geschenkt. Aber auch in E.s Brust mußte die Sehnsucht der Weltentsagung mit der Lust der Weltherrschaft einen harten Kampf kämpfen. **Fr. Nielsen.**

Eskimos, Mission, s. oben S. 177, 16 ff.

Espen, Zeger Bernhard van, gehört zu den Kanonisten, welche die in Frankreich entwickelten Prinzipien des Episkopalsystems der römisch-katholischen Kirche (s. o. S. 427, 51) auszuführen unternommen und auf die spätere demselben entsprechende Doktrin und Praxis in den Niederlanden und Deutschland den größten Einfluß geübt haben. Er wurde zu Löwen am 9. Juli 1646 geboren, studierte dort Theologie und kanonisches Recht, erhielt 1673 die Priesterweihe, 1675 die juristische Doktorwürde und wurde an der Universität seiner Vaterstadt Lehrer des kanonischen Rechts. Durch seine Vorträge und mit Eleganz abgefaßten Schriften erwarb er sich bald Ruf und wurde weit und breit zur Erteilung kirchenrechtlicher Responsen angegangen. Als die Streitigkeiten über die vom römischen Stuhle verworfenen Grundsätze des Cornelius Jansen, welcher 1630—1638 selbst Professor der Theologie in Löwen gewesen war, auch in den Niederlanden lebhafter wurden, trat er auf Seite der Jansenisten, weshalb sein zu Löwen 1700 und Köln 1702 erschienenes **jus ecclesiasticum universum** durch Dekret der **Congregatio indicis** vom 22. April 1704 in das Verzeichnis der **libri prohibiti** aufgenommen wurde. Indem er sich in stiller Zurückgezogenheit hielt, entging er weiterer Verfolgung. Als jedoch das Domkapitel in Utrecht die Bulle **Unigenitus** von 1713 nicht anerkannte und 1723 im Widerspruche mit der römischen Kurie selbstständig sich einen Erzbischof (Cornelius Steenhoven) wählte und konsekrieren ließ, verteidigte Espen die Rechtmäßigkeit der Wahl und Weihe. Das von ihm darüber verfaßte Gutachten wurde, wie es scheint ohne seine Genehmigung, durch den Druck veröffentlicht und er dadurch genötigt Löwen zu verlassen. Er begab sich zuerst nach Mastricht, dann nach Amersfort im Sprengel von Utrecht und starb hier am 2. Oktober 1728. Darauf folgte noch zur Ergänzung des Dekrets von 1704 ein Verbot seiner übrigen Schriften durch die Kongregation unterm 17. Mai 1734. Diese Verdammungsurteile haben indessen der Autorität seines Namens und seiner Werke so wenig Abbruch gethan, daß selbst Benedikt XIV. derselben seine Anerkennung gezollt hat. Du Pac de Bellegarde, **Vie de Van Espen**, Loewen 1767; Laurent, **Van Espen**, **Bruxelles** 1860. — Von Bellegarde erschien auch ein: **Supplementum ad varias collectiones operum J. B. van Espen** 1765, zugleich als 5. Bd der Gesamtausg., Löwen 1753 ff. (**Jus eccles. univers.**), von Jos. Baren, wiederholt Köln 1777, 5 Fol., Mainz 1791 3 Vol. 4° u. ö. Ein Auszug, besorgt von Oberhauser, Augsb. 1782, Cilli 1791 u. a. M. s. auch Glück, **praecognita uberiora universae jurisprudentiae ecclesiasticae**, Halae 1786, p. 235. 364. 381. **(F. H. Jacobsohn †) Sehling.**

Esra, Apokalypse s. Pseudepigraphen des AT.

Esra, apokryphischer s. Bd I S. 636, 46 — 637, 55.

Esra und Nehemia. Bemerkenswerteste Litteratur: 1. Textausgaben: S. Baer, Liber Danielis Ezrae et Nehemiae cum praefatione Francisci Delitzsch et glossis babylonicis Friderici Delitzsch, Leipzig 1882 und Guthe in den von P. Haupt herausgegebenen Sacred Books 1898. 2. Texterklärungen: J. H. Michaelis, uberiores adnott. in Hagiographos V. T. libros, Halle 1720 Band 3, wo Michaelis selbst Esra und J. J. Rambach Nehemia bearbeitet hat. Bertheau im exeget. Handbuch, Lieferung 17, neu bearbeitet von Ryssel, Leipzig 1887; Keil in Keil und Delitzsch bibl. Kommentar, Teil 5, 1870; Fr. W. Schultz in Langes Bibelwerk (9. Bd 1876), Oettli in Stracks und Zöcklers kurzgefaßtem Kommentar AT 8. Teil 1889. 3. Litterarische und historische Kritik: Abgesehen von den Einleitungen und den Werken über Gesch. Israels: Schrader über die Dauer des zweiten Tempelbaues ThStK. 1867; Smend, Die Listen der BB. Esra und Nehemia 1881; van Hoonacker, Néhémie et Esdras, nouvelle hypothèse sur la chronologie etc. (1890); Néhémie en l'an 20 d'Artaxerxes I et Esdras en l'an 7 d'Artax. II (1892); Zorobabel et le second

temple (1892): Nouvelles études sur la restauration juive etc. (1896), besonders gegen Kosters, het herstel van Israel in het Perzische Tijdvak 1894 (K. betrachtet die Rückwanderung unter Serubbabel und Josua aus Babel und Erbauung des Tempels durch die Exulanten als eine reine Fiktion und hält das Werk Esras erst bei der zweiten Anwesenheit Nehemias in Jerusalem für möglich. Van H. aber erweist jene als historisch und betrachtet es lediglich als ein Redaktionsversehen, daß im gegenwärtigen Buche Esra-Neh. der Zug Esras vor Nehemias Aufbruch gestellt wurde, weil der Artaxerxes, in dessen 7. Jahr Esra zurückkehrte, für Artax. I. anstatt für den II. genommen war. Vgl. gegen Kosters auch Wellhausen in Nachr.GG 1895, Heft 2 und dagegen Kosters in Theol. Tijdskr. 29, S. 549 ff.). Zuletzt ist zu erwähnen weniger der Kosters in der Ersetzung der Ueberlieferung durch übelberatene Phantasie überbietende Torrey, composition and histor. value of Ezra-Nehemia Gießen 1896, als vielmehr Ed. Meyer, Die Entstehung des Judentums, Halle 1896 (eine Verteidigung gegen eine Kritik Wellhausens in den GGA. 1897, N. 2 unter d. Titel „J. Wellhausen u. meine Schrift die Entstehung u. s. w.“ Halle 1897 folgte selbstständig). In diesem Buche, das in verdienstlicher Weise auf nützliches Material aus der Profangeschichte verweist, werden hinsichtlich der Urkunden im B. Esra den von ihm allein berücksichtigenswert geachteten Gelehrten gegenüber Grundsätze vertreten, welche von den nicht berücksichtigten längst befolgt sind, dagegen bei der Konstruktion der Entstehungsgeschichte des Pentateuchs werden gegen dieselben Grundsätze als Urkunden Schriften verwandt, die außer in einigen modernen Köpfen nie existiert haben, oder aus deren erhaltenen Fragmenten es unmöglich ist, das ursprüngliche Ganze sicher zu rekonstruieren, geschweige denn von ihm zu berichten, aus welchen geschichtlichen Wurzeln es erwachsen sei und welche geschichtlichen Wirkungen es ausgeübt habe.

Das in der 2. Auflage einheitlich behandelte Thema „Esra und Nehemia“ schließt drei Aufgaben in sich: erstens die, das biblische Buch Esra und Nehemia zu beschreiben und insbesondere als Geschichtsquelle für die beiden Männer Esra und Nehemia zu würdigen, zweitens über Esra, drittens über Nehemia zu erzählen. Die dritte Aufgabe wird unter Nehemia gelöst werden, die erste und zweite an dieser Stelle.

A. Das Buch Esra und Nehemia. Ueber Stellung im Kanon, Einteilung in zwei Bücher, Zugehörigkeit zur Chronik s. außer Bertheau-Ryssel § 1 den A. Chronik (Bd IV S. 87,7 ff.), über 3. und 4. Buch Esra s. die AA. über Apokryphen (Bd I S. 636,46) und über Pseudepigraphen.

Da alle Auslegung und Würdigung eines biblischen Buches von der richtigen Einsicht in den Wert und die Zuverlässigkeit des überlieferten Textes abhängt, eine methodisch-philologische Beschreibung der in Betracht kommenden Zeugen aber bisher vermißt wird und allgemeine Urteile ohne Belege für selbstständige Leser keinen Wert haben, so ist zunächst ausführlich über die Gestalten des Textes in der Überlieferung, sowohl der alten Übersetzer als der jüdisch-massorethischen Bibel, und dann von der Komposition zu handeln.

I. Die Textüberlieferung.

1. Die arabische Übersetzung. Wenn man in der Londoner Polyglotte (vgl. Rödiger, de origine et indole arabicae libb. V. T. historicorum interpretationis libri duo, Halle 1829, wo aber nur Nehemia berücksichtigt ist) über Esra liest: „das erste Buch (ספר) Ezras des Schreibers, des Gesetzlehrers“, und über Nehemia: „das zweite Buch (כתב) Ezras des Priesters. Im Namen Gottes u. s. w.“), so kündigt sich sofort an, daß das zweite Buch von einem anderen Manne übersetzt ist, als das erste; und dieses bestätigt sich durch die Wahrnehmung, daß die Übersetzung des ersten Buches vorzugsweise durch die Septuaginta, die des zweiten durch den Syrer bestimmt ist. Man muß freilich dem gedruckten Texte nicht überall glauben. Denn z. B. Esr 9, 7 ist durch Verwechslung der ähnlichen Pluralformen von Sohn und Prophet „unsere Propheten“ statt *οἱ υἱοὶ ἡμῶν* (Sept.) in den Text gekommen; Neh 4, 18 aus dem „Trompeter“ (ein nom. deriv. von בוקי v. 20) ein „Rest“ (בקי) geworden, und für „wenn dein Knecht (עבדך) Wohlgefallen vor dir findet“ ist Neh 2, 3 gedruckt: „wenn (es) bei dir (עמך) und vor dir Wohlgefallen findet“. Aber wenn in Sept. מתיחשים Esr 2, 6 durch *μεθωεσειμ*, התיחש in 8, 1 durch *ὁδηγοί*, in 8, 3 durch *τὸ σύστρεμμα* wiedergegeben wird und im Araber das erste Mal mâtuasin, das zweite Mal „ihre Vordersten“, das dritte Mal der „Haufe“ erscheint, oder wenn Esr 4, 7. 18 wie im Griechischen (*ὁ φορολόγος*) der נשתון zum „Steuererheber“ gemacht, in 6, 14 beiderseits für מצליחין *οἱ Λευῖται*, in 7, 17 für „um dieses Geld“ vielmehr „in dieses Buch“ dargeboten wird, wenn der Araber für Urim und Thummim 2, 63 „den klugen und den vollkommenen“ = *τοῖς φωτίζουσι καὶ τοῖς τελείοις* setzt, wenn das nichtsnutzige *ἐπαλλόμην* Esr 9, 3. 5 in des Arabers „ich zitterte vor Furcht“, die Umdeutung der Eigennamen (10, 37, 38) יעשו ובני ובנוי

in καὶ ἐποίησαν υἱοὶ Βανουί auch bei ihm wörtlich wieder erscheint, wenn endlich der durch das gleiche Endwort ἐν Ἰερουσαλήμ oder durch die Ähnlichkeit der compendia für Ἰσραήλ und Ἰερουσαλήμ veranlaßte Ausfall des absolut unentbehrlichen Satzes „an alle Angehörigen der Gola, daß sie sich nach Jerusalem einfinden sollten" Esr 10, 7 auch beim Araber sich findet, so ergiebt sich, daß die Septuaginta ihm als der normale Text gegolten hat, und zwar in derjenigen Rezension, welche durch A B und, soweit er zu Esra erhalten ist, auch S repräsentiert wird. Fragt man dann weiter, welchem dieser Zeugen der Araber am nächsten steht, so beachte man, daß allein A wie der Araber in 8, 10 zwischen ἀπὸ υἱῶν und Σελιμουθ den im H. fehlenden Eigennamen Βανι einschiebt, namentlich aber, daß für עבדי שלמה in 2, 55 „die Knechte Suleimans", in v. 58 das eine Wort 'abdisalma gesetzt wird und daß dieses genau dem Wechsel von δοῦλοι Σαλωμών und Ἀβδησελμα im cod. A entspricht. — Die Übersetzung des Buches Nehemia bietet einen sehr verkürzten Text dar, nicht bloß, weil durch Zufall in der handschriftlichen Überlieferung eine Lücke entstanden ist, wie 8, 11: „wird euch retten; und die Leviten", wo der Satz v. 12 fehlt, der von den Leviten handelt, sondern vor allem, weil dem Verf. die langen Namenlisten verhaßt waren. Wenn er das Stück Neh 7, 6—72 ausläßt, so giebt er die Identität des Inhaltes mit Esr 2 als Grund an, indem er den Nehemia sagen läßt: „ich fand in ihm geschrieben das Ganze der bereits erwähnten Namen, wie wir (d. i. Esra und Nehemia) sie angegeben haben im Buche — trotzdem ist die Zählung verschieden". Er selbst steckt nicht in dem „Wir", als ob er auf seine arabische Übersetzung von Esra verwiese; denn den v. 73 übersetzt er ganz anders, als der Araber den entsprechenden Vers im Buche Esra. Ebenso setzt er, nachdem er bis Paschchur gekommen ist, für alle von 10, 2 an folgenden Namen und Verzeichnisse bis 12, 27 die alles Detail ablehnende Allgemeinheit „und der Rest ihrer Genossenschaft". Ähnliches wiederholt sich hinter dem Namen „Ezra" 12, 33, wo er v. 34 ausläßt, 8, 5; 12, 40 und öfter in der Liste der Bauenden in Kap. 3. Für den Einfluß der syrischen Übersetzung ist charakteristisch, nicht bloß die Übereinstimmung in der Deutung von ויבנו 3, 1 als „seine Söhne", von גם אשר הם בונים 3, 35 beim Syrer durch „wie viel (כמא) sie auch bauen, ich weiß, daß", beim Araber durch „auch die Bauenden ich weiß, wie viel (כם הם) ihrer sind", in der Auslegung von וימלך לבי 5, 7 als Ausdruck für Herzensbekümmernis, von אריבה, als stände da אדברה, in der Verwechslung von קהלה mit קול 5, 8 („ich sagte zu ihnen mit Geschrei"), in der Umschreibung von כמשפט 8, 18 mit „wie ihnen vorgeschrieben war", von מנאות התורה 12, 44 mit „wie geschrieben war im Gesetzbuch" (Syr.) „im Buche der Priester und der Leviten" (Ar.), oder des kurzen Ausdruckes für „es lag ihnen ob" = עליהם 13, 13 durch „es war ihr Los heraufgekommen, Häupter ihrer Brüder zu sein", in der Umsetzung des unschuldigen Prügelns und Raufens 13, 25, als stände statt אמרטה vielmehr אטמנה, in ein Totschlagen und Verscharren der Erschlagenen, oder in der Auslegung von איש האלהים als Titel Davids (12, 35) mit „der Prophet, der Knecht des Herrn"; sondern vor allem die Herübernahme folgender Wunderlichkeiten. Wenn der Syrer aus שלחו המים, als hieße es ירח ימים (oder חדש) „einen Monat von Tagen" herausklaubt, so hat der Ar. „bis zur Erfüllung von Monat und Tagen"; desgleichen folgt er ihm in der öfteren Ersetzung der Eigennamen für ein Thor oder einen Thurm der Mauer Jerusalems durch das unbestimmte Prädikat „groß" z. B. 12, 31. 37, in der Deutung von ותמשך עליהם 9, 30 durch „du predigtest ihnen" (כרז) von במלכותם (9, 35) = „als sie noch ein Königreich bildeten" durch „sie verleugnete[n] (כפר) dein Königtum", in dem Mißverständnis der Redensart אין לאל ידינו, als sei gesa[gt] „und sie erheben nicht zu Gott ihre Hände" (5, 5), in der gleichen Zerteilung vo[n] רבות עתים 9, 28, nach der רבות zu רחמיך vorher gezogen, עתים aber = „zu aller Zeit" zum Verbum verstanden wird. Auch das allersonderbarste, daß der Syrer das Wort fü[r] die Königin השגל 12, 6, als läse er הסכל, als Anrede des Königs an den Nehem[ia] „du Narr" faßt, ahmt der Ar. mit seinem jâ maskînu nach; und wenn jener den Amttitel Nehemias התרשתא mit „Haupt der Priester" wiedergiebt 10, 3; 8, 9, so hat d[er] Araber dasselbe Prädikat nicht bloß an der ersteren Stelle ebenfalls, sondern er hat auch schon 1, 1 dem Namen hinzugefügt, während er 8, 9 im Gegensatze zum Syr[er] auch in der Reihenfolge der Männer, darbietet: „Ezra der Priester und Nehemia [der] Richter". Offenbar wirkt hier schon die Vorstellung von der alles überragenden Autori[tät] des Ezra, die am deutlichsten hervortritt, wenn der Satz 7, 7 מלך ביהודה von beid[en] Übersetzern ausdrücklich zu: „Ezra ist König geworden" ergänzt wird. Dazu komm[en] die Fälle, in denen der Araber nur aus einem Mißverständniß seines syrischen Te[xtes] begriffen werden kann: wenn er für das Schafthor 3, 1 und 12, 39 „das Thor [illegible]

Gartens" oder „der Gärten" bietet, so hat er (oder ein syrischer Schreiber, nach Rödiger S. 59) syrisches עגא = גנא gefaßt; wenn er 13, 5 für מצות der Leviten darbietet „in den Städten der Juden", so ist das verlesen aus „in den Städten der Leviten", welches der syrische Text giebt, und der Fehler, durch welchen syr. פוקדא in בקדריא verdorben ist, war schon in die Vorlage des Arabers eingedrungen. Darnach darf man auch 6, 17 „die Juden waren elend und zerstreut" auf eine Umsetzung von syrischem מסגין רורבנא (= viel machten die Großen) in ומבדרין (מכיכין oder) מסכנין, oder „Gesetz des Herrn der עלמים" 8, 18 auf Mißdeutung von „im Gesetze des Herrn täglich" d. i. כליום im Syrer zurückführen. Das allersonderbarste ist, daß beide für das absolut verkehrte hebräische וְכֹל (10, 2) das bessere „und alle die" = וכל אלה darbieten, daß aber während der Syrer fortfährt „welche von uns am Leben geblieben sind", der Araber statt dessen „welche um dich sind" nachbringt. Letzteres läßt sich nicht wie des Syrers Vorlage הֲחָיו מנכר (= hebr. החתומים) aus dem Hebräischen herleiten, sondern nur daraus, daß syrisches דחיו מנן = דחדרי מנך d. i. „welche um dich sind" gedeutet wurde.

Aber der Araber des Nehemia ist nicht bloß vom Syrer abhängig. Wenn er den Eigennamen גשם mit غشم (2, 19) wiedergiebt, wird er durch die öftere Gleichung von griechischem *Γ* und Ghain bestimmt sein; wenn er 4, 23 zu dem oben besprochenen syrischen „Monat und Tage" noch die andere Übersetzung von איש שלחו „ein jeder mit seinem Geschoß" hinzufügt, so enspricht das dem *ἀνὴρ καὶ ὅπλον αὐτοῦ* in den lucianischen Handschriften. Wenn er 6, 18 den Ausdruck בעלי שבועה zwar mit dem Syrer umschreibt „sie hatten ihm geschworen, ihn nicht zu verderben" aber die Worte „sie waren ihm versippt" davor setzt, so entspricht das letztere der griechischen Übersetzung *ἔνορκοι αὐτῷ ἦσαν*. Am deutlichsten ist der Einfluß der griechischen Übersetzung zu sehen, wenn in Übereinstimmung mit Lucian 3, 15 gesagt wird: „Die Mauer des Teiches Salwan nach den Gärten des Königs", wo das Wort Siloa sogar in seiner neutestamentlichen Form vorschwebt. Danach wage ich die Vermutung, daß das räthselhafte „Bethlehem" 3, 14 auf Entzifferung von gr. *BHΘAXAM* (s. c. B) und daß die Umwandlung des Fischthores in eine **porta victrix** (12, 39) auf der Verlesung von griechischem *ἰχθυρáν* in *ἰσχυρáν* beruht. Öfters ist die Abweichung vom Syrer und Übereinstimmung mit dem Griechen zugleich Übereinstimmung mit dem massorethischen Hebräer, wie „die Hälfte von ihnen" 4, 15 statt des besseren „die Hälfte von uns", und man kann fragen, ob nicht auch der hebräische Text selbst den Vf. bestimmt hat. Selbstständige Deutung liegt doch vor, wenn er 1, 1 für **Kislev** oder syr. **kanûn** „der neunte Monat" sagt, wenn er 3, 19 נשק mit Waffen übersetzt (allerdings auch Luc.), wenn er 3, 22 ככר wiedergiebt, als hätte er כרך gelesen, 3, 29 den Namen משלם auslegt „und in Frieden", oder für die Unvernunft des Syrers „sie haben geärgert vor dem Bau, den wir bauen" das Vernünftige setzt: „sie haben dich geärgert vor den Bauenden", oder 5, 11 für אשר אתם נשים wiedergiebt „um das ihr streitet", als hätte er נִצִּים an letzter Stelle gesehen; und einem Übelstande im hebr. Texte hilft es ab, wenn er 9, 8: „ihm und seinem Samen" darbietet. So ist auch 9, 26 mit „hinter ihren Rücken" der hebr. Text so wörtlich wiedergegeben, wie es weder der Syrer, noch die Griechen thun. Danach ist auch der auffallende Umstand zu erklären, daß das Mistthor (אשפת) in 2, 13 das Thor der 'asbât d. i. der Stämme, heißt, dagegen in 3, 13. 14 das Thor des Überflusses; die Schreibung השפות in 3, 13 hat den Vf. veranlaßt, hier ein infinitivisches Nomen zu finden, dem (nach der verwandten Wurzel **safaḥ**) der Begriff des Überfließens innewohne. Verfehlte Bemühung um den hebr. Text hat ja auch den zusammenhangswidrigen Satz 4, 10 erzeugt: „das Herz war den Juden tapfer und der Schuttträger waren viel, aber wir konnten nicht bauen". Rücksicht auf den dogmatischen Sprachgebrauch der Leser finde ich, wenn für „dein guter Geist" 9, 20 (obwohl der Vf. den „Geist" in v. 30 beläßt) gesagt wird „deine Gebura, die starke Kraft", und exegetische Einsicht liegt darin, daß während der Syrer in 13, 24 in ואינם das Wort „halb" einfügte, der Araber geradezu erklärt „halb hebräisch, halb chaldäisch nach der Sprache der Heiden". Damit ist wenigstens der Anfang gemacht, den durch Ausfall und Nachbesserung verderbten Hebräer wieder herzustellen, der ursprünglich lautete: „ihre Kinder sprachen halb jüdisch, halb asdodäisch und verstanden nicht zu sprechen, wie es der Sprache des einen oder des anderen Volkes angemessen ist". Gleiche Überlegung beweist auch der Übersetzer des Esra, wenn er 6, 22 „der Perser" statt „der Assyrer" einsetzt. Das Vorstehende genügt zum Beweise für den an die Spitze gestellten Satz und zur Begründung der Erkenntnis, daß der arabische Nehemiatext einen stark gemischten Charakter und darum einen stark wechselnden Wert hat.

2. Die syrische Übersetzung. Auch hier ist dem gedruckten Texte nicht immer zu glauben. Es ist reine Willkür des Punktators, wenn er in Neh 9, 22 über das erste דמלכא gegen alle Zeugen die Pluralpunkte setzt, und zweifellos hat 12, 34 dem hebr. ירמיה syrisches נרמיה und nicht Ndamja entsprochen. Ein unsinniger Schreibfehler ist Esr 8, 1 אבוהיכון für אבוהיהון und durch alle anderen Zeugen 3, 2 „wir wollen bauen“ (נבנא) als Entstellung von נבעא = „wir wollen suchen“ erwiesen, desgleichen Neh 4, 23 דביתי statt דבתרי (= hinter mir). Ebenso falsch ist es, wenn Esr 7, 5. 6 von 'הראש הוא ע, das הראש statt zu v. 5 vielmehr zu v. 6 gezogen und הוא = „er war“, statt = „und er“ gefaßt wird. Zweifellos ist statt לגברא Neh 6, 11 wiederherzustellen: לה גברא (ich sagte zu ihm: ein Mensch wie du flieht); 7, 73 statt והלכו das dem Hebr. nach der Aussprache וַיֵּשְׁבוּ angemessene und an der Parallelstelle Esr 2, 70 gebrauchte והפכו; desgleichen ist ארמיו = sie losten 10, 34 aus ארמין = „wir losten“ verschrieben. Wichtiger ist es zu erkennen (vgl. meine Geschichte Israels S. 247), daß 8, 15 16 ודנשמעון aus כד שמעו = „als sie hörten“ unter dem Einfluß des verdorbenen Hebräers korrigiert ist. Denn da der Syrer hinzusetzt „was im Gesetze Moses geschrieben stand“, und der Nachsatz Erzählung ist, so kann er das fragliche Wort nur als eine Aussage über die das Gesetzbuch hörende Gemeinde, aber nicht als einen in diesem Gesetze geschriebenen Befehl meinen. Ebenso sicher ist die Verwirrung in 3, 31 dadurch entstanden, daß hinter dem ersten דבית das ähnlich aussehende ובינת (= hebr. וּבִין) ausgefallen ist. Auch der sonderbare Satz Neh 4, 10: „geschwunden ist unsere Kraft aus den Trägern“ oder 2, 20: „Gott hat uns erlöst und wir arbeiten“ wird jener auf Verschreibung von חילא (die Kraft) in חילן (unsere Kr.), dieser auf Verwechslung von וחנן עבדוהי קימין (und wir seine Diener erheben uns) mit 'וח' עבדין וק beruhen. Auch das wird bloß Schein sein, daß der Syrer für die Drachenquelle (Neh 2, 13 עין התנין) עין תללין d. i. Hügelquelle einsetzt, vermutlich meinte er 'ע' תנינין. Auch sonst hat bei der Wiedergabe der Personennamen der religiöse Sprachgebrauch, der für Jah lieber El oder umgekehrt sagt, eingewirkt, schwerlich die Ähnlichkeit von griechischem *ΙΑ* und *ΗΛ*, z. B. wenn עזריה Neh 12, 33 עזראיל = עזראל in 11, 13, wenn Qadmiel etwa Neh 12, 8 קדמיא, dagegen v. 24 קדמאיל, wenn חשביה ebendaselbst שביל, und gar Nehemia in v. 26 נחמאיל heißt. Und wenn für משוררים 10, 39 נטורא, 11, 21. 23; 12, 28 f. 42. 45 f. „die Diener“ gesetzt ist, so sieht man, daß für den Übersetzer שומרים und משרתים zu sehen näher lag als משררים. Ebenso wird für חֹרִים und שָׂרִים bald רישין gesetzt wie Neh 12, 31; 13, 17, bald קשישין wie 5, 7; Esr 10, 5. 14, als hätte der Übersetzer das in den aram. Kapiteln stehende שָׂבֵי d. i. πρεσβύτεροι vor sich (welches der Syrer in 6, 7. 14; 5, 5 nicht wie 5, 9 = שָׂבֵי, sondern = סְבִיתָא d. i. = סְבֵי im Hebr. nicht ohne Verstand auffaßt). Beides ist nebeneinander zu finden, wenn ein und dasselbe Wort התרשתא in den Parallelstellen Esr 2, 63 und Neh 7, 65 „die Häupter Israels“ und „die Alten der Priester“ übersetzt, oder derselbe Titel Neh 10, 1 erst als „der Alte“, dann als „das Haupt der Priester“ ausgelegt wird. Ungenaue Entzifferung hat Neh 2, 16 aus סגנים das Wort סְפָרִים erzeugt. Am wenigsten ist Esr 7, 23 וכול מדם בפתקא יתיהב nach dem Vorgange der Polyglotte mit „omnia in album (d. i. פטקא = Schreibtafel) reddantur“ zu übersetzen und als eine wirkliche Variante zu betrachten. Vielmehr ist hinter מדם ein mit דְּ anfangender Relativsatz ausgefallen, יתיהב heißt „soll geliefert werden“ und in בפתקא steckt das Wort ביצפירתא, mit dem auch sonst das im Urtexte stehende אספרנא = studiose, cum cura wiedergegeben wird. Dazu kommen die Abweichungen vom Texte, welche aus zusammenhangswidriger Deutung eines hebr. Wortes entstanden sind, wie z. B. die Auffassung von וישבו Neh 11, 1 = וְיֵשְׁבוּ „und es sollen wohnen“, d. h. also als Schlußsatz des großen Gelübdes 10, 30 ff. auch die Änderung des erzählenden הפילו in das verheißende יפילו nach sich zog. Oder aus Mißverständnis des Zusammenhanges, wie Neh 4, 12. 13 (hebr. v. 6. 7): „und es kamen Juden, die neben ihnen wohnten und sagten ihnen (statt uns): „siehe schon zehnmal sind sie gekommen, um mit euch zu kämpfen, aus allen Orten, in welchen sie wohnten (v. 13), und sie kamen und standen (statt: und ich stellte auf) hinter der Mauer mit ihren Pfeilen (בחציהם statt בצחיחים) und sie disponierten (statt: ich stellte auf) das Heer nach Stämmen u. s. w. und ich fürchtete mich“ (וָאִירָא statt וָאֵרֶא = ich sah). Ebenso sind Neh 12, 12—19 durch Verkennung des unterordnenden ל, mit dem die Priesterklassen bezeichnet werden, ihre Namen zu Individualnamen gemacht und die Zahl der letzteren dadurch verdoppelt worden. Auch an Doppelübersetzungen fehlt es nicht, wie Esr 9, 7b. Hier ist hebr. בעונתינו נתנו erst gedeutet worden nach Rö 1, 24 ff., als sei es = in unsere Sünden sind wir dahingegeben“ und übersetzt „weil wir viel gemacht zu sündigen, wir und unsere Väter u. s. w.“,

sodann ist es gedeutet worden = um unserer Sünde willen sind wir hingegeben worden, und es wird deshalb fortgefahren „um deswillen sind wir ausgeliefert worden“, worauf dann der Rest des Verses mit Umstellung von בחרב וגו׳ und ביד מלכי וגו׳ und Vermehrung des letzteren Begriffes durch „und in die Hand unserer Hasser“ nachfolgt. Muß dieses alles zur Vorsicht in der textkritischen Verwendung des Syrers mahnen, so des Weiteren die häufigen *Umschreibungen*, mit denen er statt zu übersetzen, sein Verständnis des konkreten Textwortes giebt. So statt: „der König gab ihm *gemäß der Hand Jahves über ihm* all sein Begehren“ im Syrer „er gab ihm zum Geschenke, daß er, wie er begehre, im Gesetze des Herrn wandle“ (Esr 7, 6), dagegen Esr 7, 28: „demgemäß daß der Geist des Herrn auf mir war“, während sonst 8, 18. 31; 7, 9; Neh 2, 8 mit Beibehaltung der „Hand Gottes“ übersetzt ist. Obwohl er das Wort יעץ chald. יעט des Königs Esr 8, 25 mit „seine Edlen“ übersetzt, läßt er es doch 7, 28 aus, in 7, 14 setzt er für „seine 7 Räte“: „ich habe einen von meinen Nächsten abgesandt“, weil er Esra selbst dazu rechnet, und in 7, 15 scheint „und seine Räte“ höchstens nach dem bloßen Grundbegriff des consilium durch in „nach dem Wohlgefallen meines Sinnes“. Über die deutende Umschreibung von ותמשך Neh 9, 30 durch „du predigtest ihnen“, von „Eidgenossen“ 6, 18 durch „sie hatten geschworen, ihn nicht anzufeinden“ ist schon beim Araber oben geredet. In dieselbe Kategorie gehört die Ersetzung „und das Volk kriegte ein Herz zum Schaffen“ 3, 38 (hebr. = syr. 4, 6) durch „da öffnete sich der Mund des ganzen Volkes zum Arbeiten“. Desgleichen, unter Beziehung des Wortes ארוכה (= Heilung der Wunde) auf die Wurzel ארך gedehnt sein, 4, 1 (= syr. 4, 7), der Satz „daß *Zeit gewährt worden* den Mauern Jerusalems zur Erbauung“. Nachdem er לחם הפחה „das Brot des Präfekten“ in לחם פ׳ = „ich war ihnen Oberhaupt“ verlesen, mußte der Syrer das nunmehr objektlos und absolut gewordene לא אכלתי als ein bildliches Äquivalent für Samuels Selbstzeugnis 1 Sa 12, 3 deuten, und so umschrieb er: „nicht den Esel eines einzigen habe ich weggetrieben und keinen von ihnen erbittert“. Es ist wahrscheinlich, daß schon in diesem Falle Tradition der jüdischen Auslegung eingewirkt hat; denn auch die nach Nu 14, 4 zu erklärenden Worte Neh 9, 17 „und sie bestimmten ein Haupt zurückzukehren zu ihrer Knechtschaft (עבדתם) in Ägypten“ (Sept.), welche der Syrer in folgender Weise verdünnt (als hieße es: sie richteten ihren Kopf dahin): „und es kehrte um ihr Herz zu ihren bösen Werken (עבדיהון)“ haben auch die Schreiber des hebr. Textes durch Umsetzung von במצרים (in Ägypten) in במרים „in ihrer Rebellion“ verbogen. Eben daher ist auch der Zusatz „die Priester“ Esr 10, 7 und Neh 6, 7 „Esra ist König geworden“ zu erklären. Daß der Syrer „die neben ihm sitzende šēgāl“ des Königs (Neh 2, 6) in „du Elender“ verwandelt, daß ein in Lucian erhaltener Grieche dafür einsetzt: *ἵνα τί κάθησαι παρ᾽ ἐμοί*; (als hätte er בִּשְׁלָמָה יָשַׁבְתְּ אֶצְלִי gesehen), daß eine Deutung im Talmud (s. Levy neuhebr. Wörterbuch s. v. כלבתא) die šēgāl als „Hündin“ versteht, geht alles auf eine alte Erklärung zurück von 2, 1, wonach kein *ἑταῖρος* oder *ἕτερος* (Sept., während Syrer רע = mißfällig statt רֵעַ ausspricht) bei dem Gespräch anwesend war. Die betreffenden Worte mußten also Rede des Königs an Nehemia, oder die šēgāl beim Könige konnte höchstens seine Hündin sein. Auch das wird der jüdischen Schule entstammen, daß das Unwort נולו Esr 6, 11 mit „Misthaufen“ gedeutet und 4, 2, wenn es nicht ein bloßer Schreibfehler ist, Esarhaddon durch Sanherib ersetzt wird. Desgleichen endlich die Umschreibung von „bis erstehe ein Priester für die Urim und Thummim“ in Esr 2, 63 = Neh 7, 65 (denn auch an letzterer Stelle ist נקום und nicht die erste Pers. Plur. נקים zu lesen) durch: „bis auftrete der Hohepriester und *frage und sehe*“. — Um das Maß der Übersetzerfähigkeit zu beurteilen, genügt es auf folgende Mißverständnisse zu verweisen. Die Ortsnamen אמר (ו) אדן (Esr 2, 59 = Neh 7, 61) werden übersetzt als „damals (הדין) wurde gesagt“ oder „und diese sagten“, das chaldäische כנמא mit איך כמוסא = „nach dem Rechte“ gleichgestellt (Esr 4, 8; 5, 4); der Ofenturm (Neh 3, 11) heißt „der zurückgesetzte“, als ob die von cod. B und seinem pedissequus cod. 55 dargebotene Form *τῶν ναθουριμ* (cod. 55 *αθουριμ*) nach hebr. נותר oder auch nach chald. נתר gedolmetscht würde. Neh 5, 7 stehen für אריבה את החרים = „ich zankte mit den Vornehmen“ zwei Deutungen: die erste „ich hielt an meinen Zorn“ setzt die hebr. Worte = אַאֲרִיכָה את רֻחִי, die zweite = אדברה את השבים = „ich redete mit den Ältesten“ (vgl. oben beim Araber). Die symbolische Gebärde des Ausschüttens des Busens, welche der Araber gut verstand (Neh 5, 13), ist dem Syrer so fremd, daß er in dem Worte נערתי nach dem hebr. נער „Knaben“, in חצני die im חצן getragnen kleinen Kinder erblickte und übersetzte: „(ich ließ sie schwören) und auch die kleinen Knaben“. Weil er 5, 17. 18 שלחני entzifferte (statt: an *meinem* Tische), אשר als איש und das perf. Nif. נעשה

syrisch als 3. Person des Qal faßte, brachte er heraus: „sie kamen zu uns ein jeder mit seinem Tische, und der Mann, der Speise bereitete" u. s. w. Wiederum auf einer Verwechslung von hebr. גו „Rücken" und syr. גו „das Innere" beruht es, wenn Neh 9, 26 statt „sie warfen dein Gesetz hinter ihren Rücken" gesagt wird „sie warfen es hinaus aus ihrem Denken". Weiter ist 13, 29 גאלי = die Erlösten = das Übrige gefaßt und danach ברית = שרית (1 Chr 12, 38) gelesen worden, wenn der Satz im Syrer lautet: „gedenke meiner (statt: gedenke es ihnen) um des Überbliebs des Priestertums willen und um des Überbliebs der Priester und der Leviten". — Die den alten Übersetzern schwierige Formel כדי בנו = „nach unserem Vermögen" Neh 5, 8 finden wir als ובניהם = „und ihre Kinder" entziffert. Auch dem Syrer haben „die Knaben des Nehemia" Schwierigkeit gemacht. Einmal läßt er ihn „meine Jungen" sagen (4, 17), ein andermal (5, 10) deutet er sie in „meine Söhne" um und ordnet sie deshalb „meinen Brüdern" gegen alle anderen Textzeugen vor; dagegen 4, 10 heißt es „die Jungen" und 5, 16 „alle Jungen der Söhne der Juden". Endlich sei noch erwähnt, daß die b$_e$nê ʿabdê Š$_e$lômô Esr 2, 58, 55 dort „die Söhne ʿAbars und Sālîms", hier „die Söhne ʿAbars, die Söhne Sālîms", dagegen in der Nehemiaparallele (7, 57. 60) „die Söhne der Knechte Salomos" heißen. Das entspricht aber so sehr dem oben angeführten Wechsel beim Araber (vgl. cod. Alex. zu Esr 2, 55. 58), und so auffällig dem Wechsel in der Septuaginta zu jenen Parallelstellen, daß man fragen muß, ob der Syrer, der wie die gegebenen Belege zeigen, mit seinen unzureichenden Kenntnissen den hebräischen Text selbst zu bewältigen unternahm, auch sonst von der Übersetzung der Septuaginta beeinflußt worden ist. Dabei muß man von allen Stellen absehen, wo der hebr. Text, wie z. B. in Neh 11, 11 נגד verschieden ausgesprochen werden kann, also נֶגֶד (Lucian) oder נֶגֶד = *ἀπέναντι* (ABS), und der Syrer mit Lucian geht, oder 9, 26 וימרו, was ABS (*καὶ ἤλλαξαν*) und Syr (הפכו) = וימירו gefaßt haben. Aber auch von allen den Stellen, wo es nur Schein ist, daß Sept. und Syr. übereinkommen, wie 8, 11 (Syr.: und er wird euch retten, ABS *ὅτι ἐστὶν ἰσχὺς ὑμῶν*), denn hier ist im Griechischen der vom Syrer ausgedrückte Begriff der Freude des Herrn hinter dem *ὅτι* durch Versehen ausgefallen, und während der Syrer das ausgedrückte Subjekt „und er" hat, fehlt ein solches nunmehr im griechischen Texte. Wieder an anderen Stellen hat etwa ein korrekterer hebr. Text den übereinstimmenden Dolmetschern vorgelegen, wie Esr 10, 6 dem Syrer (ויתב) und dem Griechen der Compl. und Ald. (s. d. codd. 52. 64. 243: *καὶ ηὐλίσθη*) nicht וילך, was Schreibfehler, sondern וַיָּלֶן, oder 10, 16 dem Syrer und Lucian וַיִּבָּדֵל. Auch darauf ist nicht viel zu geben, daß Lucian und Syrer Neh 13, 1 nicht die Gemeinde „Gottes" sondern „des Herrn" (Jahves wie im Dt.) ausdrücken, oder daß 9, 21 AS und Syrer statt der geschwollenen Füße die zerrissenen Schuhe (auch unter Einfluß des Dt.) einsetzen. Auf gleichem Gefühle für die Lücke im Hebräischen kann es beruhen, wenn A dieselbe durch den Eigennamen *Βανι*, Syr. durch שכונית ausfüllt in Esr 8, 10. Dagegen weist es schon auf mindestens gemeinsame exegetische Tradition, wenn Syr. Neh 9, 35 mit allen Versionen außer Vulg. *ἐν τῇ βασιλείᾳ σου* ausdrückt, wenn er das dunkle לפאה 9, 22 „für jedes Haupt" und Luc. *εἰς πρόσωπον* übersetzt, wenn wir bei ihm und Lucian 9, 16: „sie und ihre Väter" lesen, und wenn 9, 28 bei ihm und allen Griechen רבות zu den *οἰκτιρμοί* vorher konstruiert ist. Auch das ist beachtenswert, daß in dem Eigennamen פחת מואב (anders als Ps.-Esra) von Syr. und Luc. פחת appellativisch gedeutet wird, und der scheinbare Eigenname בשלם Esr 4, 7 = *ἐν εἰρήνῃ*. Auch darf man vermuten, wenn Esr 7, 12 für גמיר bei Luc. *τετελειωμένῳ* erscheint, daß das entsprechende syrische Wort nicht שלם, sondern שלמא = perfecto lautete. Zweifellos aber ist die griechische Verballhornung von מנדה בלו והלך (*φόροι οὐκ ἔσονταί σοι* AB) zu מִנְדָּה בל תהא לך maßgebend für des Syrers מדתא לית לך gewesen und darf man deshalb sein „und sie wird Könige nicht kennen" nach denselben Griechen und der sonstigen Wiedergabe von הנזק im Syrischen verbessern in: „und sie sollte Könige nicht schädigen?" (לא תהר statt לא תדע). Auch in 7, 20 sind jene Termini für Abgaben vom Syrer nicht verstanden; anders als die Griechen stellt er nämlich neben die wörtliche Wiedergabe „Mächtige über ganz Transeufratien" eine zweite paraphrastische, bei der מנדה = מִדָּה den Begriff „die früheren Könige" ergiebt, und dann aus בלו והלך מתיהבין להון herausgelesen wird, als hieße es בלא: „auf gar nichts taxierten sie sie". Dagegen ist es möglich, daß הלום für (das Thal) „Hinnom" in Neh 11, 30 auf griechisch (s. bei Luc.) *εννομ* = *ελλομ* zurückgeht. Als Beispiele beachtenswerter Selbstständigkeit im Deuten führe ich noch an Esr 4, 23 „mit starker Macht" = באדרע דחיל; Esr 9, 13 „du hast über uns den Gedanken gefaßt (חשבת statt חשכת), uns unsere Sünden zu vergeben", und

abgesehen von חציר Neh 3, 21, welches Luc. und Vulg. gegen ABS und Ar. ebenfalls darbieten, Esr 1, 6 דבב für hebr. לבד. Dieses bestätigt meine aus Ps.-Esra entnommene (*πλείσταις* syr. daselbst סגיא) Verbesserung in: לבב (Geschichte Jsr. S. 229), und endlich Neh 3, 6, wo Syr. das von mir aus הישנה hergestellte המשנה (daselbst S. 257) vertritt, indem er ebenso wie 11, 9 דתרין (das zweite) wiedergiebt. Danach darf man auch das seltsame *Αισαυα* der codd. AS unter Vergleichung von *Μεσαυα* 2 Chr 34, 22 in *Μισαυα* emendieren (vgl. *ωδουΜ* und *ωδουΑ* in 10, 13 codd. B u. A).

3. Die griechische Übersetzung. Hexaplarische Noten, welche uns darüber unterrichteten, daß und wie neben den Sept. die übrigen Übersetzer an unseren Büchern thätig gewesen seien, kannte man bis jetzt nicht. Die Art und Weise wie in Lc das hebr. את Neh 5, 13 wiedergegeben ist: *ἐκτινάξαι ὁ θεὸς σὺν πάντα ἄνδρα, ὃς οὐ στήσει σὺν τὸν λόγον τοῦτον* erinnert an Aquila, und die häufige Umschreibung hebräischer Wörter mit griechischen Buchstaben wie *βακχουρ(ι)οις* statt *πρωτογεννήμασι* (Neh 13, 31 gegen 10, 35) *ἐν θωλαθα* (12, 27 + *ἐν ἐξομολογήσει* S), *μεθωεσειμ* Esr 2 gegen *συνοδία* Neh 7) und anderes in ABS erinnert an die Weise des Theodotion. Aber jene Erscheinung ist ganz vereinzelt und hier ist der Wechsel so stark, daß man auf die verschiedene Behandlung desselben hebr. Terminus in Esra und Nehemia (vgl. Esr 3, 7 *σηδαμειν, σωρειν* (B) = Sidonier, Tyrier, 9, 1 *ὁ Ἀμμωνεί, ὁ Μοσερεί, ὁ Ἐθεί* vgl. Neh 9, 8: *ὁ Χετταῖος*, 4, 1; 13, 1. 23) nicht den naheliegenden Verdacht begründen kann, diese Bücher seien von verschiedenen Männern übersetzt. Man ist also darauf angewiesen, selbst die verschiedenen Gestalten zu vergleichen, in denen uns die griechische Übersetzung jedenfalls mit dem Anspruche ein Stück oder eine Fortsetzung der Septuaginta zu sein entgegentritt. Denn die Septuaginta der Genesis hat im Gegensatz zu Aquila und den *Γ* überhaupt אור כשדים mit *χῶρα* übersetzt (ob schon unter dem Einfluß der jüdischen Ansicht, daß אור = כור 1 Kg 8, 51 der Feuerofen sei?) und ebenso bieten alle Codd. in Neh 9, 7 für dasselbe 'Ur dasselbe *χῶρα τῶν Χαλδαίων*. Ganz wesentlich erleichtert ist dieses Geschäft durch die beiden Bücher: Swetes the Old Testament in Greek und de Lagardes Ausgabe des Lucianischen Septuagintatextes. Leider ist von Swete zu sagen, daß er der an sich in ihrer Berechtigung zweifelhaften Absicht, den Text der Handschrift B unverändert wiederzugeben, nicht ganz treu geblieben ist. Als Bestandteil einer Sammlung von Beispielen für die Verwechslung ähnlicher Unzialen oder für die Folgen des Jtazismus oder für die gedankenlose Wiederholung von eben geschriebenen Lauten an falscher Stelle hat es ja Wert, wenn ich auch im Vat. lese Neh 6, 15 *ΕΔΟΥΔ* für *ΕΛΟΥΛ*, oder, statt *ρεουμ βααλταμ'* (im cod. A), Esr 4, 8: *ραουλ βαδαταμεν*, v. 9: *ραουμ βααλ*, v. 17 *ραουμ βαλγαμ*, oder 7, 18 *ἔτι* statt *εἴ τι*, 7, 27 *δοξάσαντος* statt *δοξάσαι τὸν*, 9, 28 *ἐπεσκευάσατο* statt *ἐπιεικεύσατο*, Neh 4, 10 *ὄχλος* statt *ὁ χοῦς* 9, 26 *ἠλάλαξαν* statt *ἤλλαξαν* oder statt des sonst regelmäßigen *Σαναβαλλατ* einmal (Neh 3, 33) *Αναβαλλατ*, oder *ἕως πύργους* statt *πύργου* (3, 1), oder *ἀπὸ ἀναβάσεως ἕως τοῦ ὄρθρου* statt *ἀ. ἀ. τ. ὄ.* (4, 15); aber eine Ermittelung des wirklich von B gewollten Textes für eine kritische Ausgabe der Septuaginta ist das nicht. Wenn er aber auch die Schreibfehler abdrucken wollte, so durfte Swete nicht Esr 2, 69 *ἱερέων* setzen, wo B bloß *ερεων* hat, oder 7, 14 *νόμῳ* statt *νόμου — τοῦ* in dem Kodex, oder das Unwort *στήρισμα* 9, 8 statt des handschriftlichen Unwortes *σωτηρίασμα*, oder gar 7, 18 statt *ἀκουσιαζομένην* das gerade Gegenteil *ἑκουσιαζομένην*. Das allerschlimmste Versehen ist, wenn Swete (dem hebr. Text zu liebe?) Neh 7, 33 *Ναβι ααρ* druckt, während die Handschrift *Ναβιαα ρ'* d. i. *N. ἑκατόν*, wie A u. S auch schreiben, darbietet. Aber für den vorsichtigen Leser hat Swete durch die überaus sorgfältigen Noten zum Texte selbst die Mittel dargeboten, ihn zu korrigieren. Wiederum ist es bei de Lagarde zu beklagen, daß er unterlassen hat, anzugeben, welchen der sogen. Lucianischen codices er folgt, wenn sie differieren, um so mehr als Parsons für Nehemia leider keine Kollation des cod. 19 zur Verfügung hatte; und weiter, daß er wie es scheint immer die befremdlichste oder sinnloseste Lesart vorzog. Wenn Nehemia (13, 21) sagt „ich werde meine Hand an euch legen“ *ἐπιβαλῶ ἐφ' ὑμᾶς* wie die codd. 93. 108 nach Parsons haben, so druckt de L. *ἐπὶ καλῷ*, ohne daß man weiß, ob überhaupt eine Handschrift so liest; statt „jeder vor seinem Hause“ *ἀνὴρ ἐξεναντίας*, wie c. 93 liest, druckt de L. *ἀπὸ Νήρ*, weil in c. 108 statt *ἀνὴρ* steht *ἀπονὴρ*. Warum wird für den Baum ערבה = *ἄγνου* Lev 23, 40, wie de L. dort richtig druckt, an der Lehnstelle *ἀγνοῦ* geschrieben Neh 8, 15? Oder wenn „das Loos werfen“ in cod. 93 zu 10, 34 *κλήρους ἐβάλομεν* heißt, warum wird nach cod. 108 *κλ. ἐλάβομεν* gegen 11, 1 gedruckt, wo allerdings auch BS die gleiche Verschreibung zeigen? Jedenfalls mußte nach Esr 7, 24, wo cc. 19. 93. 108 überein-

stimmen, auch 4, 13 *φόρον* mit c. 93 und nicht *φόρων* mit c. 108 gedruckt werden; und wenn Neh 12, 39 c. 93 *Αμμηλ*, c. 108 *ΑμμηΑ* für חמאל geben, so ist mir *Αμμια* de L.s sehr zweifelhaft. Gewiß steht Esr 5, 2 *καὶ ἀνέβησαν* für *ἀνέςησαν* in c. 19. 93, und Neh 13, 9. wo c. 93 bloß *επεστρε* hat, mag in einem anderen cod. *ἐπέστρεψαν εἰς* (*σκεύη*) stehen, aber daß Lucian dieses und nicht *ἐπέστρεψα ἐκεῖ σκ.* gewollt habe, ist höchst fraglich. So steht es mit *οἱ πάντες* Esr 9, 7, wo c. 93 *οἱ πατέρες* hat, mit dem *πνεῦμα ἅγιον* (c. 108) statt *ἀγαθόν*, mit der Auslassung der Meere und *ὅσα ἐστὶν ἐν αὐταῖς* (was doch c. 93 hat), in c. 108 zu Neh 9, 6, mit *σιτοδοσίᾳ* Neh 9, 15, einem Schreibfehler für *σιτοδείᾳ*, der auch in nichtlucianische codd. eingedrungen ist. Vollends rätselhaft ist mir die Auslassung von *ἄρχοντας συνετούς* in Esr 8, 16 fin, was doch nach Parsons ziemlich gleichlautend in cc. 19. 93. 108 wirklich geschrieben steht.

Vergleicht man nun die Texte von AB und von S (d. i. der **Friderico Augustan.** von Esr 9, 9 an) einerseits und den der Lucianischen Handschriften andererseits, so sticht abgesehen von der auch sonst bekannten Verschiedenheit der durch sie repräsentierten Rezensionen in der Wahl synonymer Wörter und Phrasen, dieser Unterschied zunächst ins Auge, daß der erste Text das Bestreben zeigt, die hebräischen oder aramäischen Wörter nach Vermögen durch griechische zu ersetzen, oft bis zur Verletzung aller griechischen Syntax und der Rektionsgesetze, und wo das Vermögen nicht ausreicht, sie in griechische Lettern umzuschreiben oder auszulassen, der zweite dagegen bemüht ist, leicht verständliche Rede für das griechische Ohr darzubieten und hebräische Wörter im Griechischen zu meiden. Vgl. z. B. Esr 4, 4. 5 wo statt des aus d. hebr. T. beibehaltenen (*ἦν ἐκλύων*) *καὶ ἐνεπόδιζον* (lies *ἐμποδίζων*) *καὶ μισθούμενοι* gegeben wird *καὶ ἐνεπόδιζον — καὶ ἐμισθοῦντο*. Hier wie an zahllosen anderen Stellen sieht man, daß ein vorliegender ungeschickter Ausdruck jenes Textes in diesem geglättet worden ist. Auch in den Eigennamen, soweit die Unsicherheit der Überlieferung ein Urteil erlaubt, zeigt sich in dem zweiten Texte das Bestreben, die hebräischen Nachahmungen wie *Σωμωρωμ*, *Σομορωμ* durch die griechischen Formen wie *Σαμαρεία* zu ersetzen, oder eine andere Aussprache zur Geltung zur bringen. Wenigstens ist es kein Zufall, wenn die dentale Tenuis durch Sibilans ersetzt wird, wie *ἀτιτα* (חטיטא), *ἀτηρ*, *τελμων*, bei Luc. durch *ἀζιζα*, *ἀζηρ*, *σελμων*. Aber trotzdem erhält man auch wieder den Eindruck, daß beide Texte auf demselben Stamme gewachsen sind. So wird in beiden Esr 4, 9 די לא שלו übersetzt *ὃ ἐὰν αἰτήσωσιν*; 4, 27 באדרע וחיל (vgl. 8, 22) mit *ἐν ἵπποις καὶ δυνάμει*; 5, 17 הן איתי mit *ὅπως γνῷς*; כנמא אדין 4, 8. 9 mit *τάδε ἔκρινε*; 4, 21 עד mit *ἔτι*; beide haben *ἐθνῶν* 9, 7 statt des dem Urtexte entsprechenden *γαιῶν*, beide lassen 5, 14 „den er zum Peḥa eingesetzt" aus und fügen dem Namen Šešbaççar die Deutung *τῷ θησαυροφύλακι* (+ *τῷ ἐπὶ τοῦ θησαυροῦ* AB) hinzu, als stecke in baççar das hebr. באוֹצָר). Beide haben die Redensart "כיד יהוה וג in 7, 6. 9, anders als 7, 28; 8, 18 (wo *ὡς* = כ) = כִּי יד וגו aufgefaßt, beide das fragende ה 9, 14 in *ὅτι* mit nachfolgendem Erzählungssatze umgewandelt. Auch wo der Sin hinzukommt, gehen beide Texte gegen den Hebräer zusammen nicht bloß indem sie beide das „zehn Mal" Neh 4, 6 auslassen, in 10, 3 vor Seraja ein *υἱός* einfügen, sondern auch in der Darbietung des sicher ursprünglichen *καὶ εἶπεν Εσδρας* Neh 9, 4, in der richtigen Lesung von במצרים statt במרים Neh 9, 17; in der auffälligen Umdeutung von אדיריהם 10, 30 in *κατηράσαντο* (zu einer Form von ארר), in der Unmöglichkeit Neh 6, 16: *καὶ ἐπέπεσεν φόβος ἐν ὀφθαλμοῖς αὐτῶν σφόδρα*, in der rätselhaften Wiedergabe von הַסַּבָּל durch *τῶν ἐχθρῶν* 4, 10, was lediglich ein uralter Schreibfehler für *τῶν ἀχθοφόρων* ist. Ich notiere außerdem die Mißdeutung von Esr 7, 17 כל קבל דנה אספרנא תקנא בכספא דנה in *παν(τα) προσπορευόμενον τοῦτον ἑτοίμως ἔνταξον ἐν βιβλίῳ τούτῳ*, als ob die Partikel כל קבל vielmehr das Partizip von קבל (entgegenkommen), תקנא eine Form von תקן (Da 10, 21), und st. בכספא zu lesen stehe בספרא. Weiter, daß alle diese Texte Neh 5, 10 st. נערי *οἱ γνωστοί μου* haben. Endlich die crux Esr 8, 27 *εἰς τὴν ὁδόν*. Bedenkt man, daß B folgen läßt *χαμανειμ*, A: *δραχμωνειμ*, S: *δραχμας*, so ist erstens nicht zu zweifeln, daß im Hebräischen vorausgesetzt ist לאדרכמונים, zweitens, daß *ὁδόν* herausgefunden wurde (vgl. *αδωρη(ε)ν* (*μ*) Neh 3, 5) aus *ἀ(ο)δορ(χαμανειμ)*, und drittens ist es wahrscheinlich, daß ein Hebraist *ὁδόν* in den Lettern לאדרכ wieder erkannte und daß man auch, als man an der Identität der Münze nicht mehr zweifelte, in der gewordenen Lesung den wichtigen Sinn entdeckte, die כפרי seien „ein Sühnegeschenk für die glückliche Reise" nach Jerusalem gewesen. Aus diesem allen ergiebt sich, daß der von ABS repräsentierte Text, als zu berichtigen und zu vervollständigen, derjenigen Ausgabe zu Grunde gelegt ist, welche in den Lucianischen Handschriften dargeboten wird.

Was nun jene Zeugen anlangt, so ergiebt eine genaue Untersuchung, daß sie alle schließlich auf denselben Archetypus zurückgehen. Denn sie teilen alle in Esr 7, 9 die durch Identifizierung von griechischem *τοῦ πρώτου* mit *τοῦ πέμπτου* verschuldete sinnlose Auslassung des im 1. Monat gefaßten Beschlusses Esras, ferner dieselbe Auslassung von Neh 12, 14—21, oder die auf der Identifizierung der beiden *ἐπάνω τοῦ τείχους* beruhende in 12, 31. Sie haben alle die נערים des Nehemia als *ἐκτετιναγμένοι* (von נער 5, 13) gedeutet, wie 4, 10; 5, 15 oder ausgelassen wie 13, 19, und jeder hat in seiner Weise denselben ohne Wortteilung in Unzialen geschriebenen Kodex entziffert, wenn man Neh 10, 4. 5 oder v. 14—16 oder v. 24. 25 liest bei

B *—α τουσεβα· νειμ· αλου χειραμ*, bei
S *—α τουσαβανει· μαλου χειραμ*, bei
A *αττους· σεβανι· μαλουχ'· ιραμ'*:
oder bei B *βανιας· γαδβηδαιε· δανια*, bei
S *βανιασταδβηδαιε· δανια*, bei
A *βανι· αζγαδ'· βηβαι· aavaa*:
oder bei B *φαδαεισσω· βηκραουμεσα· βαναμα· ασαια*, bei
S *φαδαειοσ ωβηκ ραουμεσα βαναμαασαια*, bei
A *φαλαει· σωβηκ· ραουμ· ἐσαβανα μααλσια.*

Und endlich haben sie nicht bloß solche Stümpereien wie Neh 2, 13 *συκῶν* d. i. תאנים statt תנים, sondern auch die Verderbnisse gemein, welche bereits in diesen Archetypus eingedrungen waren; ich meine nicht nur solche Auslassung von absolut Notwendigem wie Esr 10, 7[b], wo die zwei בירושלם identifiziert sind, sondern die bekannten Wortungeheuer *ἐπαλλόμην* Esr 9, 3. 5, welches gar nicht Übersetzung von מעלי, sondern von ואמרטה sein soll und etwa aus *ἐτιλλόμην* oder aus *ἐμαδαρώμην* (cf. Neh 13, 25 bei Luc.) verschrieben ist, desgleichen in Neh 3, 15 (wo *τῇ κουρᾷ* hebräischem לגז statt לגן entspricht) das Wort *κωδιων* bezw. *κωλιων*, welches aus *βολίδων* (sonst = שלח) geworden. Dazu fügte man Neh 12, 37 *τοῦ αἰνεῖν* statt *τοῦ 'Αιν* und Neh 5, 17 *βίαν αὐτῶν* statt *βίαν ἀρχόντων* (denn so ist in demselben Verse פחה übersetzt), und Neh 5, 15, wo die griechische Gestalt von פחה nämlich *πια* oder *βηα, βια* mit jenem *βία* identifiziert und das zu vermutende *οἱ βίαι οἱ πρῶτοι, οἱ πρὸ ἐμοῦ* mit dem Resultate der Unvernunft als Objekt in die Rektion des Satzes gezwängt ist. Gegen dieses Ergebnis spricht nicht die Fülle von Differenzen, die die 3 Handschriften zeigen. Entweder bedeuten sie nichts für das Auge; wie *πατρῴου* (B) statt *πρώτου* in Esr 7, 5 oder für das Ohr, wie *ἡμεῖς, ημισ, ἥμισυ* (Neh 4, 15), oder *οἰνοχόος* (AS) und *εὐνοῦχος* (B) in Neh 1, 11; oder etwaiges Minus ist durch Homoioteleuton verursacht, wie Neh 9, 15 A hinter *διασωζόμενοι* sofort bringt, was erst auf *διασωζόμενον* folgen sollte, oder wie B Esr 2, 38 von dem ersten *ἑπτά* auf das nach dem zweiten in A folgende, in 3, 2 von dem ersten „und seine Brüder" auf das in A nach dem zweiten folgende überspringt. In Neh 2, 10 beweist *αὐτοῖς* für die Nennung des Tobias *ὁ δοῦλος Αμμωνει* (SA) auch in der Vorlage von B, aber der Schreiber hat das Epitheton Sanballats *Ανρωνει* (so S) mit *Αμμωνει* identifiziert. Etwaiges Plus beruht auf hexaplarischen Noten, wie *ἐν τῇ πόλει* neben *ἐν χώρᾳ* Neh 1, 3 für במדינה in BS gegen A; oder auf Abirren in eine andere Zeile, wie wenn Neh 12, 47 S hinter *ᾀδόντων* wiederholt, was in v. 46 hinter *ᾀδόντων* steht. Erinnerung an andere Übersetzungen hat Neh 7, 70 *Αθαρσαθα* in A gegen „Nehemia" in BS, Esr 9, 21 *πόδες* statt *ὑποδήματα* (AS) in B, Esr 4, 9 *οἵ εἰσιν* in B, Esr 2, 69 *χιτωνες* statt *κοθωνοι* (B) in A und Neh 2, 15 in Sin statt *κωδίων* vielmehr *τοῦ Σιλωαμ* erzeugt. Eigene Überlegung mag in B das *τόπος* (statt *καιρός*) in Esr 10, 13 und *βιβλίῳ* (statt *νόμῳ*) Neh 10, 33 herbeigeführt haben. Demnach sind ABS unter einigen abirrenden Einflüssen entstandene Wiederholungen eines Archetypus, vor dem aber als sein Vater ein Graecus anzusetzen ist, welcher mit Verstand und Konsequenz, mit unzureichenden Sprachkenntnissen, gehorsam gegen den hebräischen Buchstaben, gleichgiltig gegen die Forderungen des griechischen Ohres wiederzugeben versuchte, was er in seinem Urtexte vorfand oder zu finden glaubte. Wenn er also Esr 6, 11 für נולו wiedergiebt *τὸ κατ' ἐμέ*, so darf man nicht der traditionellen Erklärung jenes Wortes zu Liebe mit Schleusner das Unerhörte behaupten, der griechische Ausdruck sei hier ein Euphemismus für „Abtritt", sondern man hat hier wie Da 2, 5; 3, 29 נולי als Urtext anzusetzen, ein Wort, welches der Übersetzer genau so wie Fleischer bei Levy, Targ. Wörterb. II, S. [illegible]
lysierte und welches (vgl. Sept. zu den Danielstellen, Vulg. u. Ar. zu Esr 6
des königlichen oder Staatseigentums ausdrückt. Wiederum, da [illegible]
Sinne von Einkünften des Fiskus nicht kannte, so entzifferte er

gruppe בלוהלך als stände da בל תהא לך = *οὐκ ἔσονται* oder *μὴ ἔστω σοι*, dagegen 4, 20, als stände da מלא וחלק = (*φόροι*) *πλήρεις καὶ μέρος*. Die Konsequenz kann man abschätzen, wenn man sieht, wie der Übersetzer, der (gegen *διάταγμα* 7, 11) Esr 4, 7 wie 5, 5 הנשתון als *ὁ φορολόγος* gefaßt hat, dem entsprechend in v. 18 קרי nicht „er ist vorgelesen", sondern „er ist vorgeladen worden" und v. 23 nicht „er wurde vorgelesen", sondern „er las vor" wiedergiebt; denn nach seiner Meinung stand nicht ein Schreiben, sondern ein lebendiger Beamter in Rede. Endlich den Gehorsam gegen den hebräischen Buchstaben, wenn man sieht, daß der zwischen lauter Eigennamen stehende יעשי Esr 10, 36 d. i. (nach Pseudo-Esra *ελιασις*) „Jahve ist mein Schöpfer", weil er, wie in unserem Kethibh, in der Vorlage unseres Übersetzers zu יעשו verdorben war, mit einem ohne Objekt und darum ohne Verstand bleibenden (*καὶ*) *ἐποίησαν* wiedergegeben wird, weil in der hebräisch-griechischen Konkordanz jene hebräische Lautgruppe diesem griechischen Begriffswerte entsprach.

Es ist begreiflich, daß diese ungeschickte, in den Eigennamen unleserliche und überaus lückenhafte Übersetzung weder dem griechischen Leser, noch dem mit den Juden und ihrem Esra bekannten Christen genügen konnte, und daß man sie deshalb zu ergänzen und zu verbessern unternahm. Als Beispiele dafür genügen die lucianische Rezension und die Zusätze, die der von Tischendorf und Swete mit dem Siglum ℵ c.a bezeichnete Korrektor des Sinaiticus bald zwischen, bald über den Worten, bei größerem Umfange am Rande angebracht hat. Auf die Frage, woher die Besserungen und Vermehrungen des letzteren genommen sind, giebt die Unterschrift hinter Nehemia und dem Buche Esther Bescheid: sie sind entnommen aus einem sehr alten, mit eigner Unterschrift des Pamphilus versehenen Exemplar, welches dieser Märtyrer nach der eignen Ausgabe des Origenes in der Hexapla korrigiert hatte, und sie beschränkten sich im wesentlichen auf die Namenlisten, weil „in den Eigennamen der zu bessernde Text am auffallendsten von jener Musterhandschrift differierte". In der That füllen nun jene Zusätze die Lücken aus, durch welche der eben beschriebene griech. Text gegen den Hebräer absticht, gleichwie sonst Origenes das Minus der Septuaginta durch Einsetzung aus anderen Versionen unter dem Asteriskus wieder einbrachte. Am deutlichsten ist diese Angleichung an den hebr. Text zu sehen bei dem Katalog der jüdischen Niederlassungen (Neh 11), bei der Beschreibung der beiden Festzüge gelegentlich der Einweihung der Mauer, die in der griech. Version ein total unverständlicher Torso ist, und bei dem Verzeichnis der Priesterklassen, von denen nur die vier ersten aufgenommen waren (Neh 12). Vergleicht man aber diese Ergänzungen mit dem lucianischen Texte, so sieht man, daß der Text des Pamphilus und des Origenes einerseits und der des Lucian andererseits sich hier genau so zu einander verhalten, wie wir es auch sonst wissen. Man vgl. Neh 11, 17: „Mattanja, Sohn Michas (soweit der griech. T.), Sohnes Zabdis, Sohnes Asafs ראש התחלה יהודה לתפלה"; dafür hat der Korrektor des Sin. *υοι ζεχρι* (זכרי st. זבדי) *υἱοῦ Ἀσαφ ἀρχηγὸς τοῦ αἰνοῦ τοῦ Ιουδα εἰς προσευχήν* und Lucian *υἱὸς ζεχρει υἱοῦ ασαφ ἄρχων τοῦ αἰνοῦ καὶ Ιουδας τῆς προσευχῆς*, ferner 11, 23 für das vom Griechen ausgelassene ואמנה על המשררים hat

Sin. corr. *καὶ διέμεινε ἐπὶ τοῖς ᾠδοῖς*, dagegen

Luc. *καὶ διέμενεν ἐν πίστει ἐπὶ τοῖς ᾠδοῖς*; ferner 11, 25[b], der beim Griechen fehlt, hat

Sin. corr. so: *ἐν ταῖς θυγατράσιν αὐτῆς καὶ τὴν δαιβων καὶ τὰς θυγατέρας* (sic) *αὐτῆς καὶ ἐν καβσεηλ καὶ ἐν ταῖς κώμαις* (H. חצריה) *αὐτῆς*, dagegen

Luc. *καὶ ἐν ταῖς θυγατράσιν αὐτῆς καὶ ἐν δαιβων καὶ ἐν ταῖς θ. αὐτ. καὶ ἐν καβσεηλ καὶ ἐν ταῖς θυγατράσιν αὐτῆς*; ferner in 12, 14—21, welche mit Ausnahme des ersten Wortes למלוכי im Griechen fehlen, haben beide Teile die Namen gemeinsam; in v. 17 steht bei

Sin. corr. *τῷ βενιαμειν* (H. למנימין) *ἐν καιροῖς τῷ φελητει* (H. למועדיה פלטי), dagegen bei

Luc. *τῷ μιαμειν μασαι τῷ μασαι ἀφεληθι*; ferner hat v. 31 für „ich stellte auf zwei große תודות und תהלכת" (ursprünglich הַהֹלְכֹת)

Sin. corr.: *ἔστησα δύο περὶ αἰνέσεως* (eine Übers. wie *περὶ ἁμαρτίας* für חטאת) *μεγάλους* (richtiger *μεγάλας*, denn der Begriff ist v. 38 fem.) *καὶ διῆλθον*, dagegen

Lucian: *ἔστησαν δύο περὶ αἰνέσεως μεγάλης* (schr. *μεγάλας*) *καὶ διῆλθον*; endlich hat v. 38 für „der zweite Chor, der da zog למואל" (ursprünglich לשמאל = zur Linken)

Sin. corr. *περὶ αἰνέσεως ἡ δευτέρα ἐπορεύετο συναντῶσα αὐτοῖς* und wörtlich ebenso Lucian.

Überblickt man diese Parallelen, so sieht man, es sind durch geringe Schreibfehler, durch Glättung, durch Anpassung an den hebräischen Text, durch Glossen etwas in Differenz gebrachte Stücke eines und desselben griechischen Textes. So ist *ἐν πίστει* (11, 23 Luc.) zugesetzt mit Rücksicht auf hebr. אמנה, in 11, 25 statt der Töchter dem Hebr. zuliebe das aus der Analogie herausfallende Dörfer vorgezogen (bei Sin. c.). Das im Hebr. 12, 17 hinter „dem Minjamin" ausgefallene מעשיה des Lucian hat auch der Text des Sin. corr. ausgelassen; beide haben das ה von Moʿadja zum folgenden Worte gezogen, aber während Lucians Text gedankenlos für Moʿadja *Μαασαι* wiederholt, hat der andere לְמוֹעֲדֵי nach Gen 1, 14 appellativisch gedeutet. Dazu nehme man solche auffallende Einzelheiten, wie die, daß ebenso wie Lucian Esr 10, 16 st. des 10. den 12. Monat nennt, so auch jener Korrektor des Sin. für *δεκάτου* schreibt *δωδεκάτου*, und man darf nicht mehr zweifeln, dem Texte der lucianischen Handschriften liegt die hexaplarische Ausgestaltung des Griechen durch Origenes zu Grunde, wie wir sie an den Übertragungen aus dem Musterexemplare des Pamphilus in den sinaitischen Kodex kennen lernen. Von vornherein ist anzunehmen, daß Origenes auch hier das Plus des Hebräers im ganzen aus Theodotion nahm, der so gut wie Daniel auch Esra übersetzt haben wird, daß er aber das Plus oder das Anders des Theodotion, jenes gegen den Hebr., dieses gegen den Griechen von deutlichen Klammern umschlossen in den griechischen Text der Überlieferung eingestellt hat. Dann erklären sich die erheblichen Differenzen zwischen dem Exemplar des Pamphilus und den Lucianischen Handschriften daraus, daß hier das Anders des Theodotion an die Stelle des minderwertig befundenen Ausdrucks des Griechen oder unter Nichtberücksichtigung der Asterisken und Obeli mit demselben verbunden worden ist, während dort lediglich die Absicht herrschte, die Septuaginta zur Vollständigkeit des Hebräers zu erheben. Wenn Lucian כרלו mit *εἰς διαρπαγὴν* (*ἔσται*) statt mit *τὸ κατ' ἐμέ ποιηθήσεται* wiedergiebt, so ist das die Übersetzung des Theodotion, wie wir sie aus dem Buche Daniel kennen. Wenn Neh 3, 15 der Korrektor das oben besprochene *κωλιων* oder *κωδιων* in den Sin. hineinschrieb, so hat dieses im griechischen Texte des Pamphilus gestanden. Fragt man aber, woher das hebräischem השלה entsprechende *τοῦ Σιλωα(μ)* des Lucian stamme, so giebt darüber eine bisher übersehene Sonderbarkeit der ersten Hand des Sin. gewisse Auskunft. Vor seinem *τοῦ Σιλωαμ* stehen nämlich die zwei Buchstaben *ϑε*, d. h. der ursprüngliche Schreiber des Sinaiticus hat aus der Hexapla, welche unter der Chiffre *ϑε(οδοτιων)* neben *κωδ(λ)ιων* das Wort *τοῦ Σιλωαμ* darbot, sich erlaubt, statt *κωδιων* diesen Ausdruck mit Beibehaltung der kritischen Note einzusetzen. Damit ist die bisher vermißte urkundliche Gewißheit gewonnen, daß die wesentlichen Eigentümlichkeiten des Lucianischen Textes aus einer ausgiebigen, die Sterne und Siglen des Origenes ignorierenden Hereinnahme anderer hexaplarischer Übersetzungen, namentlich des Theodotion zu erklären sind. Ebenso wie dieser vereinzelt schon S. beeinflußt hat, so auch den cod. A, wenn man seinen Zusatz *κραταιούς* (Esr 6, 4) in Erwägung zieht, der mit der lucianischen (anders 5, 8) Deutung von גלל im Sinne von גדל (5, 8 = כליל) übereinstimmt. Auch der lucianische Text und der altgriechische haben in den codd. einige Male ihre Eigentümlichkeiten getauscht. Im letzteren heißt ויחר לו regelmäßig *κ. πονηρὸν ἐφάνη αὐτῷ*, ואריבה *καὶ ἐμαχεσάμην*, in dem ersteren jenes *καὶ ἐλυπήϑη*, dieses *καὶ ἐκρίϑην*. Dennoch steht bei Lucian Neh 13, 25 gegen das noch v. 17 gebrauchte *ἐκρίϑην* vielmehr *ἐμαχεσάμην*, umgekehrt steht an der einen Stelle Neh 5, 6 in dem anderen Texte *ἐλυπήϑην*. Aber natürlich, wenn man in einer hexaplarischen Handschrift las: *καὶ πονηρόν μοι ἐφάνη* (*ἄλλος·*) *καὶ ἐλυπήϑην* wie Neh 13, 8 bei Lucian steht, so konnte dem Abschreiber der Sept. der eine Ausdruck für den anderen in die Feder kommen. Aber auch sonst kann einem unvorsichtigen Leser als ursprünglich erscheinen, was es nicht ist. Wenn es Neh 12, 9 vor dem im Texte von ABS allein erhaltenen *εἰς τὰς ἐφημερίας* bei Lucian heißt *ἀνεκρούοντο ἀπέναντι αὐτῶν*, im Hebr. aber nur לנגדם, so ist nur *ἀπέναντι αὐτῶν* die (Theodotionische) aparte Lesart, dagegen *ἀνεκρούοντο* ist Umänderung von *ἄντικρυς*, wie nach dem Zeugnis des Sin. corr. in dem Musterexemplare des Pamphilus stand. Hier sind also deutlich zwei Wiedergaben desselben hebr. Ausdruckes durch Umbiegung der einen zu notwendigen Bestandteilen eines im Urtexte gar nicht existierenden Satzes geworden. So wird es sich auch Neh 13, 19 verhalten, wo dem hebr. צללו das unverständliche *κατέστησαν* des Griechen, in Lucian aber *ἡσύχασα καὶ κατέστησαν* d. h. noch eine weitere unverständliche Übersetzung gegenübersteht, die mit jener wie der Grund mit der Folge verbunden worden ist. Wer sich aber gegenwärtig hält, daß die Sept. des cod. Chis. Da 6, 22 צלל gelesen und dieses mit *ἐπήχουσε* übersetzt hat, wird nicht zweifeln dürfen, daß der griechische Über-

setzer auch hier nicht *κατέστησαν*, sondern *κατήχησαν* beabsichtigte, und daß Theodotion nicht *ἡσύχασα*, sondern (*ἐπ*)*ηχοῦσαν* (= tert. impf.) geschrieben hat. Denn daß am Freitag Abend die Thore von den zum Frühmarkte kommenden Fremden „widerhallten", das war dem Nehemia der berechtigte Anlaß, die Stadtthore bis Samstagabend zu schließen. Ebenso wenig ist auf *Λευίταις* Neh 2, 16 in Lucian etwas zu geben; so hat ein Priester und Leviten zusammendenkender Schreiber für *ἐντίμοις* des Griechen geschrieben, gleichwie *οἱ λευειται* bei AB Esr 6, 14 aus *εὐοδοῦνται* verdarb.

Es sind eben gelegentlich schon Doppelübersetzungen aufgewiesen worden. Die große Zahl derselben — nach meiner Schätzung belaufen sie sich auf fast hundert — beweist für den oben behaupteten Ursprung des lucianischen Textes. Sie sind zum Teil sehr versteckt, wie in Neh 5, 15: *ἐβάρυναν κλοιὸν ἐπὶ τὸν λαόν*, wo *κλοιόν* als Übersetzung von demselben על (= עַל) eingeschoben ist, welches schon durch *ἐπί* (= עַל) ausgedrückt war, oder in Esr 6, 4: *δόμον ξύλων καινὸν* (so ist mit cc. 93. 108 gegen c. 19, de Lagarde statt *καινῶν* zu schr.) *ἕνα*, wo *καινόν* dasselbe hebr. חדת wiedergiebt, welches schon durch *ἕνα* übersetzt war. Häufig geben die eingefügten Übersetzungen das Richtige zum Falschen, wie Esr 6, 9 די לא שלו, wo vor *ὃ ἂν αἰτήσωσιν* das richtige *ἀπαραλλάκτως* gefügt ist, oder 7, 17, wo hinter dem falschen „jeden Herankommenden zeichne in diesem Buche an" das richtige steht „kaufe von diesem Gelde". Andere Doppelungen sind aus der Absicht entstanden, den (Theod.) Text dem den H. genau wiedergebenden Griechen anzugleichen. So steht Neh 9, 34 „auch unsere Könige, unsere Fürsten, unsere Väter und unsere Priester, und wir thaten nicht dein Gesetz", während im Hebr. und Gr. — — „unsere Priester und unsere Väter thaten nicht dein Gesetz". Offenbar hat in der Vorlage Lucians „unsere Väter" und „und wir thaten nicht dein Gesetz" in kritischer Klammer gestanden; denn er fährt mit H. u. Gr. fort: *καὶ οἱ πατέρες ἡμῶν οὐκ ἐποίησαν τὸν νόμον σου*. Die schlimmste Häufung ist wohl Neh 5, 8 angerichtet, wo der griechischen Entzifferung von כדי בנו = *ἐν ἑκουσίῳ ἡμῶν*, etwa = בנדבתנו, eine andere *ἱκανῶς τέκνα ἐποιήσατε* d. i. etwa די בנים gegenüberstand, und dann auch der ganze umgebende Satz mit den differenten Ausdrücken für verkaufen *πωλεῖν* und *ἀποδίδοσθαι* wiederholt worden und der ganz fremdartige Satz *ἐπαινέσω* (*ἐπιτιμήσω*?) *ὑμᾶς οὐκ εὖ πεποιηκότας* eingeschoben ist. Ähnlich in v. 10 und 3, 33—35. Oft ist die hinzugefügte andere Übersetzung nur eine Deutung desselben Wortes nach anderer Aussprache (vgl. Neh 13, 5 מצות *ἄζυμα* d. i. מַצּוֹת, nicht *ἐντολή* d. i. מִצְוַת) wie z. B. Neh 2, 1 zu *ἕτερος*, רַע, gesetzt ist *σκυθρωπός* d. i. רַע. Öfter eine Deutung, bei der das hebr. Wort eine etwas abweichende Gestalt gehabt hat. Sowie Lucians „ich schüttete meine Hände aus" st. gr. *τὴν ἀναβολήν μου* auf חפני statt auf חצני Neh 5, 13 zurückgeht, so ist 3, 26 *ἕως ἀπ' ἔναντι κήπου τῆς πύλης* nur daraus zu erklären, daß מנגד (welches dem gr. *ἀπέναντι* entspricht) zu גן (d. i. *κήπου* der anderen Version) verstümmelt war und dann beides verbunden wurde. Oder wie 3, 22 *πρωτοτόκου* auf בְּכֹר statt בָּקָר zurückgeht, und Esr 9, 8 *ἐν τῇ παραβάσει ἡμῶν, ἐν ᾗ παρέβημεν ἡμεῖς* auf eine Verwechslung von עבד (*δουλεία* gr.) mit עבר, so das Esr 9, 13 vor *ἐκούφισας τὰς ἀνομίας ἡμῶν* gestellte *κατέπαυσας τὸ σκῆπτρον ἡμῶν διὰ τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν* auf hebräisch הִשְׁבַּתָּ statt חשכת und לְמַטֵּה st. לְמַטָּה. Am scherzhaftesten ist die schon berührte Deutung ישבת אצלו, die Neh 2, 6 der anderen „die Gemahlin, die neben ihm saß" = ישבת אצלו nachgefügt wird, oder „der Wächter der *ἡμίονοι*" d. i. פרדים, die dem „Wächter des *παράδεισος*" d. i. פרדס vorangesetzt ist. Wiederum Neh 2, 20 beruhen die beiden Deutungen *καθαροί* und *ἀναστησόμεθα* auf der Ähnlichkeit von נקיים, wie der Gr. las, und נָקוּם, wie der Hebr. hat und in Lucian jenem zugefügt ist.

Danach darf man annehmen, daß auch das nicht aus Doppelübersetzungen zu erklärende Plus gegen den Hebräer auf eine etwas reichere Gestalt desselben zurückgeht. Freilich nicht Esr 4, 2: *καὶ Ἰησοῦς καὶ οἱ κατάλοιποι τῶν ἀρχόντων*, was aus v. 3 stammt, aber gewiß *τὸ ἔργον* Esr 6, 8 fin. (auch Hier.) und wahrscheinlich *καὶ ἐκωλύθησαν* (schr. *ἐπήλθοσαν* = וַיָּשׁבוּ) vor *ἅπαξ καὶ δίς* Neh 13, 20; oder „Sohn Jozadaks" hinter Josua 12, 1, oder „Sohn Sabanjas" hinter Rafaja 3, 9, oder „dem Benjamin" hinter 11, 8, oder „nach Jerusalem" 8, 1, oder „Esra" 8, 18. Bemerkenswert ist auch die Einleitung von 4, 8[b]: *καὶ ὥρκισα αὐτοὺς κύριον λέγων* vgl. mit 5, 12. Zum Schluß ist natürlich nicht das meine Meinung, daß die über den alten Griechen hinausschießenden Übersetzungen alle von Theodotion herrühren. Denn für die im Griechen fehlenden Worte Neh 4, 17 איש שלחו המים, welche ich in Gesch. Isr S. 259 zu איש איש לנו חמושים „ein jeder brachten wir die Nacht in unserer Rüstung zu" emendiert habe, bietet Lucian zwei Übersetzungen: erstens *ἄνδρα ὃν ἀπέστελλον ἐπὶ τὸ ὕδωρ*

d. i. אִישׁ שְׁלָחוֹ הַמָּיִם, was von Aquila herrühren mag; zweitens *ἀνὴρ καὶ ὅπλον αὐτοῦ εἰς τὸ ὕδωρ*, d. i. אִישׁ וְשִׁלְחוֹ, was wohl heißen soll: „jeder ging mit seiner Waffe sogar in das Bad", denn daran hat Hieronymus mit seinem Quidproquo: unusquisque tantum nudabatur ad baptismum gedacht.

4. Die lateinische Übersetzung. Auch hier gilt es vorsichtig zu sein, damit man nicht Druck- und Schreibfehler als Text des Hieronymus ansehe, wie Neh 4, 10 iuvenum eorum statt meorum, oder 6, 3 cum venero, was aus (q)uievero (= ארפה) verdorben ist, oder 12, 23 Jonathan, da eben dieses selbe in v. 22 mit Jochanan in den verschiedenen Ausgaben wechselt; oder damit man nicht etwa aus mediam partem vici Neh 3, 11, was aus v. 9 durch eine Abirrung des Auges an Stelle von mensuram secundam (vgl. v. 19. 21. 24. 27) an seine jetzige Stelle geraten ist, auf einen anderen hebr. Text schließe. Auch erlaubt sich Hieronymus für denselben Begriff wechselnde Ausdrücke. Dieselben Züge, die 12, 31. 39 chori laudantium heißen, werden v. 37 chori gratias referentium genannt. Wieder braucht er für ganz verschiedene Begriffe dasselbe Wort, wenn er silentium facientes für מחשים Neh 8, 11 und für מבינים in v. 7 setzt, statt interpretantes (v. 9). Desgleichen füllt er durch Zusätze für das lateinische Ohr die scheinbaren Lücken des hebr. Textes aus wie Esr 3, 16 grandi opere constructa oder 8, 3 aures populi erant erectae oder v. 7, wo hinzugefügtes ad audiendum dem aus exegetischem Mißverstande erwachsenen silentium faciebant erst seinen bestimmten Sinn giebt. Dieselbe Rücksicht brachte ihm auch evenit nobis prospere für ויעתר לנו Esr 5, 28 und ne avertas a facie tua Neh 9, 22 in die Feder statt des hebr. und griechischen „es möge dir nicht gering erscheinen", desgl. das unrichtige coepit ascendere Esr 7, 9 statt des unmöglichen oder zweideutigen fundavit ascensum, und das rhetorische Blumenwerk in decore gratiarum actionis verdeckt die Leichtfertigkeit, mit der er auf eigne Hand in 12, 43 התורה als התודה entzifferte; denn eben hat er noch im Gefolge der altgriechischen Übersetzung „die Felder der Städte" (שדי) durch „die Fürsten (שרי) der Stadt" ersetzt. Dagegen folgt er dem Einflusse seines jüdischen Lehrers nicht bloß, indem er im ganzen und großen auf der Seite des massoreth. Hebräers gegen den abweichenden Griechen steht, wie Neh 5, 5, wo er לאחרים gegen לחרים der Griechen festhält, sondern auch dann, wenn er Ur-Chaldäas 9, 7 mit de igne Chaldaeorum übersetzt, oder zu der Übersetzung von אחשדרפנים durch satrapae hinzufügt (Esr 8, 36) qui erant de conspectu (regis); denn so deuteten sich die Juden das Fremdwort, indem sie in seinem letzten Bestandteile das ihnen vertraute פנים wiederfanden. Auf schulmäßige Überlieferung deutet auch die Zusammenbringung von שטנה und נשתון (Esr 4, 6) durch die Wiedergabe mit accusatio; der verderblichen Konsequenz für 5, 5 entgeht er durch die kühne Umdrehung tunc satisfacerent adversus accusationem illam. Desgl. die Dolmetschung von כענת und כעת Esr 4, 10. 12. 17; 7, 13 als pacem oder salutem. Im ganzen und großen aber deutet er den hebr. Text, wie er ihn durch seinen Lehrer und seine griechischen Vorgänger, unter deren Übersetzungen er mit Takt auswählte, hatte verstehen lernen. Denn auch das im Zusammenhange notwendige missus es Esr 7, 14 hat seine Grundlage, wenn der Compl. *ἀπεστάλης* zu glauben ist, und selbst die scheinbare selbstständige Auffassung von ויראו (= וַיִּירְאוּ) als Nachsatz in Neh 6, 16, und die Deutung von בעיניהם = ביניהם (factum est, ut timerent et conciderent intra semetipsos), hat griechische Unterlage, wenn man sieht, daß der cod. Zittaviensis (Ho 44), das *καί* vor *ἐφοβήθησαν* ausläßt und hinter *επ(επ)εσεν* die Worte *ἐν αὐτοῖς* darbietet. Wie er den Hebräer zur Norm macht, zeigt außer den Namenlisten beispielsweise die Weglassung von et dixit Esdra Neh 9, 6, die Formel quasi per contentionem 9, 17; in brachio et robore Esr 4, 23, post terga sua Neh 9, 26, wo alle Griechen *σώματα* haben. Dagegen geht Esr 1, 8 filii Gazabar auf *τοῦ Γ.* der Lucianischen Rezension zurück, desgl. 2, 69 vestes sacerdotales (gegen tunicas Neh 7 par.) auf derselben *στολὰς ἱερατικάς*, Esr 6, 4 lignis novis auf ihr *καινῶν*; desgleichen ist diebus multis Neh 1, 4, eram quasi languidus (*σκύθρωπος*) 2, 1; vanitate seducti sumus (*ματαιώσει ἐματαιώθημεν*) 1, 7; Siloe 3, 13, domus fortium 3, 16; interruptio (*διακοπή*) 6, 1; eiecti sunt (*ἀπώσθησαν*) 7, 64; cum quievissent (*ἡσύχασαν* statt *ἤχησαν* s. o.) Neh 13, 19, aus demselben Texte, durch den die Lucianische Rezension von der älteren Übersetzung abweicht. Umgekehrt geht Hieronymus mit dem älteren Griechen, z. B. Esr 2, 63 mit dem Ausdrucke doctus atque perfectus (für „der die Urim und Thummim handhabt"), oder 6, 5 et posita sunt (*καὶ ἐτέθη*); 6, 11 publicetur; 10, 6 ingressus est (wo freilich auch der Hebräer durch Fehler וילך hat); Neh 2, 8 et ajo; 6, 9 confortavi manus meas;

9, 30 protraxisti (was freilich auch dem Hebr. wörtlich entspricht); 12, 43 principes civitatis. Bisweilen hat er beide Textarten verbunden, wie Esr 1, 11 tulit Sassabasar cum his qui ascendebant (= Luc. ἀνήγαγε Σ. μετὰ τῆς ἀναβάσεως) de transmigratione (= AB ἀπὸ τῆς ἀποικίας). Auch sonst, wo die Worte schwierig zu deuten schienen, hat er zwei Deutungen verbunden, wie Neh 5, 10 wo non repetamus in commune istud aes alienum und concedamus quod debetur nobis oder v. 11, wo (centesimam) quam exigere soletis ab eis und date pro illis jedesmal denselben hebr. Worten entspricht. Selbstständig erscheint die Deutung von גלל als impolitus Esr 5, 8, jedenfalls glücklich die von די לא שלו 6, 9) = ne sit in aliquo querimonia, unglücklich usque ad reges noxa perveniet 4, 13, wenn dabei אפתם = אף תם gefaßt ist, oder libere accipe für die Partikel כל קבל דנה 7, 17, die Verallgemeinerung liberasti nos de (gr. ἐκούφισας τὰς ἀνομίας) 9, 10 und die auf verkehrter Anschauung beruhende Verwechslung von antea לפנים mit ante eum Neh 13, 5. Bei der Freiheit, mit der er nach diesem allen die Griechen benützte, ist es von Bedeutung, wenn er gegen sie alle Esr 5, 4 die 1. Person respondimus des Hebr. festhält, dagegen mit allen Zeugen des Hebr. אין zu Anfang von Neh 4, 23 ausläßt. Dieses darf danach gestrichen werden. Ebenso ist Neh 4, 9 super murum על החומה, obwohl Hebr. und Griechen עליהם bieten, und et posui = ואעמיד Neh 7, 3, obwohl Hebr. und Griechen והעמיד als imp. fassen, als wirkliche und bessere hebr. Überlieferung anzuerkennen. — Zum Schlusse sei noch dessen gedacht, daß in jüngeren codd. (also nicht im Amiat., auch nicht in den ältesten Martianays) zwischen Neh 7, 69 und 70 die Bemerkung zu lesen steht, das Vorhergehende sei Bestandteil des von Nehemia nach 7, 5 gefundenen Registers, dagegen das Folgende sei Fortsetzung der Geschichte Nehemias. Diese sonderbare, angesichts der Übereinstimmung des Folgenden mit Esr 2 unbegreifliche Scheidung hat andere Schreiber veranlaßt, die betr. Bemerkung erst zwischen 8, 1 und 2 zu bringen. Aber sie ist einfach daraus zu erklären, daß in dem altgriech. Texte (B S) statt Athersatha nach 8, 9 irrtümlich der vermeintliche Träger dieses Titels „Nehemia" gesetzt war. Dann mußte v. 70 als Fortsetzung der Geschichte Nehemias erscheinen und der irrige Zusatz steht also zwischen v. 69 und 70 an der ursprünglichen Stelle.

5. Der hebräische Text. Aus der Übersicht über die Übersetzungen ergiebt sich, daß im Verhältnis zu ihnen der Text unserer hebräischen Bibel als Ganzes den größeren Wert behauptet. Dabei muß man natürlich von dem Fehlen des „und" vor „Salomos" in Neh 12, 45, das die Massora nicht zu billigen scheint, von dem Ungetüm ההרה 3, 20 oder לדריוש Esr 10, 16 absehen, oder von der Punktation „der Herr" statt „mein Herr" d. i. „du" Esr 10, 3, oder von dem Schreibfehler ואת statt ואף Neh 9, 34, oder von תחלה statt תהלה 11, 17, oder ואוצרה statt ואצוה 13, 13, oder השיבו v. 23 statt ההשיבו. Verschiedene Abschriften einer und derselben Rezension, wenn man so sagen darf, müssen wir in dem bibl. hebr. Texte einerseits und dem erkennen, welchen die Versionen etwa bezeugen. Etwas höher hinauf kommen wir mit den besseren Lesungen, die uns Pseudoesra bietet. Den in Gesch. Israels S. 229 ff. mitgeteilten Beispielen füge ich Esr 5, 15 hinzu. Hier fehlt zwischen ל und ששבצר etwas; nach seinem jetzigen Texte bietet Pseudoesra „dem Serubbabel und Sesbazzar, dem Eparchen", was sicher aus לזרבבל די ששבצר entstanden ist und, zur Ausfüllung unseres Hebräers gebraucht, diesem folgende für das geübte Ohr erwünschte Gestalt giebt: „dem Serubbabel, der (für die Perser offiziell) Sesbazzar heißt, den er zum Eparchen gemacht hatte". Denn jene Rezension kann nicht den ursprüglichen Text repräsentieren. Sie zeigt schon den Fehler חבל חבלנו (resp. mit anlautendem ה) statt עול עָלֵינו, welcher wie חדות statt עדות Neh 8, 10 auf Lautverschiebung zurückgeht, desgleichen die Entstellung des mit נשא (Esr 9, 2. 12; 10, 44) gleichbedeutenden aramäo-hebr. נסב, הסיב = (ein Weib) heimführen, nehmen" zu הושיב = καθίζειν, Esr 10, 2 u. ö.; die Entstellung von אַשֻּׁרִית d. i. „in Keilschrift" Esr 4, 7 in ארמית, welche daher rührt, daß man später unter assyrischer Schrift die hebräische Buchstabenform verstand. Desgleichen die falsche Glosse „Sohn Nuns" zu ישוע, als sei der alte Herzog Josua und nicht der Hohepriester der ersten Rückwanderung gemeint, und die Verderbung des Satzes Neh 11, 36: „von den Leviten gehörten Abteilungen für den Lobgesang (vgl. v. 17) zu Benjamin" (vgl. 12, 28. 29; 13, 10) in den baren Unsinn — „Abteilungen Judas zu Benjamin" oder „Abteilungen zu Juda und zu Benjamin" (Luc.). Auch hat sie schon empfindliche Lücken überkleistert. Zu den in Gesch. Israels besprochenen füge ich die in Esr 7, 6, wo die beabsichtigte Korrespondenz von נתן und ויתן fordert, daß es hieß: „dem Jahve in den Augen des Königs Gunst gegeben" (את חני בעיני המלך). Unter diesen Umständen ist der Forscher in vielen Fällen auf den eignen Versuch der Besserung angewiesen. Ich

wiederhole nicht die Emendationen, die ich nach den Anlässen der Geschichtserzählung a. a. O. gegeben habe, sondern füge nur als Beispiel aus vielen einen Fall bei, wo der sicher erkannte Sinn der schlichten Erzählung den Fehler sofort entdecken lehrt. „Vor dem Freudenlärm des großen Haufens kam das Weinen der Alten nicht zur Perzeption" — das will Esr 3, 12. 13 zweifellos sagen. Wenn man nun in v. 13 das העם hinter (ב)כי als Erzeugnis der Abirrung des Auges auf das hinter einem zweiten כי gleich folgende העם streicht und hinter מכירים ein מ (מקול) ergänzt, so lautete der Text der Absicht gemäß: „Das Volk nahm vor dem Halle des Freudenjubels von einer Stimme des Weinens gar nichts wahr." Natürlich sind solche Versuche angesichts der Lücken, Fehler, Überladungen in den Namenlisten absolut unmöglich. Denn schon die älteste Rezension, die wir erschlossen, hat die Randbemerkungen in den Text aufgenommen, welche in Neh 12, 1—26 die klare Ordnung unterbrechen; und so ist in die durch die Unterschrift v. 26 bezeugte Übersicht über die Priester- und Levitengeschlechter zur Zeit Jojaqims des Sohnes Josuas (v. 12 ff.) einerseits und des Nehemia und Esra andererseits fremdes Material hereingekommen und ursprüngliches verdrängt. Desgleichen ist es sehr wahrscheinlich, daß dieselbe Trägheit und Scheu, alle Namen abzuschreiben, welche der Araber und der erste Grieche zeigen, auch unseren Herausgeber erst bewogen hat, sich von der Pflicht der vollständigen Mitteilung Esr 8, 20 und 10, 16 mit der Formel zu dispensieren: „sie stehen alle (in meiner Vorlage) mit Namen aufgeführt". Unter diesen Umständen hat man ein Recht zu zweifeln, ob die Lücke zwischen Esr 4, 23 und 24 dem Ungeschick des Verfassers zugeschrieben werden darf und nicht erst der Nachlässigkeit oder Willkür der späteren Schreiber oder Herausgeber. Der Sprung zwischen Esr 10 und Neh 1 ist gewiß denjenigen zu danken, welche das Buch Nehemias durch besondere Überschrift selbstständig machten. Wenn man ferner gewahrt, daß der Hebräer eben dasselbe Wort, welches die Griechen noch als Aussage einer ersten Person von sich selbst deuteten, als ein Nomen ohne jede persönliche Beziehung auffaßt (באספי Neh 12, 25), oder als eine Verbalform dritter Person (עבדו und עבדי Esr 10, 15), daß ferner sowohl im Griechen z. B. Neh 12, 31, wie im Hebräer z. B. 7, 3 (והעמיד) der natürliche Zug der Erzählung die ursprünglichen ersten Personen in dritte umgewandelt hat, so hat es guten Grund, wenn man annimmt, daß auch sonst im ursprünglichen Texte die erste Person stand, wie Neh. 8, 18 ואקרא, was dann in ויקרא des Hebr., mit Hinzufügung des Subjektes „Esra" in Lucian, oder zu Anfang von 9, 6 ואמר, was im Hebr. ausfiel, im Griechen und sonst in „und es sprach Esra" umgewandelt wurde, oder 8, 10 ואמר und 8, 9: ואמר, dessen Subjekt dann in der umständlichsten und auffälligsten Weise als „Nehemia (mit Titel), Esra (mit Titel) und die Leviten" (mit dem aus v. 7 geschöpften Titel) expliziert werden mußte. Dieses alles muß man sich gegenwärtig halten, wenn man bei der Ermittelung der ursprünglichen Komposition nicht irre gehen und zu unbegründeten Urteilen über den Verfasser kommen will.

II. Die Komposition erkennt man aus der Anordnung, die den Stoffen gegeben ist, und aus der Natur der Stoffe. Was die Anordnung anlangt, so zerfällt das eine Buch Esra-Nehemia als zweite Hälfte eines großen Werkes in ebensolche drei Teile, wie sie bei der Chronik als der ersten Hälfte nachgewiesen worden sind (s. d. A. Chronik Bd IV S. 95,10), nämlich Esr 1—6; 7—10; Neh 1—13. Diese drei Teile sind einander parallel gebaut; denn sie beginnen alle drei mit dem Bericht über eine Rückwanderung von Juden mit besonderen Vollmachten und Aufträgen vom persischen Großkönige nach Jerusalem nämlich mit dem Heimzuge der Kolonie Serubbabels und Josuas (Esr 1. 2), mit dem Esras und seiner Genossen (Esr 7. 8), mit dem Zuge des von eignem Gesinde und einer königlichen Leibwache umgebenen königlichen Hofbeamten Nehemia (Neh 1 ff.), und sie vergegenwärtigen alle drei am Schlusse das für die Tempelgemeinde im heiligen Lande wichtige Ergebnis, zu welchem die Rückkehr jedesmal geführt hat. Die endlich erfolgte glückliche Vollendung des Tempels und die damit gesicherte, an der ersten gesetzmäßigen Passahfeier veranschaulichte Herstellung des öffentlichen Gottesdienstes (Esr 6), ferner die Zusammenschließung der Kolonisten zu einer festen auf Erhaltung ihrer religiös-nationalen Eigenart bedachten Gemeinde durch die Scheidung von den ausländischen Weibern (Esr 10), endlich die Befestigung der politischen Selbstständigkeit des Gemeinwesens gegen die Nachbarn durch den Bau und die Weihe der Mauern der wieder bevölkerten Metropole Jerusalem und die Sicherstellung der Erhaltung der nationalen und religiösen Eigenart durch die Verpflichtung des Volkes auf das regelmäßig öffentlich zu verlesende Gesetzbuch Moses (Neh 3 ff. und 8 ff.): diese Ergebnisse bilden einen innerlich notwendigen Stufengang der Entwicklung, und dem entspricht auch die chronologische Datierung, durch die sie

im Schema der äußeren geschichtlichen Bewegung untergebracht werden. Die erste Entwicklungsstufe fällt in die Zeit vom Anfange des babylonischen Königtums des Kyros bis in die Regierung des ersten Darius, die zweite in die Zeit vom 7. Jahre des Artaxerxes, die dritte in die Zeit vom 20. und vom 32./33. Jahre eben desselben Artaxerxes. Denn die Reihenfolge der persischen Könige ist dem Verfasser nach Esr 4 wohl bekannt, wenn er auf die Zeit von Kyros bis Darius (v. 5), die Regierung des Xerxes (v. 6) und die des Artaxerxes (v. 7) folgen läßt. In diese Zeitstrecke fielen die königlichen Dekrete und Abordnungen, auf welche das Recht der jüdischen Tempelgemeinde auf selbstständige Existenz sich gründete, in diese die mancherlei Anfechtungen, durch deren glückliche Überwindung sie sich konsolidiert und einen definitiven Charakter erworben hat. Indem er diese Zeiten, die göttlichen Fügungen und die gotterleuchteten Männer, die darin hervorgetreten waren, seinen Lesern vergegenwärtigte, weckte er ihnen Vertrauen zu der Gottgewolltheit dieser Existenzform des Gottesvolkes und Eifer und selbstlose Treue in der Erfüllung der Aufgaben und der Forderungen, die sie an die Glieder der Gemeinde stellte. Dieser religiös-praktische Zweck regiert die geschichtliche Darstellung. Von hier aus muß der Verdacht sofort für unwahrscheinlich gelten, daß das 7. Jahr des Artaxerxes, unter dem der zweite Teil steht (Esr 7), das 7. Jahr eines anderen, um 60 Jahre späteren Artaxerxes sei, als derjenige war, in dessen 20. Jahre der Inhalt des dritten Teiles (Neh 1 ff.) geschah. Aber auch der andere, daß der Verfasser mit erdichteten Daten und Dekreten operiere. Mit solchen, deren Nichtexistenz jeder Kundige alsbald nachweisen kann, wird keine Wirkung auf das öffentliche Gemeinwesen erzielt, und von mißtrauischen heidnischen Behörden konnte man auf Grund von erlogenen Urkunden nicht Leistungen fordern, von denen sie wußten und nachweisen konnten, daß sie ihnen nicht befohlen worden seien.

Dieser Verdacht wird aber auch ausgeschlossen durch die Beschaffenheit der Stoffe, die der Verfasser zusammengeordnet und seinem Zwecke dienstbar gemacht hat. Was er giebt, ist nämlich nicht ein in seinem Geiste vorhandenes Geschichtsbild, welches eignes Studium der Litteratur und der mündlichen Überlieferung, nachdenkende Betrachtung, zweckgemäße Auswahl und Kombination in ihm erzeugt hatte, und das er nun frei mit den harmonischen Farben der eignen Rede nachzeichnete. Sondern es besteht bis auf geringe Kleinigkeiten lediglich aus ausgeprägten Litteraturstücken aus der zu behandelnden Vergangenheit, denen er ihre ursprüngliche Farbe beließ, und die er nur, weil sie auf diesen Zusammenhang nicht berechnet waren, zum Behufe der Herstellung eines geschichtlich geordneten Ganzen auseinandernahm und in den ausgehobenen Teilen mit einander kombinierte, ähnlich wie der Verfasser des Pentateuchs verfuhr. Mit einem Worte, die Erzählung ist Mosaik. Schon die Listen der ersten Rückwanderer (Esr. 2) hat der Vf. wahrscheinlich aus dem Buche der Könige Israels und Judas und seiner Fortsetzung genommen (s. Bd IV S. 96, 10 ff.). Deutlicher noch tritt die Art seiner Arbeit in der Behandlung der drei anderen Schriftstücke hervor, deren er sich als authentischer Urkunden bediente. Das sind die in erster Person erzählenden Memoiren erstens des Esra, in welchen er über seinen Zug von Babel nach Jerusalem und über Hauptepochen seiner Wirksamkeit daselbst berichtete, zweitens des Nehemia, in welchen dieser über seine Mission nach Jerusalem und über die wichtigsten Schöpfungen seiner zwölfjährigen Amtsthätigkeit als königlicher Präfekt, über seine Rückkehr zum Könige und über seine baldige zweite Anwesenheit in Jerusalem erzählte. Dazu kommt als dritte Urkunde ein Esr 4, 7 angekündigter Bericht Tab'els und seiner Genossen, der „mit Genehmigung des (persischen Beamten) Mithradates“ an den König Artaxerxes gerichtet worden war. In diesem wurde durch ausführliche Darlegung der Vorgeschichte die die Juden anschwärzende Denunziation der samaritanischen Kolonie und damit der Rechtsgrund der darauf erfolgten Regierungsmaßregeln widerlegt. Die bisherige Auffassung, welche gegen alle Natur mit Umdeutung von „mit Erlaubnis des Mithradates“ in zwei Eigennamen (Bischlam und Mithradates) und Einschiebung eines „und“ vor Tab'el trotz des Singulars „er schrieb“ und „seine Genossen“ aus dem einen Tab'el drei Briefschreiber macht, von denen wir dann absolut nichts erfahren, und welche dann im Folgenden eine aramäische Erzählung über einen ganz anderen Anklagebrief der Samaritaner sieht, von der man nicht weiß, woher sie kommt, die mit dem Briefe Tab'els gar nichts zu thun hat, und die mit Verstoß gegen alle Zeitordnung aus dem Munde der jüdischen Gemeinde Dinge erzählt, die weit vor der Regierung des Artaxerxes liegen (4, 8—6, 18), muß als auf absoluter Verblendung beruhend hinfort beiseite gethan werden. Denn der Vf., der vor diesem aramäischen Stücke aufzählt, was für Hindernisse die Samaritaner den Juden von Kyros bis zur Regierung des Darius bereitet, daß sie dann wieder nach Darius Tode gewagt haben, sie

bei Xerxes durch eine geschriebene Anklage zu schädigen, will, wenn er fortfährt „und in den Tagen des Artaxerxes schrieb mit des Mithradates Genehmigung", also auch Bestätigung der Wahrheit des Geschriebenen, „Tab'el an Artaxerxes" und dann hinzufügt: „und das Schreiben liegt in assyrischer (d. i. Keil-)Schrift mit aramäischer Übersetzung vor mir" zweifellos ankündigen, daß er jetzt daraus Mitteilung mache, und will erklären, weshalb er diese Mitteilungen in aramäischer Sprache gebe. Wenn wir also in v. 8 eine aramäische Berichterstattung finden, welche an die Anklage der Samariter, die dem Könige eingereicht worden, erinnert, erst sie abschriftlich wiederholt, desgleichen das darauf erfolgte ungnädige Dekret des Königs und erzählt, wie feindselig es ausgeführt worden sei; wenn sie dann auf frühere Zeiten zurückgreift und insbesondere, bald in erster Person Plur., bald in dritter darstellt, wie auf den objektiven Bericht früherer Satrapen Darius urkundlich habe feststellen lassen, daß die Juden mit der Errichtung eines Ortes für ihren Gottesdienst nur ausführen, was Kyros befohlen, und wie sie dann unter den Zuwendungen seiner Gunst unter Darius ihr Werk auch zur Ehre des Kyros und des Darius (6, 14) im 6. Jahre des letzteren mit Begeisterung vollendet haben, so ist das eben ein großes Stück aus der so bedeutsam angekündigten Eingabe des Tab'el. Nach dieser ausführlichen Mitteilung aus ihr muß ihr Zweck und ihr Vf. bestimmt werden. Danach ist sie eine Verteidigungsschrift der jüdischen Gemeinde durch einen amtlich dazu befugten Juden, dessen Name auf aramäisch Tab'el lautete. Nun erst versteht man die rätselhaften Andeutungen „bis zur Regierung des Darius" (4, 5), „eine Denunziation beim Regierungsantritt des Xerxes" (v. 6). Die Leser konnten die letztere bei Tab'el lesen, und was die erstere anlangt, so hatte der Vf. die Absicht, sie durch den großen Abschnitt 4, 24 ff. mit den ausgehobenenen Worten Tab'els verständlich zu machen. Sie konnten eine eigne Erzählung des Vf. über die von Darius anhebende Änderung der Zustände vollständig ersetzen, und indem er selbst wenige Schlußworte in seiner hebräischen Sprache hinzufügte, konnte 4, 24—6, 22 als der zweite Hauptteil des ersten großen Abschnittes seines Buches dienen. Natürlich brauchte er nicht die ganze Apologie mitzuteilen, z. B. nicht den Abschnitt, der ihn zu der Notiz 4, 6 berechtigte. Dagegen setzt der Anfang 4, 24: „da stand still" aufs gewisseste eine Erzählung mit dem Inhalte von 1, 2 ff.; 4, 1—4 voraus, die durch unverständige Kombination des „Stillstandes" in v. 23 und des in v. 24 in Wegfall gekommen ist. Zugleich aber hebt sich der Schein der Verwirrung der Zeiten mit der richtigen Erkenntnis, daß die Apologie Tab'els naturgemäß erst die vorliegende Materie der Beschwerde darlegte und dann durch Erzählungen über die früheren vergleichbaren Vorkommnisse sie in die richtige Beleuchtung rückte (s. Geschichte Israels S. 216 f.). Mit der Feststellung der Natur dieser aramäischen Urkunde klärt sich dann auch der rätselhafte Umstand auf, daß unser Vf. von den Begebenheiten seinerseits nichts erzählt, welche zwischen dem Auftreten Esras in Jerusalem und der Kunde von der Einreißung und Verbrennung der Stadtmauern gelegen sind, die den Nehemia zum Eingreifen bewog. Soweit die letztere dadurch begreiflich gemacht werden konnte, war dieses längst durch die auf Anlaß des Inhibierungsdekretes des Artaxerxes geschriebene Eingabe des Tab'el in Esr 4 geschehen.

Gleichwie er nun diese Schrift nicht ganz mitgeteilt hat, so ist der Vf. auch mit den beiden anderen Urkunden verfahren. Aus dem in erster Person erzählenden Berichte des Nehemia hat er zunächst den ersten Teil über den Mauerbau (K. 1—6), der in 7 deutlich markierten Stufen die Entwicklung verfolgt und eine unzerreißbare Einheit bildet (s. Gesch. Isr. S. 219), wie es scheint, ganz aufgenommen. Dagegen hat der Bericht über die wahrscheinlich (s. a. a. O. S. 266) in die zweite Anwesenheit Nehemias fallende Einweihung der Mauern Neh 12, 27 ff. und über einzelne wichtige Maßregeln Nehemias in K. 13 keinen entsprechenden Anfang. Auf der anderen Seite hat der Neh 7, 1 anhebende Bericht über eine beschlossene Katastrierung des Volkes und Maßregeln zu einer der Ausdehnung ihrer Mauern und ihrer centralen Bedeutung entsprechenden Besiedlung der Stadt Jerusalem keine rechte Fortsetzung. Erst in Kap. 11 und Kap. 12, 1—26 folgen Angaben und Verzeichnisse, welche der dort erweckten Erwartung entsprechen, und auch in vereinzelten Spuren verraten, daß hier mit Benützung von Nehemias Berichten in eigner Person geredet wird. Diese Sprengung von Zusammengehörigem ist dadurch bewirkt, daß in Kap. 8—10 eine Erzählung über die Einführung des Gesetzbuches Moses als des zu verlesenden Gotteswortes in den gemeindlichen Gottesdienst und über das feierliche Gelübde, durch welches die Gemeinde sich diesem Gesetze unterstellte und als Gemeinde des Tempeldienstes sich verpflichtete, eingelegt ist. Beides ist zu stande gekommen durch das Zusammenwirken der beiden Männer Esra und Nehemia, welche wie bei der

Mauerweihe, so auch hier in der Erzählung als die beiden maßgebenden Autoritäten erscheinen. Nun ist oben schon wahrscheinlich gemacht worden, daß dieser Bericht exzerpiert und vielleicht unter Berücksichtigung paralleler Notizen des Nehemia ausgestaltet ist aus einem in erster Person erzählenden Abschnitte der Memoiren Esras. Hält man damit zusammen den Abschnitt Esra 7—10, welcher entweder die eigenen Worte Esras in erster Person bietet oder eine auf Grund derselben ins Kurze gezogene von Esra in dritter Person handelnde Erzählung mit vorangeschickter kurzer Orientierung über Zeit und Person Esras, so wird deutlich, daß der Vf., wie er die Schrift Nehemias auseinandernahm, um dem Esra an der geeigneten Stelle das Wort zu geben, so auch die Schrift Esras zerteilt hat, um zwischendurch, wie es der Fortschritt der Dinge verlangte, den Nehemia reden zu lassen. Wenn er aber so statt auf Grund dieser drei Werke eine eigne alle umfassende Darstellung zu geben, die konkurrierenden Berichte mit Beibehaltung ihrer etwaigen aramäischen Sprache wie ihre Rollen aufsagende Schauspieler im Flusse einer dramatischen Handlung auftreten läßt, so ist, da diese Berichte jeder kundigen Autorität ebenso zugänglich waren, wie ihm, die Frage nach der Zuverlässigkeit des Autors vielmehr eine Frage nach der Zuverlässigkeit seiner Urkunden. Diese nun hat in Beziehung auf die Memoiren des Esra und des Nehemia noch kein vernünftiger Forscher mit allgemein giltigen Gründen anzufechten vermocht. Alle Anfechtungen aber, denen der aramäische Abschnitt in Esra 4—6 ausgesetzt gewesen ist, verlieren ihren Grund und Boden mit der Erkenntnis, daß derselbe einer von der persischen Obrigkeit bestätigten und beförderten jüdischen Verteidigungsschrift an den Artaxerxes entnommen ist, von welcher jedenfalls die aramäische Übersetzung in den Archiven der Gemeinde noch in Abschrift vorhanden war. Es bleibt also für unseren Vf. nur die Frage, ob er mit Verstand verfahren sei, sowohl hinsichtlich des Umfanges, in welchem, als auch hinsichtlich der zeitlichen Folge, in der er seine Urkunden reden ließ.

Was das erstere anlangt, so ist sicherlich ein Teil der Lücken und der unverständlichen Übergänge nach dem oben Ausgeführten erst dem Ungeschick der Abschreiber oder den Kürzungen späterer Herausgeber zuzuschreiben; und wenn wir unsererseits ausführlichere Mitteilungen wünschten, wo unser Vf. schweigt, so müssen wir uns doch gegenwärtig halten, daß wir nicht wissen, was an diesen Stellen in den Urkunden zu lesen war, und daß der Vf. nicht für unsere Neugier, sondern für seine Zeitgenossen geschrieben hat. Aber seine geschichtliche Einsicht zeigt sich in der klaren Hervorhebung der drei charakteristisch verschiedenen Epochen, in denen das Werk der Restauration sich vollzogen hat, und nicht geringe Kunst darin, daß und wie er dieses Ziel für den Leser durch mosaikartige Zusammensetzung litterarischer Stoffe erreicht hat. Was aber die chronologische Ordnung betrifft, nach welcher die Mission Esras in das 7. Jahr desselben Artaxerxes fällt, mit dessen 20. Jahre die Erzählung Nehemias anhebt, so verdankt sie auf keinen Fall der späteren Irrung eines Abschreibers oder Herausgeber ihren Ursprung, sondern demselben Vf., der in Esr 4, 5—7 die Tabelle der Könige aufstellt, die man bei seinem nachfolgenden Berichte im Sinne haben soll. Wie die Samariter den persischen Bevollmächtigten Serubbabel und seine Kolonie in der Ausführung des von Kyros befohlenen Werkes aufhielten, so haben sie auch die unter Artaxerxes Rückkehrenden durch erfolgreiche Denunziation an ihrem vom Könige gebilligten Werke gehindert. Nach dieser Andeutung ist es als seine ausdrückliche Absicht aufzufassen, daß der Leser den Zug des Esra in die Zeit dieses Artaxerxes setze, wenn er in 7, 1 mit „nach diesem aber, unter der Regierung des Artaxerxes" von der Vollendung des Tempels unter Darius zu Esra übergeht, dann mit der Zeitnote „im 20. Jahre des Artaxerxes" (1, 1; 2, 1) zu Nehemia, um dann in Neh 8—13 über Zeiten zu berichten, in denen Esra und Nehemia zusammen in Jerusalem wirkten. Es fragt sich also, ob diese zweifellose Absicht des Vf. auf dem Willen des Betruges oder auf Irrtum beruhe, oder ob sie mit dem wirklichen Sachverhalt übereinkomme. Den letzteren kennen wir nur so weit, als die Urkunden berichten. Nun sagt Nehemia, ihm sei die überraschende Trauernachricht über feindselige Zerstörung der Mauern Jerusalems zugekommen; die Apologie Tab'els erzählt, wie auf ein Inhibierungsdekret des Artaxerxes gestützt Rechum mit militärischer Gewalt den Ausbau der Mauern gehindert und wie er dieses Dekret durch eine Denunziation zuwege gebracht habe, in welcher er den Mauerbau als Werk einer von Artaxerxes nach Jerusalem gesandten Judenschaft bezeichnete. Die habe die ihr vom Könige gegebene Freiheit zu Zwecken einer durch die notorische Vergangenheit Jerusalems nahegelegten regierungsfeindlichen Politik zu mißbrauchen angefangen Esr 4, 12 ff. Wer sollten dann aber diese in Jerusalem so einflußreich gewordenen, mit königlichen Geleitsbriefen von Artaxerxes ausgestatteten Juden, die vor Nehemia um die Sicherung der

heiligen Stadt sich bemühten, wohl gewesen sein, wenn nicht die Kolonie des Esra, von der die Memoiren dieses Mannes und auf Grund derselben unser Vf. (von Esr 7, 1 ff. an) vor dem Eintritt Nehemias in die Aktion berichten, daß sie mit königlicher Genehmigung und mit verbrieften Vollmachten im 7. Jahre des Artaxerxes von Babylonien nach Jerusalem gezogen sei? Die oben bezeichnete Absicht des Vf.s entspricht also dem wirklichen Sachverhalt, wie ihn die maßgebenden Urkunden bezeugen.

B. Der Mann Esra. Durch seinen Ahnherrn, den aus 2 Kö 25, 18 bekannten Hohenpriester Seraja hing der babylonische Jude „Ezra", dessen Name eine Verkürzung aus עזריה darstellt, mit dem alten ahronitischen Hohepriesterhause zusammen (Esr 7, 5). Zweifellos hat seine Abkunft ihn mit veranlaßt, sich diejenige Vertrautheit mit dem Mosegesetze anzueignen, welche ihm den Ruhm „eines flinken Gelehrten" auf diesem Gebiete eintrug (v. 6), was doch nur bedeuten kann, er habe für alle Fragen des religiösen Gemeindelebens prompt und sicher die Regel oder den Präzedenzfall oder die Analogie im Mosegesetze nachzuweisen verstanden, aus denen sie jedesmal zu beantworten waren. Ebendasselbe Gesetz heißt das Jahvegesetz (v. 10), wo der Erzähler es auf den gnädigen Beistand seines Gottes zurückführt, daß Esra sein Vorhaben hat ausführen können. Eben dieses Gottes Gesetz zu seiner maßgebenden Bedeutung im praktischen Leben zu bringen, was nur in der selbstständigen Tempelgemeinde in Judäa geschehen konnte, darauf hatte es Esra bei seinem Beschlusse der Rückwanderung, dessen Ausführung er auf den 1/1 im Jahre 458 verkündigte, abgesehen. Dazu hatte er so eifrig das Gesetz studiert, „um herzustellen und zu lehren in Israel, was als Pflicht und Ordnung zu gelten habe". Offenbar hatte Esra in dem Senate der Diaspora reichlich Gelegenheit gehabt, vor den kontrollierenden Augen der Kundigen sich als unvergleichlichen Kenner des geschriebenen Mosegesetzes zu erweisen und eine Autorität zu gewinnen, welche unter den veränderten Verhältnissen der des Zadok im Davidischen Zeitalter entsprach, wenn dieser 2 Sa 16, 27 (s. meinen Kommentar z. d. St.) speziell der „Seherpriester" genannt wird. Denn nur, wenn er in dem Diasporaverbande als der Priester, der es mit der Befragung des geschriebenen Gesetzes speziell zu thun hat, eine besondere Autorität besaß, konnte er in dem königlichen Vollmachtschreiben als כהנא ספר דתא des Himmelsgottes tituliert werden (7, 11. 21); nur als notorischer Träger dieser Würde konnte er den König um Bestätigung seiner Mission zu bitten wagen (7, 6. 27 f.), und war er für die politische Erwägung der königlichen Regierung der rechte Mann, den man als königlichen Kommissär in die jüdische Tempelkolonie entsenden konnte. Denn als solcher wird er ausdrücklich mit den Worten hingestellt: „abgesandt vom Könige und seinen sieben Räten, eine Visitation zu vollziehen über Juda und Jerusalem" (7, 14), bevollmächtigt, „obrigkeitliche Personen mit dem Amte anzustellen, daß sie den Gesetzkundigen aus dem Gesetze das Recht weisen und die Unkundigen es lehren" (v. 25), und den Ungehorsam gegen das Gottesgesetz als Ungehorsam auch gegen das Gesetz des Königs gebührend zu ahnden (v. 26). Ebenso beglaubigen ihn als königlichen Gesandten die Geschenke des Königs und seiner Vornehmen, die er zu bringen und bestimmungsgemäß zu verwenden hat (v. 15), und die Ermächtigung, den königlichen Fiskus bis zu einer bestimmten Höhe in Anspruch zu nehmen und für das Personal des Tempeldienstes Abgabenfreiheit zu reklamieren (v. 20 ff. und v. 24). Im übrigen überläßt der König dem Esra vertrauensvoll, wie er die ihm verliehenen Vollmachten gebrauchen will. Er wird die Visitation vollziehen „nach dem ihm zu teil gewordenen Gottesbefehle" (v. 14 כדת א' s. Gesch Isr. S. 240 f.), er wird „nach der ihm zu teil gewordenen Weisheit" die obrigkeitlichen Personen bestellen und instruieren (v. 25), er wird durch das Bedürfnis des Tempeldienstes (v. 20), wie göttliche Ordnung es erkennen lehrt (v. 23), sich in den Forderungen an den Fiskus bestimmen lassen. Begreiflich ist das nur, wenn er der notorische Vertrauensmann der organisierten Judenschaft der Diaspora und als Meister in der Handhabung des Gesetzes in seinem Gewissen an eben dasselbe Gesetz gebunden war, welches die Judenschaft als eine aparte vom Staate anerkannte religiöse Genossenschaft zusammenhielt. Als solchen behandelt ihn der König, wenn er allen Juden, die Lust dazu haben, gestattet, mit Esra nach Jerusalem zu ziehen (v. 13), und erwartet, daß die übrigen mit Steuern oder aus den Beständen ihrer Gemeindekasse und mit freiwilligen Stiftungen den Esra zum gern bewillkommneten Boten ihrer hilfbereiten Liebe und Anhänglichkeit gegen den Jahvetempel und seine Gemeinde im Vaterlande ausrüsten werden (v. 15). Daß aber trotz dieser königlichen Vollmachten, für die er seinem Gotte dankt (v. 27. 28), [illegible] Träger einer besonderen vocatio divina fühlte, geht nicht bloß daraus [illegible] nach den Worten des Königs v. 14 diese als Grund seiner Bitte [illegible] auch aus der damit

harmonierenden Erklärung an den König, daß er als unter der Hut seines Gottes stehend, der militärischen Eskorte eines königlichen Gesandten entraten könne (8, 22).

Wenn er nun nach Jerusalem kam, war er nicht nur der königliche Bevollmächtigte. Vielmehr indem er eine an 1600 männliche Köpfe starke, gegliederte Judenschaft mit sich 5 in die Heimath führte und reiche Gaben mitbrachte, deren Verwahrung einer Kommission von 12 Priestern und 12 Leviten anvertraut war (s. zu dem Berichte meine Gesch. Isr. S. 241 ff.), bedeutete sein Zuzug eine entschiedene Stärkung des den Zusammenhang mit dem alten Israel hütenden Kernes der Kolonie und eine Kräftigung ihres Bandes mit dem der Gunst des Königs sich erfreuenden und am Sitze der Regierung einflußreichen 10 Organismus der Diasporagemeinde. Und wiederum, wie er sich bemüht, des alten Gottesdienstes, seiner Ordnungen und seiner Technik kundige Leviten und Tempeldiener (Nethinim), unter denen er besonders Scherebja als Autorität hervorhebt, für sein Werk zu gewinnen, und Priester und Leviten als besondere Diener Gottes ehrt, das alles zeigt nicht bloß, daß es ihm darum zu thun war, eine gleichgestimmte Gefolgschaft zur Stütze zu 15 haben, sondern bürgt auch dafür, daß er nicht nach persönlicher Willkür neuern wird, sondern gebunden ist an eine auch von seinem Gefolge anerkannte Norm und Regel.

Indem Esra das glückliche Ende seiner etwa $3^1/_2$ Monate dauernden Wanderung berichtet, fügt er mit genauer Zählung der Tage hinzu, was er bei seiner Ankunft in Jerusalem seine erste Sorge habe sein lassen. Offenbar gehörte dazu nicht bloß die Abliefe- 20 rung der mitgebrachten Geschenke, die Zustellung der Königserlasse an die persischen Behörden (8, 33. 36), sondern wie deutliche Spuren des hier durch Schreiberversehen verstümmelten Textes verraten (s. a. a. O. S. 242 f.), auch eine nach altheiliger Gewohnheit mit Opfern eingeleitete Registrierung aller mit königlicher Genehmigung und königlichem Auftrage im heiligen Lande wieder angesiedelten Juden. Denn das war für seine Aufgabe die erste und 25 notwendigste Vorbedingung, den Bestand der ihm anvertrauten Gemeinde genau kennen zu lernen, und eben hierbei stellte sich das Übel in seiner ganzen Größe heraus, das es zuerst zu beseitigen galt, daß nämlich in weitem Umfange und bis in die leitenden Kreise hinein infolge von Mischehen mit den heidnischen Nachbaren der Gegensatz von heidnisch und jüdisch geschwunden war (9, 1 f.). Es ist charakteristisch für Esra, daß er diesem von den 30 Leitern der Gemeinde gemeldeten Übel gegenüber nicht sofort scheltend und strafend mit seinen königlichen Vollmachten eingreift, sondern, als gehöre er mit der schuldbeladenen Gemeinde zusammen, in seinem und ihrem Namen sich vor Gott mit dem Beichtbekenntnis niederwirft, daß sie die Gnade Gottes, welche der Gemeinde aus dem verdienten Tode einen kleinen Anfang neuen Lebens vergönnt hat, übel gelohnt haben, indem sie alsbald 35 die verhängnisvollen Sünden der ersten Ansiedelung im heiligen Lande, nicht gewitzigt durch ihre reichlich erfahrenen Folgen, wiederholten. Abermals rechtlos geworden stehen sie da vor dem in seiner Gerechtigkeit erprobten Gotte und untergeben sich demütig dem ungünstigen Urteil, das er über sie fällen wird (Esr 9, 3—15). Dadurch wirkt er in den beteiligten Leitern, als deren Vertreter man Schechanja (10, 2) betrachten darf, den Ent- 40 schluß, das Verhängnis durch das freiwillige Gelübde der Entlassung der heidnischen Weiber und ihrer Kinder im Gehorsam gegen den im Gesetze ausgedrückten Gotteswillen abzuwenden (10, 1—4); und indem er dieses Gelübde annimmt und sich zu einsamem Fasten vor Gott, als wolle er durch seine Buße Gnade und Vergebung für die Gemeinde erwirken, zurückzieht, überläßt er es der letzteren, sich selber als eine Gesamtheit des Gehor- 45 sams gegen Gottes Wort zu konstituieren, welche beschließt, was er beantragt, und auf einen Vorschlag über die passendste Vollzugsweise aus ihrer eigenen Mitte heraus (s. zur Auslegung a. a. O. S. 243 ff.) ihn selbst und eine Kommission angesehener Männer bevollmächtigt, die beantragte Reinigung zu vollziehen; eine Arbeit, die die drei letzten Monate des Jahres seiner Ankunft in Jerusalem ausfüllte (10, 5—17). Es ist sehr zu beklagen, 50 daß in dem uns vorliegenden Buche weder Exzerpte aus Esras Memoiren, noch eigne Worte des Verfassers mehr zu finden sind über die Fortsetzung der so begonnenen Reformation des Esra in den bis zur Ankunft Nehemias verlaufenen 12 Jahren. Auf der einen Seite ist gewiß, daß der Mann, dessen Mission auf die Ehrung des Gotteshauses in Jerusalem abzielte, und der zur Herstellung des rechten Gottesdienstes eine große Schar 55 strenggeschulter Techniker mitgebracht hatte, nicht gezögert haben wird, die Einrichtungen des Tempels, die Verteilung der Ämter an die kompetenten Kleriker, die Funktionen der gottesdienstlichen Personen, die Vollzugsweisen der gottesdienstlichen Handlungen, die mit dem Gottesdienste in Beziehung stehenden religiösen Sitten und Gebräuche an dem ihm und seinen Technikern aus dem Gesetze und der Zunftüberlieferung bekannten Ideal zu 60 prüfen und zu reformieren. Desgleichen muß er gemäß dem ihm geltenden Befehle

(7, 25 f.) darauf Bedacht genommen haben, in der Gemeinde das Bewußtsein zu wecken, daß in dem Gottesgesetze die Norm enthalten sei, der sie unterstehe, und daß sie deshalb von denen Recht zu nehmen habe, die er dazu bestellt, nach jener Norm das Recht zu schöpfen. Auf der anderen Seite gewahren wir, daß erst, nachdem Nehemia, direkt vom Könige kommend und wie ein Fürst mit königlichem Militärgeleit ausgestattet, mit kräftiger Hand die Zügel in Jerusalem ergriffen und gegen feindselige List und Gewalt, gegen die Opposition der Trägheit und der Eifersucht behauptet hat, es dem Esra gelingt, in einer öffentlichen Versammlung des ganzen Volkes die Freude an dem Buche des Gesetzes zu erwecken, es zur Begehung der altheiligen Bräuche und Feiern, von denen es berichtet, und zur Gelobung aller der Leistungen zu begeistern, welche es unter den Verhältnissen der Gegenwart zu erfüllen anleitet. Offenbar ist dieses teils daraus zu erklären, daß Esra auch hier darauf verzichtete, sofort zu fordern, zu verordnen und zu zwingen, und vielmehr bedacht war, schrittweise durch Erweckung des eigenen Willens der Gemeinde zum Ziele zu gelangen, teils aber auch aus den Hindernissen, auf die er gestoßen ist. Dieselben werden wie zur Zeit Serubbabels und teilweise auch Nehemias auf beiden Seiten gelegen und sowohl durch die feindseligen Nachbaren, als auch durch Unlust und Opposition innerhalb des eigenen Volkes und seiner Leiter bewirkt worden sein. Denn die Strenge der Scheidung von jüdisch und heidnisch schuf den Feinden Helfer und Zuträger unter den durch jene Scheidung sich geschädigt glaubenden Juden und ihrem Anhange, und die Strenge des prinzipientreuen Idealismus mußte auch hier wie überall in den Vertretern des bequemen Herkommens und in den klugen Berechnern des Opportunen die Lust des Widerstandes wecken. Es ist sehr wahrscheinlich, daß der Versuch, Jerusalem durch Mauern zu schließen, welchen nach Tab'els Bericht Rechum als Vorbereitung politischer Empörung denunziert und auf die von Artaxerxes gekommenen Juden zurückführt, in ursächlichem Zusammenhange mit den Reformen steht, welche Esra vornahm, und mit dem Einflusse, den die mit ihm gekommenen und reich ausgestatteten Rückwanderer auf die Entschlüsse des Gemeinwesens ausübten, wie ich a. a. O. S. 254 f. gezeigt habe. Ebenso wenn man die Berichte des Nehemia über das heimliche Einverständnis von Priestern und Vornehmen mit seinen Gegnern liest, daß auch schon zur Zeit Esras die Widersacher auf Helfershelfer und Antipathie gegen seinen Einfluß unter der Judenschaft selbst sich haben verlassen dürfen. Auf alle Fälle ist anzunehmen, daß durch das von Rechum neuerdings erwirkte Inhibierungsdekret des Artaxerxes betr. des Mauerbaus die vordem von demselben Könige ihm verliehenen Vollmachten unwirksam gemacht worden wären, wenn er der Opposition gegenüber darauf hätte pochen wollen. Erst das jenes Dekret wieder aufhebende königliche Mandat, mit dem der vornehme Höfling des Artaxerxes, Nehemia, erschien, konnte als Hebel dienen, um die Judenschaft aus der Depression, aus der Lethargie, welche übermütige Beschimpfung von außen und Parteispaltung im Inneren bei ihr erzeugt hatten, zu klaren und energischen Entschlüssen emporzureißen. Ob Esra unter dem Drucke der Hemmnisse, welche sich ihm entgegenstellten, zeitweise von Jerusalem abwesend war, oder ob er sich darauf beschränkte, den Willigen mit seiner Gesetzauslegung und seinen Weisungen zu dienen, bis Nehemia kam, auch ob diese beiden Männer vorher einander kannten und wie sie sich in Jerusalem zu gemeinsamem Wirken gefunden haben, wissen wir nicht. Wohl aber erzählt Nehemia, daß bei dem von ihm veranstalteten Umzuge um die Mauern gelegentlich des Freudenfestes ihrer Einweihung in dem einen Chore Esra dieselbe ausgezeichnete Stellung eingenommen hat, die er sich selbst in dem anderen Chore vorbehalten, und wiederum bekundet Esra, wenn der betr. Abschnitt auf seine eigenen Memoiren zurückgeht (Neh 8, 9), daß die Freudenfeier in Anlaß der Gesetzverlesung ihrer beider Werk sei, wie denn auch unter den Unterschriften des von Esra verfaßten großen Bundesgelübdes der Gemeinde die des Nehemia voransteht (10, 2). Wiederum wenn Esra, ehe er feierlich vor der Gesamtheit mit geflissentlicher Deutung für den gemeinen Mann die Gesetzeslesung als gottesdienstlichen Akt vollbringt, zuvor in Gegenwart einer Gemeinde von מבינים, in der gewiß die von ihm mitgebrachten Leute den Kern bildeten, einen halben Tag aus dem Gesetzbuche Moses vorliest, so will er offenbar an den Wohlthaten einer schon lange in kleinem Kreise gepflegten Übung nun, in diesem freudenreichen, nach alter Ordnung für Gesetzesrezitation geheiligt gewesenen 7. Monat auch das ganze Volk teilnehmen lassen. Nur aus lange erweckter und heftig gespannter Erwartung erklärt sich die Freude, mit der man das Gesetz als ein verstandenes hört, die unerschöpfliche Begierde, mit der man in der ganzen Woche des Festes seinem Vortrage lauscht, und die Willigkeit zu dem großen urkundlich deponierten Bundesgelübde der Kolonie vom 24. Tage des 7. Monates, dessen Versprechungen alle den einen großen Entschluß bekunden, daß man, **soweit es die Armut** und die politische Unfreiheit

der Gemeinde in der Gegenwart gestattet, das alte mosaische Gesetzbuch, weil es die Urkunde des gnädigen Bundeswillens Gottes und also eine Quelle der Freude ist, auch als die Rechtsnorm halten will, nach welcher Pflicht und Recht, Leistung und Entsagung der Glieder der Gemeinde geregelt wird (vgl. zur Auslegung von K. 8—10 a. a. O. S. 245 ff.).
5 Diese Verfahrungsweise des Esra stimmt vollständig mit der überein, die oben in der Angelegenheit der Mischehen als charakteristisch angemerkt ist. Er hat nicht Zwang und Gewalt angewendet, sondern wie Serubbabel und Josua auf die Willigkeit der Gemeinde gewartet (s. a. a. O. S. 235 f.), und diese hat er nicht erlistet und sie dann mißbraucht, um eine ahnungslose Heerde unter das Joch eines herzlosen Gesetzes der Cerimonien zu
10 knechten, sondern durch das Beispiel der eigenen Ehrfurcht und der seiner Genossen gegen die Bundesurkunde hat er ihnen Lust erweckt zu der darin vernehmbaren Rede Gottes und zum Gehorsam gegen seine Forderungen als dem rechten Danke für jene göttliche Herablassung. Indem er die Verlesung des Mosegesetzes als eine Speisung mit dem Worte Gottes in den Gottesdienst einführte, indem er dasselbe zu dem corpus iuris machte,
15 aus dem in geordneter Weise das Recht zu finden sei, schuf er ein enges Band zwischen der Tempelgemeinde in Judäa und den Synagogen der Diaspora, und ermöglichte er der ersteren, sich in stetem Zusammenhange mit der Gründungsepoche der Gottesgemeinde zu erhalten und auf die Realisierung den unaufgebbaren Verheißungen der letzteren vorzubereiten (s. a. a. O. S. 249—51).

20 Wer die Berichte Esras und über Esra uneingenommen durch die heute verbreitetste Hypothese über die Entstehung des Pentateuchs nach ihrem Wortlaute überdenkt, wird nicht zweifeln, daß für ihn, für die Genossen, mit denen er kam, und für den Kreis, zu dem er kam, das Mosegesetz, das Buch des Gesetzes eine gegebene Größe war, die man, weil auf andere Verhältnisse, insbesondere auf ein freies Volk im eignen Lande berechnet,
25 deuten und auslegen mußte, um sie fruchtbar zu machen. Was daraus citiert wird, steht bald im Deuteronomium, bald im Levitikus noch heute zu lesen, und die geschichtlichen Reminiscenzen, die in den die Schriftlesung umrahmenden Gebeten erscheinen, sind, soweit sie sich auf die Anfangszeit Israels beziehen, nur verständlich aus der Geschichtserzählung des Pentateuchs. Daß Esra das unsichere Gebilde des Priesterkodex, welches der eine so,
30 der andere so sich denkt, geschrieben und wie eine schwerverständliche alte Gottesurkunde vorgelesen und gedolmetscht habe, steht nirgends geschrieben, und es annehmen heißt dem Manne absolute Unvernunft beilegen. Was er Gesetzartiges geschrieben hat, ist höchstens die Urkunde des Bundesgelübdes. Sollte der Pentateuch durch oder gar erst nach Esra gemacht sein, so sollte man in ihm doch eine analoge Aufzählung der Pflichten Israels finden. Aber wo
35 steht eine solche, wo steht die Vorschrift der Holzlieferungen, wo sind die Thorhüter und die Sänger im Pentateuch erwähnt, wo findet sich das Drittel des Sekels als Kopfsteuer? Es hat zwar nicht an Gelehrten gefehlt, welche behaupten, der halbe Sekel Ex 30, 13 sei eine in späterer Zeit vorgenommene Erhöhung; leider haben sie nicht beachtet, daß die Gelobenden zur Zeit Esras sich selbst der Vergangenheit als die Minderbietenden
40 gegenüberstellen. Denn unfreie, steuerbelastete Kolonen im Vaterlande, können sie nicht leisten, was sie wohl möchten und was von ihren freien Vorfahren erwartet werden konnte (Neh 9, 36. 37).

Aus der phantastisch ausgeschmückten Erinnerung an die epochemachenden Verdienste des wirklichen Esra und an die Thatsache, daß die seit Esra und Nehemia streng
45 gesonderten Gemeinden der Samaritaner und der Juden sich dadurch unterscheiden, daß jene den Pentateuch in der altheiligen Schrift, diese in der neuen Quadratschrift haben, sind die mancherlei Äußerungen der jüdischen Überlieferung entstanden, daß er würdig gewesen wäre, das Gesetz zu empfangen, wenn es nicht schon von Mose empfangen wäre, daß er es in neue Schrift umgeschrieben habe (s. Hieronym. im prol. gal.:
50 certum est Esdram scribam legisque doctorem post captam Ierosolymam et instaurationem templi sub Zorobabel alias litteras reperisse, quibus nunc utimur: cum ad illud usque tempus iidem Samaritanorum et Hebraeorum characteres fuerint), daß auf ihn und die große Synagoge nach Neh 8, 8 die Vokale und Accente zurückgehen (vgl. Buxtorf, Tiberias 1665 p. 94; des jüngeren Buxtorf, de
55 punctorum vocalium et accentuum in libr. V.T. origine antiquitate et auctoritate 1848; Jo. Morinus, exercitationes biblicae t. II, 1669; Hupfeld, StK 1830), daß, als die Thora von Israel vergessen war, Esra aus Babel gekommen und sie neu gegründet habe. Endlich hat man auch die Frage aufgeworfen, weshalb Esra nicht schon unter Serubabel zum Tempelbau mitgekommen sei, und sie dahin beantwortet, die Lehre
60 gehe dem Tempelbau voran, und Esra habe die Lehre zuvor von Baruch b. Nerijja über-

liefert bekommen müssen, ehe er sein Werk begann. Eine genügende Sammlung der talmudischen Nachrichten aus neuer Zeit s. bei Fürst, Kanon des AT u. s. w. 1868, S. 116 ff., aus neuester bei Hamburger, Realwörterbuch für Bibel und Talmud, 3. Aufl. 1892, I, S. 346 f. und 916 vgl. auch Wellhausen in Bleeks Einl.[4] § 245 f. **A. Klostermann.**

Eß, Karl und Leander van — als eifrige Bibelübersetzer Vertreter einer vergangenen Periode des deutschen Katholicismus. — Vgl. Felder, Gelehrten-Lexikon der kath. Geistlichkeit, Bd 1, S. 202 f.; Schmidt, Neuer Nekrolog der Deutschen, Jahrg. 1824, S. 947; Hall. Litteraturzeitung, 1824, Nr. 312; AdB 6, 377 (Reusch); H. Döring in Ersch u. Gruber 38, S. 172 f. (1843).

1. **Karl**, geb. den 25. Sept. 1770 zu Warburg im Paderbornschen, am Dominikaner-Gymnasium seiner Vaterstadt, seit 1788 in der Benediktinerabtei Huysburg im Halberstädtischen vorgebildet, 1794 Priester, 1796 Lektor, 1801 nach Ablehnung eines Rufes als Professor nach Frankfurt a./O. Prior des Klosters, nach Aufhebung desselben 1804 erster Pfarrer der katholischen Gemeinde zu Huysburg, dazu seit 1811 bischöflicher Kommissär mit der Vollmacht eines Generalvikars für das Magdeburgische, Halberstädtische und Helmstädtische, starb den 22. Okt. 1824. Orthodoxer Katholik, aber von der milden Observanz, nicht unberührt von dem nationalen Zuge, der während der französischen Fremdherrschaft, wo die Verbindung mit Rom gelockert war, durch die katholische Kirche Deutschlands ging, bemühte er sich, so weit sein Wirkungskreis reichte, die deutsche Sprache in einzelne Teile der Liturgie einzuführen und war für Verbreitung und Hebung des deutschen Kirchengesanges thätig. In eine von ihm 1813 besorgte neue Auflage des Osnabrücker Gesangbuchs von Deutgen hat er auch manche evangelische Lieder aufgenommen. In dieser Zeit beteiligte er sich an der von seinem Vetter Leander unternommenen Bibelübersetzung, später, als nach Napoleons Fall und der neuen Erhebung des Papsttums die ersten Schläge gegen Wessenberg fielen, ließ er sich einschüchtern und kehrte um zur Unterwürfigkeit gegen Rom. — Schriften: Kurze Geschichte der Abtei Huysburg 1810, ein Katechismus (1822); bei Gelegenheit der Reformationsfeier im Jahr 1817 „Entwurf einer kurzen Geschichte der Religion von Anfang der Welt bis auf unsere Zeit" mit Ausfällen auf die evangelische Kirche; von den Domschülern zu Halberstadt zur Nachfeier des Reformationsjubiläums öffentlich verbrannt und protestantischerseits mehrfach beantwortet.

2. **Johann Heinrich**, bekannt unter dem von ihm als Benediktiner angenommenen Namen **Leander**. — Vgl. Felder, a. a. O. Bd 1, S. 203 f.; H. E. Scriba, Biographisch-Literärisches Lexikon der Schriftsteller des Großherzogt. Hessen (Darmst. 1831) 1 Abt. S. 94 bis 97; Neuer Nekrolog der Deutschen, Jahrg. 1847, S. 652; Darmst. Allgem. Kirchenzeitung von 1847, Sp. 1376; AdB (Reusch) 6, 377 ff.

Den 15. Febr. 1772 gleichfalls zu Warburg geboren und bei den Dominikanern daselbst unterrichtet, 1790 Novize in der Benediktinerabtei Marienmünster im Paderbornschen, 1796 Priester, seit 1799 vom Kloster aus die eine Stunde entfernte Pfarrei zu Schwalenberg im Lippischen versehend. Als im Jahre 1802 die Abtei säkularisiert wurde, legte er sich auf das Studium der orientalischen Sprachen, 1812 Pfarrer der kath. Gemeinde, ao. Prof. der Theologie und Mitdirektor des Schullehrerseminars in Marburg, 1818 Doktor der Theologie und des kanonischen Rechts; legte 1822 seine Marburger Stellen nieder und lebte seitdem als privatisierender Gelehrter, namentlich mit der Übersetzung und Verbreitung der Bibel, die ihm zur Lebensaufgabe geworden war, sowie mit der Vervollständigung einer reichhaltigen Sammlung von Bibeln beschäftigt, in Darmstadt, Alzey und anderen Orten, starb zu Affolderbach im Odenwald den 13. Okt. 1847. Schon als Pfarrer von Schwalenberg hatte er angefangen, an einer neuen Übersetzung der Bibel aus dem Grundtext und der Verbreitung derselben unter dem katholischen Volk zu arbeiten. Er verband sich dazu mit seinem obengenannten Vetter, und 1807 erschienen zuerst „die heiligen Schriften des Neuen Testaments, übersetzt von K. und L. van Eß, Braunschweig", auf Kosten der Herausgeber in 11000 Exemplaren gedruckt, wiederholt nachgedruckt, sehr häufig neu aufgelegt, noch jetzt z. B. von der Württembergischen Bibelanstalt unter den Katholischen verbreitet. Erst 1822 folgte, von Leander allein bearbeitet, der erste Teil der Übersetzung des ATs zu Sulzbach, der zweite Teil ebendaselbst 1836. Endlich erschien, von ihm in Verbindung mit seinem Freunde und früheren Zögling Wetzer besorgt, eine Gesamtausgabe der Bibel in 3 Teilen zu Sulzbach, 1840. Mit beharrlichem Eifer ließ er die Verbreitung der Bibel sich angelegen sein, zuerst in Verbindung mit der kath. Bibelgesellschaft in Regensburg, dann unterstützt von der Britischen

und Ausländischen, deren Agent er war, bis 1830 ihr Beschluß, keine Apokryphen mehr zu verbreiten, die Verbindung löste. In einer Reihe von Schriften suchte er die Vorurteile gegen das Bibellesen der Laien zu bekämpfen:

Auszüge aus den heiligen Vätern und anderen Lehrern der katholischen Kirche über das 5 notwendige und nützliche Bibellesen, Bielefeld 1808, neu aufgelegt unter dem Titel: Gedanken über Bibel und Bibellehre und die laute Stimme der Kirche in ihren heiligen und ehrwürdigen Lehrern über die Pflicht und den Nutzen des allgemeinen Bibellesens. Sulzbach 1816. Von der Vortrefflichkeit der Bibel als Volksschrift und von dem Nutzen, welchen man von ihrer Verbreitung erwarten kann, 1814. Was war die Bibel den ersten Christen? mit welcher 10 Gemütsstimmung und in welcher Absicht lasen sie dieselbe? und warum sollten wir sie jetzt mehr als jemals lesen? Sulzb. 1816. Ihr Priester gebet und erkläret dem Volke die Bibel! das will und gebietet die katholische Kirche, nebst beigelegtem Generalrechnungsschlusse eines Bibelverbreitungsfonds, Darmst. 1825.

Gelehrte Arbeiten mit der Tendenz, die Berechtigung der Übersetzung aus dem Grund- 15 text nachzuweisen, sind: **Pragmatica doctorum catholicorum Tridentini circa Vulgatam decreti sensum nec non licitum textus originalis usum testantium historia, Sulzb., Erford. et Viennae 1810**; und besonders: Pragmatisch-kritische Geschichte der Vulgata im allgemeinen und zunächst in Beziehung auf das tridentinische Dekret, oder: ist der Katholik gesetzlich an die Vulgata gebunden? Tübingen 1824, eine 20 von der Freiburger theologischen Fakultät gekrönte Preisschrift, als Materialiensammlung noch heute nützlich. Ebenso brauchbar sind die von ihm besorgten Ausgaben der Vulgata, 3 Teile, Tübingen 1822 (NT, 1824 AT, mit Vergleichung der Ausgaben von 1590. 92. 93. 98), der Septuaginta, Lpz. 1824 (35. 55. 68. 79. 87 mit Prolegomena et Epilegomena des Unterzeichneten (s. Bd III S. 7, 28), weniger die des griechischen NTs, Tübingen 25 1827 (s. Reuß, bibliotheca NT. Gr. p. 45). Für seinen Standpunkt bezeichnend sind endlich noch die Schriften: Rechtfertigung der Gemischten Ehen zwischen Katholiken und Protestanten in statistisch-kirchlicher und moralischer Hinsicht von einem katholischen Geistlichen mit Vorrede von L. van E. 1821 und: Wesenlehren des christlichen Glaubens und Lebens für Verstand und Herz auf das einleuchtendste und überzeugendste dargestellt. Eine 30 Auswahl von neuen Reinhardschen Predigten 1823. **(Mallet †) Eb. Nestle.**

Essener. — Litteratur: Trium scriptorum illustrium de tribus Judaeorum sectis syntagma ed. Jacobus Triglandius, Delphis 1703, II Voll., 4°; Bellermann, Geschichtliche Nachrichten aus dem Altertume über Essäer und Therapeuten, Berlin 1821; Jos. Sauer, De Essenis et Therapeutis disquisitio, Vratislaviae 1829; Gfrörer, Philo und die alexandrinische 35 Theosophie II, 229; A. F. Dähne, Geschichtliche Darstellung der jüdisch-alexandrinischen Religionsphilosophie, I, 467 ff.; von demselben Verfasser ist der A. Essäer bei Ersch u. Gruber; Credner, Ueber Essäer und Ebioniten und einen teilweisen Zusammenhang derselben in Winers ZwTh I, 211; Frankel, Die Essäer nach talmudischen Quellen (Monatsschr. f. d. Gesch. des Judenth. 1853); Zeller, Ueber den Zusammenhang des Essäismus mit dem Christenthum 40 (ThJbb 1856, S. 401 ff.); Philosophie der Griechen III, 2, S. 234—292; Hilgenfeld, Die jüdische Apokalyptik, 1857, S. 243—286; ZwTh I, 116; X, 93; XIV, 50 ff.; XXV, 257 ff.; Ritschl, Ueber die Essener (JdTh 1855, S. 315—356); Altkathol. Kirche S. 179—203; Ewald, Gesch. d. Volks Israel IV, 483 ff.; Hausrath, Neutestamentliche Zeitgesch. I, 133—147; Clemens, Die essenischen Gemeinden (ZwTh 1871, 418—431); Schürer, Lehrb. der neutestamentl. 45 Zeitgesch., 2. Aufl., S. 467—493; Tidemann, Het Essenisme, Leiden 1868; Lauer, Die Essäer und ihr Verhältnis zur Synagoge und Kirche; Clemens, Die Quellen f. d. Gesch. d. Essäer, ZwTh 1869, S. 328 ff.; Bestmann, Gesch. d. christl. Sitte S. 308 ff.; Lucius, Der Essenismus 1881; Hilgenfeld, Ketzergesch. des Urchristentums; Oost, Jets ovo het Essenisme, Theol. Tiedschr., Leiden 1881; Baldensperger, Les origenes de l'Essenisme, Revue de Theol., 50 Lausanne 1887 S. 193 ff.; Friedländer, Les Esséniens, Revue des études juives, Paris 1887 S. 184 ff.; Krüger, Beitrag zur Kenntnis der Pharisäer u. Essener, ThQS 1894 S. 431 ff.; Weismann, Zur Gesch. der Sektenbildung im Judentum, Wien 1890. Schriften von Essenern besitzen wir nicht mehr, obwohl diese eine eigene Litteratur gehabt haben müssen. Das Buch Henoch oder doch Teile desselben als essenisch anzusprechen (Köstlin JdTh XV, Clemens 55 ZwTh 1869), ist unbegründet. So sind wir auf die Mitteilungen Dritter, namentlich des Philo und Josephus angewiesen. Philo handelt von Essenern einmal in der Schrift Quod omnis probus liber (Mangey II, 445—470) und in einem Fragment aus der Apologie für die Juden (bei Eusebius Praep. evang. VIII, 11). Die Echtheit beider Schriften ist allerdings beanstandet, die der zweiten namentlich von Hilgenfeld (Ketzergesch. S. 275), doch ohne 60 Grund (vgl. Lucius, Der Essenismus S. 13 ff.). Der ersteren Schrift scheint ein im ganzen zuverlässiger älterer Bericht zu Grunde zu liegen, der zweiten objektiver gehaltenen vielleicht eigene Anschauung. Josephus kommt öfter auf die Essener zu reden. Besonders wichtig sind zwei Stellen, Bell. Jud. II, 8, 2—14 und Ant. Jud. XIII, 5, 9 und XV, 10, 4. 5. Jo-

sephus war in der Lage, genaue Nachrichten zu geben, da er Jahre lang in der Nähe der Essener gelebt hat, wenn er auch nicht selbst Essener gewesen ist. Freilich darf man nicht vergessen, daß seine Geschichtschreibung stark tendenziös gefärbt ist. Endlich sind die Notizen, die Plinius (Natur. Hist. V, 17) giebt, wenn auch nur kurz, doch von Wert. Alle späteren Berichte sind sekundärer Art. Die Rabbinische Litteratur enthält nichts, obwohl man öfter 5 versucht hat, die Essener unter anderem Namen in ihr nachzuweisen.

Die Essener lebten um die Zeit Christi nach den übereinstimmenden Angaben des Philo und Josephus, etwa 4000 an der Zahl, in Palästina, teils in eigenen Kolonien am toten Meer in der Wüste Engedi (Plinius N. H. V, 17), teils auch zerstreut in den Städten (Josephus B. J. II, 8, 4). Außerhalb Palästina sind sie nicht nachzuweisen 10 (weder die Asketen in Rom, Rö 14, 15, noch die in Kolossä sind Essener; bei Philo QOPL § 12 ist *Παλαιστίνη Συρία* zu lesen und *Παλαιστίνη* adjektivisch zu fassen, so daß auch hier nicht von Palästina und Syrien, sondern nur von Palästina die Rede ist). Vom Tempel in Jerusalem ausgeschlossen, bildeten die Essener eine festgeschlossene Gemeinschaft (*τάγμα*), die man eher einem Mönchsorden als einer Kultusgemeinde vergleichen 15 kann. Die Aufnahme geschah erst nach einem doppelten Noviziat. Wer aufgenommen zu werden wünschte, lebte zunächst ein Jahr lang noch außerhalb der Ordensgemeinschaft, doch wurde ihm deren Lebensweise empfohlen, und er erhielt als Zeichen ein Beil (Symbol der Arbeit), einen Schurz (Hindeutung auf die Waschungen, welche die Essener mit einem Schurz umgürtet vornahmen) und ein weißes Kleid (die Ordenstracht). Nach Ablauf des 20 Jahres nahm er an den Waschungen, aber noch nicht an den Mahlzeiten teil, und erst nach einer weiteren zweijährigen Probezeit wurde er vollständig in den Orden aufgenommen. Vorher mußte er einen neuen furchtbaren Eid (der letzte der ihm gestattet war, da die Essener sonst den Eid verwarfen), schwören, in dem er Gott zu ehren, Gerechtigkeit zu üben, niemandem vorsätzlich zu schaden, den Oberen Gehorsam zu leisten und 25 besonders nichts von den Geheimnissen des Ordens zu verraten gelobte. Übrigens nahm man auch Kinder auf, um sie für die Gemeinschaft zu erziehen. Was es mit den vier Klassen der Ordensglieder auf sich hat, von denen Josephus (B. J. II, 8, 10) redet, ist nicht klar. Wahrscheinlich sind es die Kinder, die zwei Stufen des Noviziats und die eigentlichen Ordensglieder. Die Ordensoberen hatten ausgedehnte Gewalt; abgesehen von 30 Werken der Barmherzigkeit durfte nichts ohne ihren Befehl geschehen. Über Vergehungen entschied ein Gericht von 100 Mitgliedern. Von diesem konnte auch die Ausschließung aus dem Orden verfügt werden.

Alle Glieder des Ordens lebten in völliger Gütergemeinschaft. Wer eintrat, übergab sein Vermögen dem Orden, der etwa verdiente Lohn für Arbeit wurde an den Verwalter 35 der gemeinsamen Kasse abgeliefert. Unter sich gab es weder ein Kaufen noch ein Verkaufen; jeder teilte, was er hatte, dem andern, der es bedurfte, mit. Selbst die Kleidung war gemeinsam. Hauptbeschäftigung war Ackerbau, doch betrieben sie auch Gewerbe. Alle auf den Krieg bezüglichen Gewerbe, sowie auf Erwerbung gerichteter Handel waren ausgeschlossen. Neben der Arbeitsamkeit war Einfachheit und Vermeidung des Luxus für ihr 40 Leben charakteristisch. Salbung mit Öl galt als Verunreinigung; daß sie sich des Fleisches und Weines enthalten hätten, läßt sich nicht beweisen (Lucius S. 56). Sklaverei wurde nicht geduldet, der Eid war verboten, strengste Wahrhaftigkeit galt als eine der höchsten Pflichten. Vor Sonnenaufgang durfte nichts Profanes geredet werden, nach Josephus richteten sie „altherkömmliche Gebete an die Sonne, gleichsam bittend, daß sie aufgehe". 45 Ein eigentlicher Sonnenkult kann das nicht gewesen sein, die Sonne wird ihnen nur als Bild des göttlichen Lichtes gegolten haben. Nach dem Gebet folgte Arbeit, dann ein einfaches gemeinsames Mittagsmahl, zu dem sie sich durch Waschungen rüsteten; die Speise wurde von den Priestern wahrscheinlich unter Beobachtung bestimmter Reinheitsvorschriften zubereitet. Nach weiterer Arbeit bis zur Abenddämmerung beschloß eine zweite ähnliche 50 Mahlzeit den Tag. Den Sabbath hielten sie sehr streng, verwarfen dagegen blutige Opfer, doch schickten sie Weihegeschenke zum Tempel. Über die religiöse Anschauung der Essener und ihre Lehre sind wir nur unvollkommen unterrichtet. Ihrer Grundlage nach war sie ohne Zweifel jüdisch. Das Gesetz wurde sehr hochgehalten, am Sabbath gelehrt und mit peinlicher Strenge befolgt. Darin sind die Essener den Pharisäern verwandt. Wenn Jo- 55 sephus berichtet, sie hätten ein alles beherrschendes Fatum gelehrt, so ist darunter wohl nur ein unbedingter Vorsehungsglaube zu verstehen, den sie ebenfalls mit den Pharisäern gemein hatten. Nach Josephus beschäftigten sie sich zwar nicht mit dem logischen Teil der Philosophie, den sie für unnütz hielten, auch nicht mit dem metaphysischen, der ihnen als zu erhaben galt, wohl aber mit dem ethischen. Eigentümlich ist, was Josephus über ihre 60

Lehre von der Seele berichtet. Die Seelen der Menschen sind, im feinsten Äther wohnend, ursprünglich vollkommen gewesen, dann aber gefallen und in die Fesseln des vergänglichen Leibes geraten. Aus diesen Fesseln werden sie durch den Tod wieder frei und schwingen sich dann freudig wieder himmelwärts. Sehr ausgebildet scheint die Engellehre gewesen zu sein und gerade hier scheinen sich allerlei Geheimlehren angeschlossen zu haben, wie schon daraus erhellt, daß der Aufzunehmende ausdrücklich geloben mußte, die Namen der Engel geheim zu halten.

Der Essenismus ist eine rätselhafte Erscheinung, über welche die Ansichten noch immer weit auseinander gehen. Schon der Name bei (Philo „*Ἐσσαῖοι*“, bei Josephus „*Ἐσσηνοί*“, bei Plinius „**Esseni**“) wird sehr verschieden gedeutet. Daß Philo den Namen mit *ὅσιοι*, die Frommen, zusammenbringt, ist wohl nur Spielerei. Möglicherweise kann er an das semitische חֲסָא im Plur. חֲסִין gedacht haben (Lucius S. 89). Die früher meist angenommene Erklärung אָסַיָּא „Ärzte“ ist höchst unwahrscheinlich, da sie zu wenig zu der Eigentümlichkeit der Essener stimmt, und die Kombination mit *θεραπευταί*, mit der man sie stützen wollte, mindestens sehr unsicher geworden ist. Salmasius wollte den Namen von der Stadt Essa (**Jos. Ant. XIII**, 15, 3) ableiten, eine Hypothese, die Hilgenfeld neuerdings aufgenommen hat. Am wahrscheinlichsten ist noch die Ableitung wie חֲסָא, doch ist auch diese nicht sicher.

Noch weiter gehen die Ansichten über die Entstehung und das Wesen des Essenismns auseinander. Während die einen ihn als ein rein innerjüdisches Gebilde auffassen (so die jüdischen Gelehrten Frankel, Jost, Grätz, Derenbourg, Geiger und viele christliche, Ewald, Lauer, Hausrath, Clemens, Ritschl, Bestmann, Reuß, Lucius, zeitweilig auch Hilgenfeld), nehmen andere (Gfrörer, Baur, Zeller, Mangold, Holtzmann u. a.) zu seiner Erklärung mehr oder minder starke außerjüdische Einflüsse zu Hilfe. Aber auch innerhalb dieser zwei Hauptklassen von Erklärungsversuchen herrscht noch eine große Verschiedenheit je nach der Art, wie man die Eigentümlichkeiten des Essenismus aus dem Judentum zu verstehen versucht bezw. welche fremde Einflüsse man als bei der Entstehung annimmt. Zweifellos ist die Verwandtschaft des Essenismus mit dem Pharisäismus. „Der Essenismus ist“, wie Schürer (S. 486) sich ausdrückt, „der Pharisäismus im Superlativ.“ Aber ebenso gewiß möchte es sein, daß diese Erklärung allein nicht genügt, immer muß man deshalb noch nach anderen Motiven suchen. Ritschl sucht alle Eigentümlichkeiten daraus abzuleiten, daß die Essener ein Volk von Priestern sein wollen. Ähnlich Bestmann, Lucius nimmt an, daß in der Makkabäerzeit die exklusiv Frommen von dem jerusalemischen Tempelkult sich lossagten und eine eigene Gemeinschaft bildeten. Vielfach geschwankt hat Hilgenfeld. In seinem Werke über die jüdische Apokalyptik (1857) sieht er die Essener als jüdische Apokalyptiker an, die sich durch Askese für den Empfang von Offenbarungen bereiten wollen. Später (ZwTh 1860 S. 358) hat er persische, oder auch (ZwTh 1867 S. 97) buddhistische Einflüsse herangezogen. Neuerdings (Ketzergesch. S. 141 ff., Judenthum und Judenchristentum S. 23 ff.) ist er mehr zu seiner früheren Ansicht zurückgekehrt. Er betrachtet die Essener als einen „Stamm“ der Juden, die ursprünglichen Rechabiten, die sich in der Stadt Essa niedergelassen haben sollen.

Was sodann die außerjüdischen Einflüsse anlangt, so ist am wenigsten an buddhistische zu denken, eher an persische. Aber auch damit stimmt vieles im Essenismus nicht. Zeller (Die Philosophie der Griechen III S. 277 ff.) hat eingehend dargethan, daß die essenischen Eigentümlichkeiten durchweg Parallelen im Pythagoreismus finden. Ob es überhaupt nötig ist, fremde Einflüsse anzunehmen, hängt wesentlich davon ab, ob Josephus' Angaben über die Anthropologie der Essener richtig sind. Während sich sonst der Essenismus nach Sitte und Lebensweise recht wohl aus dem Judentum erklären läßt und sich da als eine dem Pharisäismus verwandte Erscheinung, als ein Versuch, die Reinheit des Lebens durch Separation vollkommen zu erreichen, darstellt (vgl. Schürer S. 486), würde sich die Anthropologie nur durch fremde, und dann am wahrscheinlichsten pythagoreische, Einflüsse erklären lassen. Dann aber dürfte man annehmen, daß auch andere Eigentümlichkeiten, in denen sich der Essenismus von dem vulgären Judentum unterscheidet, dieser Quelle entstammen.

Über die Geschichte des Essenismus haben wir nur dürftige Nachrichten. Der erste namentlich genannte Essener ist ein gewisser Judas zur Zeit des Antigonus um 110 v. Chr. (**Jos. Ant. XIII**, 9). Zur Zeit Christi scheint die Sekte noch recht kräftig gewesen zu sein, aber jede Berührung Christi mit ihr gehört in das Gebiet grundloser Hypothesen. Wann und wie die Essener vom Christentum erfaßt und in die christliche Kirche eingegangen sind, wissen wir nicht. Anzunehmen ist, daß ein Teil von ihnen (ob in Masse wie Best-

mann [d. kathol. Sitte S. 65 ff.] annimmt, muß dahinstehen, jedenfalls haben sie nicht den Einfluß ausgeübt, den Bestmann behauptet) zum Christentum übergegangen ist, nicht ohne manche Besonderheiten festzuhalten. Das ist wohl der Kern dessen, was Epiphanius von den Ossenern und Sampsäern erzählt. Auch in dem Lehrbegriff der Clementinen möchten wohl essenische Elemente enthalten sein. **G. Uhlhorn** D.

Esten, Bekehrung derselben s. Bd I, S. 295, 22 ff.

Ester. — Kommentare zum Buch Ester: Ernst Bertheau (im Kurzgef. exeg. Hdb.), 2 Aufl. herausg. von V. Ryssel, Lpz. 1887; C. Fr. Keil (im Bibl. Kom.), Lpz. 1870; Fr. W. Schultz (in Langes Bibelw.), Bielef. u. Lpz. 1876; S. Öttli (Kurzgef. Kommentar), Nördl. 1889; Neteler, Die BB. Esdras, Neh. u. Esther, Münster 1877; Scholz, Das Buch Esther mit seinen Zusätzen, 1890; G. Rawlinson, The Holy Bible with a Commentary II, London 1873; The Pulpit Commentary, London 1880; Paulus Cassel, Das Buch Esther I Abt., Berlin 1878 (im Anhang eine Uebersetzung des zweiten Targums); Raleigh, The Book of Esther, London 1880; Le Maistre de Sacy, L'histoire d'Esther, Paris 1882; Haley, The Book of Esther, Andover 1885 (Uebersetzung mit krit. Anmerkungen); A. H. Sayce, An Introduction to the books of Ezra, Nehem. and Esther, Lond. 1885; Rabbinische Kommentare von R. Menahem ben Chelbo, R. Tobia ben Elieser, R. Joseph Kara, R. Samuel ben Meir und einem Anon., herausgegeben v. Ad. Jellinek 1855. — B. Jacob, Esther bei den LXX in ZatW 1890, 241 ff.; J. Reis, Das Targum Scheni zum Buch Esther, Monatsschrift für Geschichte des Judentums 1876; J. S. Bloch, Hellenistische Bestandteile im biblischen Schrifttum, eine krit. Untersuchung über das Buch Esther 1877 (auch im Jüd. Litteraturblatt 1877 Nr. 27—34); H. Ewald, Gesch. des Volkes Isr. IV, 296 ff.; De Lagarde, Gesammelte Abhandlungen, 1866, 164 ff.; ders., Purim, ein Beitrag zur Geschichte der Religion 1887; vgl. Mitteilungen II, 378 ff.; H. Zimmern, Ursprung des Purimfestes ZatW 1891, 157 ff.; P. Jensen, Wiener Ztschr. für die Kunde des Morgenlandes VI, 47 ff. 209 ff.; vgl. auch in Ztschr. für Assyriologie X (1895) S. 339 f.; W. Nowack, Hebr. Archäologie, Freib. u. Lpz. 1894, II, 194 ff.; H. Gunkel, Schöpfung und Chaos, Gött. 1895; Bruno Meißner, Zur Entstehungsgeschichte des Purimfestes ZdmG 1896, 296 ff. — Siehe auch die Handbücher zur alttest. Einleitung über das Buch Ester und die Artt. „Ester" und „Purim" in den bibl. Wörterbüchern.

Der Name Ester (אֶסְתֵּר) wird gewöhnlich von einem persischen Wort sitāreh, „Stern", abgeleitet. Doch dürfte er eher mit dem babylonischen Istar identisch sein. Dafür spricht der Name ihres Beschützers Mardochaj (hebr. Mordekhaj, LXX Μαρδοχαῖος), welcher einen dem Gott Marduk (hebr. Merodakh) zugehörigen bezeichnet. Letzterer Name ist allerdings bei einem seinem Glauben so getreuen Juden auffällig. Doch scheinen Analogien dazu nicht zu fehlen. S. Sayce, Higher Criticism[3] 470. Ester heißt die Heldin des nach ihr benannten Büchleins, welches als letzte unter den Megilloth steht und zur Vorlesung am Purimfeste bestimmt war, dessen geschichtliche Veranlassung es erzählt. Die Geschichte spielt am persischen Hofe in Susa unter der Regierung des Ahasveros (s. Bd I S. 264, 11), d. i. Xerxes. Dieser vereinigte, wird uns berichtet, im dritten Jahre seiner Herrschaft viele Große seines Reiches 180 Tage lang in seiner Hauptstadt, um ihnen seine Herrlichkeit zu zeigen, und bewirtete schließlich die ganze Bewohnerschaft Susas 7 Tage lang in seinem Lustgarten. Dabei kam ihm, als er nicht mehr nüchtern war, der Einfall, die schöne Königin Vasti von der versammelten Menge bewundern zu lassen. Diese aber, mit einer Damengesellschaft im Palaste beschäftigt, weigerte sich zu erscheinen. Da nun solch eigenmächtiges Benehmen den König höchlich erzürnte und auch seine weisen Ratgeber darin ein gefährliches Beispiel der Unbotmäßigkeit erblickten, welches die Weiber im ganzen Reiche nachahmen könnten, wurde Vasti wegen Ungehorsams ihrer Würde entsetzt und dies mit Einschärfung des Gehorsams der Weiber durch ein königliches Edikt allen Unterthanen kundgegeben (1, 22 a. E. statt כלשון עמו zu lesen כָּל־שֹׁוֶה עִמּוֹ nach Hitzig) Kap. 1. — Als nun die schönsten Jungfrauen im Land behufs Erkürung einer Thronfolgerin nach Susa gebracht wurden, befand sich unter ihnen auch eine Jüdin Namens Hadassa („Myrte"), die Tochter Abichails (9, 29), dessen Neffe Mardochaj die Verwaiste väterlich behütete. Sie gehörten zu jener Exulantenschaft, welche von Nebukadnezar mit dem Könige Jojachin in die Fremde deportiert worden, und waren aus dem Stamm Benjamin und zwar mit Sauls Familie verwandt. Im königlichen Harem, wohin das Mädchen gebracht wurde und wo sie vermutlich den fremden Namen Ester erhielt, wußte sie durch ihr ansprechendes und anspruchsloses Wesen aller Gunst zu gewinnen, verschwieg aber ihre Abkunft nach der Vorschrift ihres klugen Beschützers. Dieser hielt sich — vielleicht in des Königs Dienst getreten — täglich in der Nähe des Schlosses auf, um mit ihr verkehren zu können und erwarb sich dabei durch Entdeckung einer Verschwörung ein Verdienst um das Leben des Herrschers,

das in der königlichen Chronik aufgezeichnet wurde. Vgl. Herodot 8, 85. Ester selbst fand, als sie nach den üblichen Vorbereitungen dem König zugeführt wurde, durch ihre ungezierte Anmut sein Wohlgefallen in dem Grade, daß er sie (im 7. Jahre seiner Regierung) zur Königin an Vastis Stelle erhob, Kap. 2. — Unterdessen erlangte auch ein ehrgeiziger Höfling Haman, Sohn Hamedatas, welcher „der Agagite" heißt — ob ursprünglich mit Beziehung auf Sauls Feind, den Amalekiterkönig Agag (1 Sa 15), wie nach Josephus manche jüdische und christliche Ausll. meinen, ist sehr zweifelhaft — die Gunst des Ahasveros und kam mit Mardochaj in einen gefährlichen Konflikt, da dieser als echter Israelite sich weigerte, dem Günstling eine Huldigung zu erweisen, welche übermenschliche Verehrung in sich schloß. Da Haman erfuhr, daß er als Jude nicht vor ihm niederfallen wolle, beschloß er, das trotzige Judenvolk überhaupt zu vertilgen. Im 1. Monat des 12. Jahres des Königs ließ er das Los (pers. pūr?) werfen, um den für diese blutige Maßregel günstigen Tag zu finden. Erst der 13. des 12. Monats (Adar) wurde als solcher bezeichnet. Dem König wußte er so gut einzustreichen, man müsse mit diesem überall verbreiteten Volk, das seine eigenen Gesetze habe und nach denen des Königs nicht frage, gründlich aufräumen, daß Ahasveros nicht nur seinem Minister die gewünschte Vollmacht gab, sondern ihm auch die Habe der Geächteten zusprach, aus welcher jener eine Bereicherung des königlichen Schatzes in Aussicht gestellt hatte. Sogleich wurde das Vernichtungsdekret gegen die Juden ausgefertigt und durch Läufer an die Statthalter aller Provinzen übersandt, Kap. 3. — Da dies absichtlich offen geschah, erregte die Kunde davon natürlich große Bestürzung und Klage unter dem bedrohten Volke. Auch Ester hörte durch Mardochaj davon, der ihr zugleich die bringende Aufforderung zukommen ließ, sich beim König für ihr Volk kräftig zu verwenden. Ihr Bedenken, daß nach der Hofsitte ihr Leben auf dem Spiele stehe, wenn sie unaufgefordert dem König nahe, ließ der gottesmutige Israelite nicht gelten, antwortete vielmehr, sie möge sich nicht einbilden, ihr Leben durch Schweigen retten zu können; habe sie nicht den Mut zu reden, so werde ihrem Volke von einem andern Orte Rettung kommen, sie selbst aber und ihr Haus untergehen. „Und wer weiß, ob du (nicht) für eine Zeit wie diese zum Königtum gelangt bist?" Nun zeigte auch sie sich heldenmütig. Sie bat Mardochaj, mit seinen Volksgenossen drei Tage zu fasten, wie sie es mit ihren Dienerinnen thun wolle. Dann werde sie den kühnen Schritt wagen. „Und wie (wenn) ich umkomme, so komme ich um", Kap. 4. — Als Ester am dritten Tage den verbotenen innern Hof betrat, streckte ihr der König als Zeichen besonderer Huld das goldene Scepter entgegen, durch dessen Berührung ihr Leben gesichert war. Doch nicht sofort trug sie dem Könige ihre Bitte vor, lud ihn vielmehr ein, am Abend mit Haman ihr Gast zu sein; bei diesem Gelage erneuerte sie dieselbe Einladung auf den folgenden Tag, um ihn durch diese Verzögerung auf ein recht wichtiges Anliegen vorzubereiten. Haman, der Siegelbewahrer, rühmte sich zu Hause der seltenen Gunst, die ihm widerfahre, die ihm aber keine Befriedigung gewähre, solange er den frechen Juden am Thore sehen müsse. Auf Zureden der Seinigen ließ er nun einen hohen Mast aufrichten um Mardochaj daran zu pfählen, Kap. 5. — Es fügte sich aber, daß in eben dieser Nacht der schlaflose König aus seiner Reichschronik sich vorlesen ließ und so an jene Rettung seines Lebens durch Mardochaj erinnert wurde; dabei zeigte es sich, daß dieser noch keine angemessene Belohnung dafür empfangen hatte. Als daher am Morgen Haman kam, um gegen seinen Feind das Todesurteil auszuwirken, mußte er ihm statt dessen die höchste Auszeichnung überbringen zu seinem größten Verdruß, Kap. 6. — Gleich darauf ereilte ihn die Rache für seine Ruchlosigkeit beim Gastmahle der Ester, welche nun dem König ihr Gesuch offenbarte: für ihr Leben und das ihres Volkes, das man ausrotten wolle, müsse sie seinen Schutz erflehen. Der König fragte nach dem Urheber solcher Schändlichkeit; sie wies auf „diesen Haman". Der König entfernte sich im Zorn, und als er gar beim Wiederkommen den Übelthäter vor der Königin hingestreckt fand, die er um Gnade anflehte, deutete er dies zum schlimmsten und hieß ihn sogleich an den von ihm selbst errichteten hohen Pfahl hängen, Kap. 7. — Hamans Haus wurde an Ester vergeben und dem Mardochaj, der statt des Gerichteten das Reichssiegel empfing, die Verwaltung desselben übertragen, nachdem sein Verhältnis zu Ester bekannt geworden. Diese, in ihrem Glücke des Volkes nicht vergessend, bat um Widerrufung des Vertilgungsbeschlusses. Der König erklärte solche formell für unmöglich, gab aber dem neuen Minister Vollmacht, Gegenmaßregeln zu treffen. Dieser forderte nun in einem neuen Erlaß alle Juden auf, sich auf jenen Tag zur Abwehr und zur Rache an ihren Feinden bereit zu halten, was von den Geängsteten im ganzen Reiche mit Freuden begrüßt wurde, Kap. 8. — Dieser Umschlag der Stimmung am Hofe, der auf alle Präfekten der Provinzen zurückwirken und ihre mo-

ralische Unterstützung sichern mußte, sowie die mutige Gegenwehr der Juden brachten an jenem Tage einen allgemeinen Sieg statt der gefürchteten Ausrottung zuwege. Auf die Bitte der Ester erlaubte der König, in Susa selbst auch noch am folgenden Tage den Kampf fortzusetzen und es fielen hier im ganzen 800 Judenfeinde, darunter die zehn Söhne Hamans, welche wie ihr Vater schimpflich gehängt wurden. Im ganzen Reiche büßten 75000 Verfolger des Volkes ihren Haß mit dem Leben, doch legten die Juden nirgends Hand an deren Eigentum. Der jedenfalls viel geringere Verlust der Juden wird nicht erwähnt. So wurde der 14. Adar, in Susa ausnahmsweise der 15., als Ruhetag nach dem Siege ein Tag der Festfreude (יום טוב), den man durch Gelage, Geschenke und Almosen feierte. Das Fest erhielt den Namen Purim von den verhängnisvollen Losen, welche zum Unheil geworfen wurden, aber zum Heil ausfielen. Die Anordnung der Feier wird auf Mardochaj und Ester zurückgeführt, Kap. 9. — Letzterer behauptete weiterhin seine hohe Stellung am Hofe zum Wohl seines Volkes, Kap. 10. —

Diese Erzählung ist einheitlich und mit künstlerischem Geschick geschrieben. In spannender Weise führt sie uns die bedrohliche Verwicklung und glückliche Entwicklung des Knotens vor. Aufs wirksamste läßt sie uns empfinden, wie die aufopfernde Entschlossenheit der getreuesten Glieder des angefeindeten Volkes und die Fügungen einer höheren Hand ineinander griffen, um den arglistigen Anschlag seiner Feinde zu nichte zu machen. Der Abschnitt 9, 20—28 berichtet, Mardochaj habe diese Erlebnisse brieflich an die Juden aller Provinzen des Reiches gemeldet mit der Aufforderung, den 14. und 15. Adar künftig als Freudentage zu begehen, wo man sich beschenken und den Armen Almosen spenden soll. Zugleich wird bei dieser Einsetzung des Purimfestes noch dessen Name nach den zu Anfang der Geschichte geworfenen Losen (3, 7) erklärt. Die Geschichte selbst ist hier nur summarisch rekapituliert und diese Zusammenfassung steht, wenn man dies bedenkt, in keinem Widerspruch mit der vorausgegangenen Erzählung. So bildet dieser Abschnitt einen fast unentbehrlichen Abschluß zu der für Vorlesung am Purimfeste bestimmten Rolle, was nicht ausschließt, daß der ursprüngliche Text stellenweise erweitert sein kann. Anders verhält sichs mit Vers 29—32, wo unter Vortritt der Königin Ester nochmals erzählt wird, sie habe mit Mardochaj die festliche Begehung jener Tage brieflich angeordnet, so daß ein Glossator Vers 29 sogar meinte, es handle sich um einen zweiten Brief. Hier wird auch auf die Esterfasttage ausdrücklich hingewiesen, was im ersten Brief nicht der Fall. Vers 29—32 sind jedenfalls Doublette und später als Vers 20—28 (vielleicht aus einem anderen Purimbuche) hinzugekommen. — Ein lose angehängter Zusatz beruft sich für die Größe des Reichsministers Mardochaj auf die Chronik der Könige von Medien und Persien.

Unser Verfasser hat seine ohne Zweifel mündlichen und auch schriftlichen Quellen nacherzählte Darstellung jedenfalls geraume Zeit nach den Ereignissen abgefaßt, da für ihn Ahasveros und Mardochaj der Vergangenheit angehören; vgl. 1, 1 f.; 10, 1 ff. Schon diese Stellen widerlegen die auf 9, 20. 32 fälschlich fußende Annahme des Clemens Al., Ibn Esra u. a., daß wir hier den eigenhändigen Bericht vor uns hätten, den Mardochaj von Susa ausgehen ließ. Wer aber der Verfasser sei, von dem die Schrift in ihrer jetzigen Gestalt stamme, ist gänzlich unbekannt und die Vermutungen darüber wertlos (Augustin denkt **de civ. Dei** 18, 36 an Esra; Rabbi Azaria an den Hohenpriester Jojakim, Sohn des aus dem Exil zurückgekehrten Josua; **baba bathra fol.** 15, 1 sind die Männer der großen Synagoge als Verfasser genannt u. s. w.). Auch die Abfassungszeit läßt sich nur annähernd bestimmen. Während Eichhorn, Hävernick, Keil u. a. schon an die Regierungszeit Artaxerxes I. denken, führen sachliche und sprachliche Merkmale vielmehr in die späteste persische oder die erste griechische Zeit. Die mit vielen Aramaismen und Parsismen versetzt, auch sonst stark im Verfall begriffene Sprache läßt das Büchlein als das jüngste unter den geschichtlichen Teilen des Kanons erscheinen. Daß der Verfasser in Persien schrieb, ist durch nichts verbürgt.

Die Geschichtlichkeit seiner Erzählung ist seit der Zeit des Rationalismus stark angefochten worden. Man hat darin eine Reihe geschichtlicher Unwahrscheinlichkeiten und allerlei Verstöße gegen die persischen Sitten zu entdecken geglaubt. Allein soweit letztere uns bekannt sind, fällt im allgemeinen umgekehrt die Sicherheit in ihrer Schilderung für das Esterbuch ins Gewicht. Dasselbe kennt sie bis in die Einzelheiten hinaus, wie es auch die sonstigen Details, z. B. die Namen der irgendwie beteiligten Personen, mit großer Bestimmtheit angiebt. Daß die Namen der Perser gut persisch seien, hat Oppert (**Annales de la philosophie chrétienne** 1864) nachgewiesen. Seit die Identität des Ahasveros mit Xerxes festgestellt ist, erscheint nach dem, was wir sonst von den üppigen Ge-

wohnheiten und launischen Einfällen, dem raschen Wechsel von Gunst und Ungnade, der leidenschaftlichen Grausamkeit und dem abenteuerlichen Hochmut dieses Despoten wissen, auch das hier von ihm Erzählte keineswegs undenkbar. Und wenn man daran erinnert hat, daß in die Zeit dieser Begebenheiten, zwischen das 3. und 7. Jahr dieses Herrschers, der griechische Feldzug fallen müßte, so dient diese Erwägung gerade zur Erklärung gewisser sonst etwas auffälliger Züge unserer Geschichte, so der großen Fürstenversammlung zu Susa im 3. Jahre, welche zu Herodot 7, 8 trefflich stimmt, und des langen Zeitraumes (vom 3. bis 7. Jahre), der zwischen der Verstoßung der Vasti und der Erhebung der Ester verstrich. Anderseits ist zuzugestehen, daß, was Herodot (9, 108 ff.) von den Liebschaften des Xerxes nach jenem Feldzuge berichtet, keinerlei Kombination mit unserer Geschichte gestattet. Mit der dort im Vordergrunde stehenden Amestris kann Ester nicht identisch sein; auch macht die hohe Stellung der ersteren Schwierigkeit für die nicht minder ausgezeichnete Würde, welche nach dem biblischen Berichte die letztere bekleidete. Die Bestimmbarkeit des Königs durch seine Favoritinnen setzt dagegen auch der Bericht Herodots stark ins Licht. Vgl. namentlich die Bitte der Artaynte (9, 109) mit derjenigen der Ester (5, 6). Zu den ungegründeten Bedenken rechnen wir die angebliche Unwahrscheinlichkeit oder gar Unmöglichkeit, daß Mardochaj für sein Verdienst so lange nicht belohnt worden, daß Esters Abkunft so lange habe verheimlicht werden können (nach de Wette die Hauptschwäche der Erzählung!), daß das kgl. Edikt so früh sei kundgegeben worden u. dgl. m. Auch die Meinung, es wäre selbst einem Xerxes ein solches Blutdekret nicht zuzutrauen, das einem ganzen Volke seines Reiches den Untergang gebracht hätte, kann nicht mehr auf die Beispiellosigkeit eines solchen Unternehmens sich berufen nach dem, was wir in den letzten Jahren mit den unter türkischer Herrschaft stehenden Armeniern erlebt haben. Diese Armenierhetze, welche durchs ganze Reich von Stadt zu Stadt ging, liefert überhaupt eine bemerkenswerte Parallele zu der in diesem Buch geplanten Judenverfolgung. An beiden Orten ist ohne Zweifel eine dauernde Spannung zwischen der übrigen Bevölkerung und den plötzlich Bedrohten vorausgegangen. Daß eine solche zwischen den Juden und der persischen Bevölkerung bestand, darf nach den Verhältnissen anderer Länder (Ägypten) bestimmt vorausgesetzt werden. Dagegen steht der Geschichtlichkeit der Erzählung neben jener Amestris am meisten entgegen eine Satzung, wonach der Perserkönig bei der Wahl seiner Gattin an die (sieben) vornehmsten Perserfamilien gebunden war (vgl. Herodot 3, 84), wobei immerhin die Frage offen bleibt, wie weit Herodot zuverlässig ist. Gewiß sind übrigens diese Dinge vom Volksmund mit Lust fortgepflanzt worden und obendrein durch eine bemerkenswerte schriftstellerische Bearbeitung hindurchgegangen. Dabei konnten sich Ungenauigkeiten und übertreibende Zusätze leicht einschleichen. So scheint es z. B. 2, 6, wonach man meinen sollte, die handelnden Personen wären selber mit Jojachin deportiert worden, während sie ihrem Alter nach nur von damals Gefangenen abstammen konnten, und 3, 15; 8, 15, wo die Sympathie der Stadt Susan mit den Juden zu stark ausgedrückt sein möchte. Mit solchen Einzelheiten steht und fällt die Substanz der Geschichte nicht. Auch die Verweisung auf die persischen Annalen 10, 2 ist der Art, daß die Annahme bloßer Fiktion unnatürlich wäre. Die Hauptstütze der Geschichte aber liegt unverkennbar in dem Purimfeste selbst, welches in lebendigem Zusammenhange mit jenen Ereignissen von den Juden so angelegentlich begangen wurde. Erwähnt wird es außer unserer Schrift zuerst 2 Mak 15, 36 als *ἡ Μαρδοχαϊκὴ ἡμέρα*. Über seinen Ursprung und seine Feier s. auch das Zeugnis Josephus Ant. 11, 6, 13.

Nachdem schon Semler, Oder, Corrodi dem Buch allen geschichtlichen Wert abgesprochen hatten, sind für die Geschichtlichkeit eingetreten Kelle, **Vindiciae Estherae** 1820; Baumgarten, **de fide l. Esther** 1839, Hävernick, Stähelin, Keil u. a. Als reine Erdichtung sehen das Buch unter den Neueren an Zunz ZdmG 27, 684 ff.; Reuß, Gesch. AT 581 ff. u. a. Da das als persisch übrigens nicht nachgewiesene Wort **pur** (Los?) auf fremden Ursprung zu deuten schien, haben manche Neuere die ganze Geschichte wie das Purimfest auf ausländische Quellen zurückzuführen getrachtet: Hitzig erinnerte an das neuarabische **phūr**, Neujahr und die persischen Schalttage Purdeghân; es werde ein Ereignis zu Grunde liegen, das um Neujahr sich zutrug, aber nicht in der Achämenidenzeit, sondern unter der Regierung der parthischen Arsaciden, aus deren Sprache auch **pur** = Los stammen möge. Lagarde wollte ebenfalls im Purimfeste das fröhlich begangene persische Totenfest Favardîgân erkennen, dessen griech. Name (bei Menander) **Φουρδίγαν** sich näher mit dem hebräischen berührt, dessen ursprüngliche Form פורדיא statt פורים gewesen sei, wie noch eine Variante bei LXX *φουρδια* angiebt. Da dies alles wenig einleuchtet, haben die Kombinationen mit einem babylonischen Mythus und Feste mehr

Beifall gefunden. Zimmern hat einen Zusammenhang des Purimfestes mit dem babylonischen Neujahrsfest, Zagmuku oder auch Akîtu genannt, nachzuweisen geglaubt und pur mit assyr. puhru, Gesamtheit, Versammlung, gleichgesetzt; die Bedeutung „Lose" lasse sich daraus verstehen, daß von der Götterversammlung jenes Festes die Schicksale (Lose) fürs anbrechende Jahr bestimmt wurden. Da jenes Fest besonders dem Marduk zu Ehren gefeiert wurde, deute der Name Mardochaj darauf, daß auch der hebräische Legendenstoff babylonischem Material entnommen wurde. Letzteres hat Jensen in ausgedehnterem Maße zu erweisen gesucht mit den Gleichungen: Haman = Humba, Humban, elamitischer Hauptgott; Ester=Jstar; das Weib Hamans, זרש = Kirisa, Gemahlin Humbas, Vasti = Masti, babylonische Göttin. Der babylonische Neujahrsmythus, mit welchem die Erinnerung an die Besiegung der elamitischen Herrschaft verschmolzen war, wäre dann umgesetzt in eine Legende von der Überwindung der Judenfeinde durch die Juden. Br. Meißner endlich erinnert an das Sakäenfest, von welchem Berossus berichtet, daß dabei ein Sklave, in königliches Gewand gekleidet, fünf Tage lang hohe Ehren genoß, was an Ester, 6, 7 ff. erinnern soll. Das Fest sei allerdings ursprünglich mit dem babylonischen Neujahrsfest (= Zagmuk) identisch, dieses aber zu den Persern gekommen und mit dem dortigen (vgl. die fünf Farwardigan=Tage) verschmolzen worden. Dabei sei wohl Jstar (Ester) vor Marduk (Mardochaj) in den Vordergrund getreten. — Allein bei allen diesen Hypothesen stimmen Datum und Dauer nicht mit denen des jüdischen Festes überein. Weder das persische noch das babylonische Neujahr fällt in die Mitte des Monats Adar. Auch ist das Wort pur noch immer nicht erklärt, denn es dem assyr. puhr gleichzusetzen ist nicht ratsam. An sich könnten ja die Juden mit einem fremden Fest die Erinnerung an ein nationales Erlebnis verbunden haben; dagegen ist die Umsetzung eines Mythus in eine so lebensvolle Geschichte nicht glaubhaft. Alle ihre nachexilischen Feste beruhen auf geschichtlichen Begebenheiten. Einen geschichtlichen Kern der Ester=Erzählung anerkennen daher wie schon Ewald (Gesch. IV, 298), Winer (RWB. I, 350 f.), so noch Bertheau=Ryssel, Riehm, Öttli, Köhler (Gesch. III, 593), Driver u. a.

Aber auch der geistige Charakter des Buches hat harte Angriffe zu bestehen gehabt und zwar schon früher als seine äußere Glaubwürdigkeit. So hoch die Juden es hielten, deren Nationalbewußtsein durch den Inhalt sich geschmeichelt fühlte, so mußte dagegen den Christen hier mehr als bei irgend einem andern kanonischen Buche des AT der Gegensatz des Christentums zum partikularistischen Judentum zum Bewußtsein kommen. Luther hat mit gewohnter Freimütigkeit sein subjektives Urteil ausgesprochen: L. Esther, quamvis hunc habeant in canone, dignior omnibus, me judice, qui extra canonem haberetur (de servo arbitrio WA. 7, 194) und in den Tischreden (WA. 22, 2080): „ich bin dem Buch (2 Makkabäer) und Ester so feind, daß ich wollte, sie wären gar nicht vorhanden, denn sie judenzen zu sehr und haben viel heidnische Unart". Ähnliche zum mindesten übertriebene Urteile sind auch in neuerer Zeit gefällt worden: das Buch sei fastus et arrogantiae Judaeorum locupletissimum testimonium (Semler); es atme den Geist der Rachsucht und des Stolzes (de Wette), sein Geist sei ein untheokratischer (Bleek); komme doch der Name Gottes kein einziges Mal darin vor, während der des Großkönigs 187mal erscheine (Zunz, Gottesdienstliche Vorträge der Juden, S. 14 f.). In diesen Vorwürfen liegt eine unbillige Verkennung des richtigen Sachverhaltes. Religionslos oder gottvergessen können die handelnden Personen aus dem jüdischen Volke nicht gedacht werden. Ohne das Bewußtsein, daß Gott allein sie und ihr Volk aus der furchtbaren Gefahr retten könne, hätte das Fasten, wodurch Ester sich und die andern auf ihre Heldenthat vorbereitet, keinen Sinn, ohne unbegrenztes Vertrauen auf die Treue des Herrn, der nach seinen Verheißungen sein Volk nicht könne untergehen lassen, wäre das heroische Wort Mardochajs 4, 13 f. unerklärlich; seine Weigerung aber, vor Haman niederzufallen, wird ausdrücklich mit seiner Gebundenheit ans jüdische Gesetz motiviert. Und am wenigsten sollte man in dem Zurücktreten der religiösen Sprache und der kultischen Gebräuche einen Beweis für unfromme Gesinnung jener Personen bzw. des Verfassers erblicken, da bekanntlich das nachexilische Judentum in dieser Hinsicht des Guten nur zu viel that. Wenn die Beziehungen auf das Religiöse, sofern sie nicht für die Purimfeier selbst wichtig waren, geflissentlich umgangen werden (vgl. מקום אחר 4, 14), so muß da ein anderes Motiv maßgebend gewesen sein, vermutlich die in jener Zeit durch analoge Beispiele zu belegende Scheu, das Heilige in einem Buche mit Namen zu nennen, das zur Vorlesung an den fröhlichen Festmahlzeiten bestimmt war; so Riehm, ThStK 1862, S. 407 f. Richtig ist dagegen, daß das Buch sich als Erzeugnis jener Zeit ausweist, wo das alte Jsrael, der prophetischen Geistesschwingen beraubt, ins ängstliche, enge und äußerliche, mehr auf seine

Selbsterhaltung als auf die Erfüllung seines Heilsberufes an den Völkern bedachte Judentum überzugehen im Begriffe war. War auch die Notwehr gegen die Feinde, unter welche sich wohl auch die von Ester erwirkte Verlängerung des Kampfes 9, 13 bei näherer Kenntnis der Verhältnisse begreifen ließe, eine gerechte, der Kampf ein sichtlich von Gott gesegneter 5 und die ganze Errettung der Juden aus der Arglist und Übermacht der Feinde, wie sie hier erzählt wird, für jeden, der sehen will, eine Probe der wunderbaren Vorsehung Gottes, so ist doch der Charakter dieser Ereignisse ein bloß nationaler, wie der der makkabäischen Periode, daher auch das Purimfest in keiner Weise neben die großen Feste Israels sich stellen kann, deren Tragweite eine viel umfassendere ist. Wenn freilich der fleischliche Sinn 10 der Juden in „heidnischer Unart" bald sich selber feierte statt der That Gottes, so ist dies nicht die Schuld der Ester-Geschichte, wiewohl sich leicht begreift, daß jener Sinn sie dazu mißbrauchen konnte.

Die kanonische Dignität des jungen Buches scheint auch bei den Juden anfangs auf einigen Widerstand gestoßen zu sein. Denn wenn auch der im jerusalemischen Talmud 15 erwähnte Widerspruch von 85 Ältesten nur auf die Haltung der Purimfasten sich bezog, so waren doch solche bei voller Anerkennung des Buches unzweifelhaft geboten. Bei den Christen war der Widerstand aus begreiflichen Gründen nachhaltiger. In der griechischen Kirche wenigstens wurde es in den ersten 4 Jahrhunderten von manchen, z. B. von Athanasius, den deuterokanonischen (unsern Apokryphen des AT.s entsprechenden) Schriften zu- 20 gezählt, nicht den kanonischen. Die abendländische dagegen, die freilich jenen Unterschied weniger streng nahm, scheint ihm unbedenklich die kanonische Würde eingeräumt zu haben. Es fand seine Stelle nach Vorgang der LXX am Schlusse der geschichtlichen Bücher. — Die alexandrinische Bibel giebt das Buch Ester in einer durch Zusätze erweiterten Gestalt, welche zeigen, wie die viel und gern erzählte Geschichte sich in der Folgezeit bei den helle- 25 nistischen Juden weiter ausbildete. Von dieser erweiterten Gestalt, an welche sich auch Josephus mit Freiheit anschloß, sind wieder zwei sehr verschiedene Rezensionen zu bemerken; vgl. die Ausgaben von O. F. Fritzsche 1848 und 1871. Daß diese Erweiterungen sekundären Charakters sind, ergiebt sich schon aus der Art, wie sie das Gefüge unserer Erzählung durchbrechen und durch gröbere Anachronismen und Verstöße gegen die Angaben des 30 Buches. Da sie im hebräischen Texte fehlen, hat Hieronymus sie am Schluß besonders zusammengestellt und so figurieren sie seit Luther als „Stücke in Ester" unter den Apokryphen. S. das Nähere im A. Apokryphen des AT.s I, 637, 56 ff. — In anderer Weise bereicherten das Büchlein die an den hebräischen Text sich anschließenden **Targumim** (aramäische Umschreibungen und Glossen), z. B. das sogenannte „erste Targum" (in der 35 Londoner Polyglotte) und das zweite T." (Targum Scheni zum Buche Ester, herausg. von L. Munk 1876; frühere Ausgaben beider sind angegeben bei Wolf, Bibl. hebr. II, 1177—1181). Neueste und beste Ausgabe des T. Scheni von Moritz David, Berlin 1898. Die besonders reichlich im Targ. Scheni eingestreute Haggade, Legenden über Salomos Regierung u. dgl. wurde am Purimfeste zur Unterhaltung vorgetragen. **v. Orelli.**

40 **Eterius, Heterius** s. Bd I S. 181, 7 ff.

Ethan s. Musik bei den Hebräern.

Ethik. Zum ganzen A. vgl. den A. Ethik von Dorner in der 2. A. dieser Encykl.; Heinrici, Theol. Encyklopädie 1893 S. 248 ff. Zu I vgl. die Einleitungen in den II, 9 genannten neueren Bearbeitungen der theologischen Ethik; Köstlin, Die Aufgabe der chr. Ethik, 45 ThStK 1879, 4. Zu I, 1: Wundt, Ethik 1886, S. 15 ff. Zu I, 2: Köstlin, Religion und Sittlichkeit, StK 1870, I; Pfleiderer, Moral und Religion nach ihrem gegens. Verhältnis gesch. und philos. erörtert 1872; Thönes, Religion u. Sittlichkeit, Theol. Arbeiten des rhein.-westphäl. Pred.-Vereins 1874, 2; Gunning, Glaube und Sittlichkeit, Amst. 1882. Zu I, 5: Lücke, de regundis finibus theologicae de moribus doctrinae et philosophicae 1839. Zu I, 6: 50 Thoma, Geschichte der christlichen Sittenlehre in der Zeit des Neuen Testaments 1879; Bartels, Die Sittenlehre der evang.-luther. Kirche nach deren Bekenntnisschriften 1893. Zu II: Wuttke, Handb. d. chr. Sittenl. 3. A. 1874/75. 1886. I, 17—242; Schmid, chr. Sittenlehre 1861, S. 72—116; Stäudlin, Gesch. d. philos., ebr. und chr. Moral 1816; Feuerlein, Die Sittenl. des Christenth. in ihren gesch. Hauptformen 1855; Neander, Vorlesungen über die 55 Gesch. der chr. Ethik 1864; Zöckler, krit. Gesch. der Askese, 1863; Gaß, Gesch. der christl. Ethik I, 1881, II, 1886; Th. Ziegler, Gesch. der chr. Ethik I. II, 1. 2. 1881. 86. 87; Luthardt, Gesch. der christl. Ethik, 2 Bde, 1888—1893. Zu II, 1—2: Bestmann, Gesch. der chr. Sitte, I, 1880, II, 1882. Zu II, 1: Winter, Die Eth. des Clem. v. Alex. 1882. Zu II, 2

bes.: A. Dorner, Augustin 1873; Seeberg, Lehrb. d. Dogmengesch. I, 1895. Zu II, 3: Marheineke, Gesch. der chr. Moral in den der Reform. vorhergeh. Jahrh. I, 1806; Rietter, Die Moral des Thom. v. Aqu. 1858. Zu II, 4: Luthardt, Die Ethik Luthers in ihren Grundzügen 1875; Luther und s. eth. Bedeutung 1883; ders., Die Arbeiten Melanchthons im Gebiet der Moral, 4, Leipzig 1884; Schwarz, StK 1853, I. Zu II, 5: Bavinck, de Ethick van Zwingli; Lobstein, Die Ethik Calvins, 1877. Zu II, 6: Pascal, les Provinciales ou lettres écrites à un Provincial sur la morale et la politique des Jésuites, 1656 ff.; Perrault, la morale des Jésuites, 1669; Andreae, Die verderbl. Moral d. Jesuiten, 1865. Zu II, 7: Tholuck, Gesch. d. Ration. I, 1865; Sachsse, Urspr. und Wesen des Pietism., 1884. Zu II, 8: A. Dorner, Ueber die Prinzipien der Kantischen Ethik, 1875; Friedrichs, Ueber Kants Prinzip der Ethik, 1875; Cohen, Kants Begründung der Ethik, 1877; Höhne, Kants Pelagianismus und Nomismus, 1881; Volkelt, Wiedererweckung der Kantischen Ethik, Z. f. phil. Krit. 1882, S. 37 ff. Zu II, 9: Schaller, Vorles. über Schleiermacher, 1844, S. 181 ff.; Reuter, StK, 1844, 3. Bender, Schleiermachers Theol. Bd I, 1876 S. 98 ff., Bd II, 1878 S. 546 ff.. Zu II, 11: Werner, Gesch. der kathol. Theologie. Zu II, 12: Jodl, Gesch. der Ethik i. d. neueren Philos. Bd 1. 2. 1882—89.

I. Name, Begriff, encyklopädische Stellung, Methode der Ethik.

1. Von den drei verschiedenen Bezeichnungen für diese Disziplin ist der griechische Name Ethik von ἦθος abgeleitet, welches nicht, wie man früher meinte, mit ἕζω sondern mit dem sanskrit. svadha Selbstständigkeit und den indogermanischen Formen des Reflexivpronomens zusammenhängend, zunächst das Eigentümliche bezeichnet, auch die eigene Wohnung, ferner die eigentümliche Gewohnheit und Handlungsweise einer Person, hiernach auch diejenige einer Gemeinschaft. Diese Bedeutung hat ursprünglich ἦθος als ionische Form von ἔθος mit diesem gemeinsam, doch bildete sich allmählich ein gewisser Unterschied in der Art heraus, daß letzteres mehr von der äußeren Gewohnheit, ersteres auch wohl im Plural (vgl. das 1 Ko 15, 33 angeführte Citat) die geistige Gesamthaltung bezeichnet. Den davon abgeleiteten Namen der ethischen Wissenschaft soll (nach (Sext. Emp. c. dogm. 1, 16) zuerst Xenokrates mit Beziehung auf die platonische Philosophie zur Unterscheidung von Logik und Physik gebraucht haben. Sicher aber hat erst Aristoteles wie den Begriff des Ethischen so auch den der Ethik fester bestimmt. Seitdem wurde letztere Bezeichnung in der griech. Philosophie mehrfach, namentlich von den Stoikern gebraucht. Später findet sie sich in der ältesten protestantischen Theologie von Melanchthon und seinen Schülern vor, dann bei Spinoza, und besonders infolge der Hegelschen Unterscheidung von Moralität und Sittlichkeit innerhalb des ethischen Gebietes wurde sie überhaupt von spekulativ gerichteten Philosophen und Theologen, namentlich evangelischen, bevorzugt. Aber auch von anderen, wie von den katholischen Theologen Stattler (1772) und Werner wird sie gebraucht. — Der lateinische Name Moral geht auf mos zurück, welches mit modus verwandt, Ordnung, Regel bezeichnet, darnach teils die Vorschrift, teils die Regelmäßigkeit, Gewohnheit, zunächst (auch im Plural so gebraucht) die Gewohnheit, die Lebensart, den Charakter des Einzelnen, dann auch den Brauch einer Gemeinschaft. Hiervon hat Cicero zur Übersetzung des griechischen Wortes Ethik das Eigenschaftswort moralis gebildet (pars philosophiae moralis). Freilich fand Quinctilian das lateinische mores dem griechischen ἦθος nicht ganz entsprechend. Allein die Bezeichnung der disciplina moralis wurde in dem durch Cicero und Seneca bestimmten, dem griechischen Ausdruck wesentlich gleichartigen Sinn auch in den christlich-theologischen Sprachgebrauch aufgenommen. Und, während Macrobius das wieder davon abgeleitete Hauptwort moralitas zunächst vom Charakter des rednerischen Bildes gebrauchte, wurde diesem damals neu gebildeten Wort ziemlich gleichzeitig zuerst von Ambrosius die Bedeutung morum probitas gegeben. In der römisch-katholischen Theologie blieb danach die lateinische Bezeichnung theologia moralis oder in deutscher Formulierung Moraltheologie die weitaus gebräuchlichste. Aber auch in der älteren protestantischen Philosophie und Theologie kommt sie abwechselnd mit Ethik vor. Dann war sie bei Rationalisten und rationalen Supranaturalisten, besonders auch infolge des Gebrauchs durch Kant in den durch diesen bestimmten Kreisen, beliebt. Jedoch findet sie sich auch bei ganz andersartigen Theologen, wie bei dem spekulativen Konfessionalisten Vilmar und dem Hegelianer Marheineke. — Was endlich die deutsche Bezeichnung Sittenlehre betrifft, so kommt das Stammwort Sitte (althochdeutsch situ) nicht von sitzen her, sondern hat den gleichen etymologischen Ursprung wie das griechische ἦθος, es bezeichnet also gleich diesem (auch im Plural) auf das Thun des Einzelnen gehend seine Eigentümlichkeit, Lebensgewohnheit, auch im qualitativ bestimmten Sinn die gute Lebensart, dann, auf eine Zeitperiode oder eine größere Gemeinschaft angewendet, den allgemeinen Brauch. Das davon abgeleitete Adjektiv sittlich be-

deutet teils wie sittig: einer guten Lebensart entsprechend, anständig, bescheiden, teils: der allgemeinen Sitte gemäß, gebräuchlich. Erst seit dem 18. Jahrhundert wird es samt dem gleichbedeutenden Hauptwort Sittlichkeit zur Übersetzung des lateinischen moralis verwendet in dem heute gewöhnlichen Sinn, und um dieselbe Zeit wird zur Ver-
5 deutschung von Moralwissenschaft oder Moral das Wort Sittenlehre neu gebildet. Seit Mosheim gangbar geworden, wurde es von Schleiermacher, der seine theologische Ethik als „christliche Sitte" bezeichnete, für seine philosophische Ethik gebraucht, dann aber auch von Neueren wieder für die betreffende theologische Disziplin, wie von Wuttke, Schmid, von Öttingen, während Frank die Bezeichnung „System der christl. Sittlichkeit" vorzieht.
10 Hiernach sind die Auffassungen der drei Bezeichnungen zu beurteilen, welche ihnen einen spezifisch verschiedenen Sinn geben wollen. Man hat die Hegelsche Unterscheidung von Moralität und Sittlichkeit auf einen analogen verschiedenen Gebrauch von Moral und Sittenlehre ausgedehnt (Michelet). Man bevorzugt den Namen Ethik vor der Bezeichnung Moral, weil jener im Unterschied von dieser die Beziehung auf alle drei sittlichen
15 Grundbegriffe des Gesetzes, der Tugend und des höchsten Gutes enthalte, und mit mores zwar den Charakter aber nicht wie ἦθος die einheitliche Quelle bezeichne (Dorner). Man meint, Ethik gehe von außen nach innen, dagegen Moral von innen nach außen, und Sittenlehre betonte die objektive Form des Handelns, Moral das subjektive Moment des persönlichen Willens, Ethik umfasse beides zugleich (Luthardt), oder Moral beziehe sich auf
20 das innere subjektive Leben, Ethik dagegen auf die objektive Gemeinschaftsform (Scharling). Solche Vorstellungen sind in der Etymologie und älteren Geschichte der Bezeichnungen nicht begründet. Vielmehr führt auf ihre wesentlich gleiche Bedeutung sowohl die Etymologie als besonders der Umstand, daß sie nicht unabhängig von einander, sondern durch Übersetzung des Griechischen ins Lateinische, des Lateinischen ins Deutsche entstanden
25 sind. Und es liegt nur in dem allgemeinen verschiedenen sachlichen Charakter der griechischen und der antik-römischen sowie der durch letztere bestimmten römisch-katholischen Ethik, daß man vielfach bei dem griechischen Namen Ethik in höherem Maße auch an das objektive sittliche Sein und die sittlichen Güter, beim lateinischen Namen Moral besonders nur an die sittlichen Forderungen und daneben an die persönlichen Tugenden
30 gedacht hat.

2. Das Recht einer christlichen Moral aber, einer zur christlichen Theologie gehörigen Ethik, ist nur sicher auf Grund der Anerkennung eines organischen Verhältnisses zwischen Religion und Sittlichkeit. Dasselbe zu bestreiten liegt in der Konsequenz eines modernen extremen ethischen Empirismus. Und diese Konsequenz praktisch durchzuführen durch Be-
35 gründung einer religionslosen Moral ist die Aufgabe der in Amerika durch Felix Adler und William Salter gestifteten, durch ersteren 1892 auch nach Deutschland verpflanzten, ethischen Gesellschaften. Solchen Anschauungen und Bestrebungen ist ja auch soviel zuzugestehen, daß eine gewisse Selbstständigkeit der Sittlichkeit im Verhältnis zur Religion anerkannt werden muß, zunächst schon in Bezug auf das Bewußtsein von den sittlichen
40 Forderungen; dasselbe wird nämlich in irriger Weise von der Religion abhängig gemacht, wenn man alles sittlich Gute einfach nur darum für gut hält, weil Gott es fordert. Mag man die Autorität der Kirche unmittelbar als göttliche geltend machen, so daß alles, was die Kirche gebietet, als Gottes Gebot und darum als gut gedacht wird, oder mag man den Buchstaben des Bibelwortes in seiner Vereinzelung als unbedingt sittlich verpflichtend
45 erklären, immer liegt die irrige Vorstellung zu Grunde, als ob Gott alles Beliebige gebieten könnte. Dieser Anschauung gegenüber ist aber vielmehr zu behaupten, daß Gott nur das an sich Gute gebieten kann, und ferner, daß das für den Menschen giltige Sittengesetz mit der menschlichen Natur, den natürlichen Formen der menschlichen Gemeinschaft und der Stellung des Menschen in der Welt in Übereinstimmung stehen muß. — Ferner ist
50 auch dem Inhalt des sittlichen Lebens eine gewisse Unabhängigkeit von der Religion zuzuerkennen. Und das ist notwendig gegenüber einer falschen Kirchlichkeit und Orthodoxie, welche den sittlichen Wert des Menschen nach dem Eifer für die kirchlichen Einrichtungen und nach der Korrektheit der dogmatischen Lehrform abschätzen wollte, sowie auch gegenüber einem Pietismus, der von warmer Religiosität erfüllt um so weniger Verständnis für die
55 staatlichen, wissenschaftlichen, künstlerischen, kulturellen Aufgaben besitzt. Solchen Richtungen entgegen ist anzuerkennen, daß die Sittlichkeit ihren konkreten Stoff zu einem großen Teil den mannigfachen Gebieten des menschlichen Lebens entnehmen muß, welche sich aus der natürlichen, sittlichen uud geistigen Anlage und Entwicklung des einzelnen Menschen sowie aus seinem Verhältnis zu den menschlichen Gemeinschaftsformen und zur Natur ergeben.
60 Endlich ist auch in betreff der Energie der Sittlichkeit eine gewisse Unabhängigkeit der

letzteren nicht zu verkennen im Gegensatz zu einer vorschnellen Abschätzung der Personen nach dem Grade ihrer Religiosität. Nicht nur ist die heidnische Religiosität fraglos sehr oft gerade eine Quelle der Unsittlichkeit geworden. Auch im Gebiete des Christentums ist ähnliches vorgekommen. Besonders hat hier oft genug die Kraft der Überzeugung zum Fanatismus, die Innigkeit des Erlösungsgefühls zu sittlichem Quietismus geführt. Und 5 andererseits ist es fraglos, daß mancher eifrige Christ beschämt wird von solchen, welche ohne jede positive religiöse Überzeugung doch ein durch strenge Pflichterfüllung und edelmütige Handlungsweise ausgezeichnetes Leben führen.

Nichtsdestoweniger sind die auf theoretische und praktische Begründung einer religionslosen Sittlichkeit gerichteten Bestrebungen abzuweisen. Man sucht dabei Form und Inhalt 10 des sittlichen Bewußtseins lediglich der äußeren Erfahrung zu entnehmen. Und auf diesem Wege kann man dann kein anderes Motiv des sittlichen Handelns finden als die Lust oder den Nutzen. Damit fallen aber alle objektiven Normen des sittlichen Handelns fort, denn wieviel Lust oder Unlust man empfindet, kann nur jeder Einzelne für sich selbst entscheiden. Die Tugend wird auf diese Weise zu einem bloßen Mittel für den Zweck der Lust, ver- 15 liert also allen selbstständigen Wert und alle unbedingte Geltung. Und wenn man von der Lust des Einzelnen zum Nutzen der menschlichen Gemeinschaft überzuleiten sucht (Bentham, Laas) oder vererbte soziale Neigungen annimmt (Comte), so gewinnt man damit immer keine Verpflichtung des Einzelnen dazu, seine persönlichen Interessen den sozialen Ordnungen oder sozialen Trieben auch da, wo sie mit diesen in Widerspruch geraten, un- 20 bedingt unterzuordnen. Überhaupt ist auf dem Gebiete der äußeren Erfahrung der Ursprung des Sittengesetzes nicht zu finden, weil die für letzteres wesentliche Unbedingtheit der Giltigkeit über jenes Gebiet des Bedingten hinausweist. Das ist durch J. Kant ein für allemal festgestellt. Im Gegensatz aber gegen Kants übertriebenen Grundsatz der Autonomie des Sittengesetzes ist zu behaupten, daß der unbedingte Grund des Sitten- 25 gesetzes nur in einem unbedingten sittlichen Willen, also nur in einer göttlichen Persönlichkeit beruhen kann. — Wenn aber hiernach die unbedingte Verpflichtung des Sittengesetzes nur auf religiöser Grundlage mit voller Sicherheit festgehalten werden kann, so führt das weiter auch zu einem bedeutungsvollen Einfluß der Religion auf den Inhalt des sittlichen Lebens. Wenn Kant von der allgemein-giltigen Bestimmung des Sittengesetzes zugleich 30 auch seinen Inhalt ohne Hilfe der Religion gewinnen wollte, so konnte er damit nicht zum Ziele kommen. Er vermochte einen inhaltsvollen Stoff der Sittlichkeit nicht zu gewinnen, weil er, um den Eudämonismus auszuschließen, den schroffsten Gegensatz von Pflicht und Neigung aufstellte und daher kein sittliches Gut und keinen darauf bezüglichen Zweck des sittlichen Handelns annehmen wollte. Wirkliches Handeln aber und insbesondere 35 sittliches Handeln ist ohne Zweck garnicht denkbar. Und nur aus den Zwecken kann das sittliche Handeln seinen Inhalt entnehmen. Zu einem großen Teil ergiebt sich nun, wie bemerkt, der Stoff des sittlichen Handelns aus den natürlichen Lebensverhältnissen, und auf diese werden sich also auch die Zwecke des sittlichen Handelns zum Teil beziehen. Aber sie können darauf nicht beschränkt sein. Denn die Unbedingtheit der sittlichen For- 40 derung setzt notwendig voraus, daß auch der Zweck des sittlichen Handelns ein unbedingter und unendlicher ist. Aus jenen natürlichen Lebensverhältnissen des Menschen aber können nur bedingte, endliche Zwecke hervorgehen. Folglich müssen dieselben, um sittliche Zwecke zu werden, einem unbedingten Zwecke untergeordnet sein. Als einen solchen darf man nun nicht die individuelle Selbstbildung des Menschen oder den Bestand der menschlichen 45 Gesellschaft betrachten, aber auch nicht die menschliche Kulturaufgabe. Vielmehr einen unendlichen Zweck kann man nur erreichen, wenn man sich in der Religion über das Gebiet des Endlichen zu dem des Unendlichen, Überweltlichen erhebt. — Hieraus ergiebt sich dann endlich noch, daß nur die Religion im vollsten Maße die nötige Kraft zum sittlichen Handeln giebt. Denn für die Hervorrufung dieser Kraft muß das beides zusammenwirken, 50 was nur durch die Religion völlig gesichert wird, das Bewußtsein der unbedingten sittlichen Forderung und die Beziehung auf den unbedingten höchsten Zweck, durch welchen die Pflicht zur eigensten Neigung wird. Auch kann der Mut zum sittlichen Handeln nur bei dem Glauben an eine göttliche Weltordnung bestehen, welche die Übereinstimmung der natürlichen menschlichen Lebensverhältnisse mit dem höchsten sittlichen Zweck begründet und 55 aufrecht erhält. Vollständig treffen aber diese Aussagen über die Abhängigkeit der Sittlichkeit von der Religion nur auf eine solche Religion zu, in welcher der allmächtige Herrscher der Welt zugleich der Inbegriff alles Guten und das höchste Gut eine überweltliche Gabe Gottes und doch zum sittlichen Handeln verpflichtend ist. Und eine Religion dieser Art ist nur das Christentum, welches als vollkommen sittliche Religion 60

innerhalb einer sittlich fehlerhaften Welt nur aus Offenbarung Gottes hervorgegangen sein kann.

3. Ist somit das Recht einer christlichen oder theologischen Ethik festgestellt, so fragt es sich nun, welches ihre encyklopädische Stellung innerhalb der christlichen Theologie ist. Zunächst gehört sie von den beiden Hauptteilen derselben, der theoretischen und praktischen Theologie, zur ersteren. Während die praktische Theologie als Kunstlehre die technischen Regeln für die kirchliche Praxis zu geben hat, erstrebt die theoretische Theologie das wissenschaftliche Verständnis des Christentums als einer gegebenen Größe. Da aber in den der Entwicklung unterworfenen Formen seiner äußeren Erscheinung sich etwas Bleibendes, die Idee, der Wahrheitsgehalt des Christentums ausprägt, so hat im Unterschied von der historischen Theologie, welche die vorbereitende und abschließende Offenbarungsgeschichte sowie die geschichtliche Entwicklung der christlichen Kirche untersucht, die systematische Theologie die zuletzt bezeichnete Seite des Christentums zu ihrem Gegenstande. Und demgemäß, daß dieser Wahrheitsgehalt des Christentums religiöser und sittlicher Art ist, fallen insonderheit der Dogmatik die religiösen, der Ethik die sittlichen Elemente zu. Danach ist es nicht richtig, die Dogmatik und Ethik als die beiden Bestandteile der dogmatischen Theologie samt der Statistik zu dem dritten Abschnitt der historischen Theologie zu rechnen, der sich auf die geschichtliche Kenntnis von dem gegenwärtigen Zustande des Christentums beziehen soll (Schleiermacher, Kurze Darstellung des theol. Studiums). Denn die Dogmatik und Ethik sollen nicht, wie dabei angenommen wird, die gegenwärtig in der Kirche geltende Lehre, wenn auch auf dem Grunde eigener Überzeugung doch nur rein historisch darstellen, sondern den bleibenden religiösen und sittlichen Gehalt des gesamten historischen Christentums besonders auch auf Grund seiner Offenbarungsurkunden als Wahrheit geltend machen. Hiernach steht freilich die systematische Theologie mit der historischen notwendig im Verhältnis der Wechselwirkung. Da aber das Verständnis des idealen Wahrheitsgehaltes des Christentums von dem Verständnis seiner Geschichte erheblich mehr abhängt, als umgekehrt, so ist nicht die systematische Theologie (von Hofmann, Encyklopädie), sondern die historische als das Frühere zu betrachten. Und jene erstere schließt vielmehr die gesamte theoretische Theologie ab, um zur praktischen überzuleiten. — Andererseits ist nach dem, was über diese beiden Hauptteile der gesamten Theologie bemerkt war, nicht die systematische Theologie mit der praktischen einem allgemeineren Begriffe der normativen Theologie gegenüber demjenigen der historischen Theologie unterzuordnen (Heinrici, Theologische Encyklopädie 1893). Und ebensowenig ist speziell die Ethik der praktischen Theologie zuzuweisen. Freilich haben beide eine gewisse Verwandtschaft darin, daß der Gegenstand beidemal christliches Handeln bildet. Und in der ethischen Idee der Kirche berühren sie sich. Aber dabei sind sie doch spezifisch verschieden. Gegenstand der prakt. Theologie ist eigentlich nur das Handeln der Kirche und ihrer Vertreter. In der Ethik dagegen wird das Handeln innerhalb der kirchlichen Gemeinschaft nur als ein Teil des sonstigen christlichen Handelns betrachtet, und auch jenes hat hier einen individuelleren Charakter, insofern es weniger auf das von der Kirche beauftragte Handeln, sondern mehr nur auf das von ihr bestimmte ankommt. Auch der Zweck und die dadurch bedingte Norm des Handelns sind da und dort verschieden. Das in der prakt. Theologie betrachtete Handeln hat nämlich wohl zu seinem letzten Zweck die Verwirklichung des christlich-sittlich Guten und zu seiner höchsten Norm das christlich gefaßte Sittengesetz. Aber der nächste Zweck dieses Handelns ist es nur, christlich kirchliches Leben zu begründen und zu fördern. Daher ist die nächste Norm desselben die entsprechende Zweckmäßigkeit. Und darum muß es notwendig die erfahrungsmäßigen gegenwärtigen Verhältnisse der Kirche berücksichtigen. Es hat also eine rein technische Seite. Und es ist auch nicht eine für jeden giltige unbedingte Pflicht. Dagegen in der Ethik kommt es gerade auf den höchsten sittlichen Zweck, die absolute Norm und die unbedingte Pflicht des Handelns an. Das gilt hier auch von dem Handeln in der kirchlichen Gemeinschaft. Sonach ist da eigentlich nur die schriftmäßig sittliche Idee der Kirche und des kirchlichen Lebens zu bestimmen, „woraus erhellt, daß der Punkt des Ursprungs der prakt. Theologie die Spannung zwischen der Gegenwart und der Idee der Kirche ist, den die Zukunft handelnd lösen soll", daher „die Ethik ihr auch die ewigen Prinzipien für ihre Arbeit darreichen muß" (Dorner).

4. Was insbesondere das Verhältnis von Dogmatik und Ethik betrifft, so ist dasselbe gemäß demjenigen Verhältnis zu bestimmen, in welchem die Gegenstände beider Disziplinen, die religiösen und die sittlichen Elemente des Christentums zu einander stehen. Danach ist eine übertriebene Sonderung beider abzulehnen. Es war schon nach dieser Seite hin irreführend, wenn man seit dem 17. Jahrh., in welcher Zeit die beiden Dis-

ziplinen eine dauernde Trennung erfuhren, nach P. Ramus vielfach sie als **theologia theoretica** und **th. practica** unterschied. Denn einerseits ist die Dogmatik keine bloße Theorie ohne praktische Bedeutung. Nicht allein will sie allen Teilen der Theologie zuletzt auch der kirchlichen Praxis, zu gute kommen. Sondern auch der in ihr inhaltlich entwickelte christliche Glaube ist etwas im höchsten Maße Praktisches. Es handelt sich dabei 5 wie bei allem religiösen Glauben nicht um eine Erkenntnis nur um ihrer selbst willen, sondern um eine solche, welche auf das eigene persönliche Wohl gerichtet ist. Und andererseits ist auch die Ethik nicht Praxis sondern Theorie, Sache des Intellekts, und sie soll sich zur Schärfe und Klarheit wissenschaftlicher Erkenntnis erheben. Bedenklicher aber war die Art, in der man unter dem Einfluß der Kantschen Philosophie die Dogmatik und 10 Ethik von einander schied. Man ging dabei von dem irrigen Grundsatz aus, daß das Sittengesetz rein autonom, lediglich im Menschen selbst begründet sei, so daß seine Anerkennung von jedem religiösen Glauben unabhängig sein müßte. Daraus ergab sich auch die Unabhängigkeit der Ethik von der Dogmatik. Dabei konnte man entweder diese ganz durch jene verdrängen, oder beide als völlig isoliert innerhalb der Theologie nebeneinander- 15 stellen oder die Ethik aus dem Rahmen der eigentlichen Theologie herauslösen, um sie als ein selbstständiges Nebenfach zu behandeln (de Wette). Aber eine solche Unabhängigkeitserklärung der christl. Sittlichkeit vom christl. Glauben, und darum von der christl. Dogmatik ist, abgesehen von den allgemeinen Gründen für die Abhängigkeit aller Sittlichkeit von der Religion, jedenfalls den wesentlichsten Grundsätzen des Christentums zuwider. 20 Schon die Anerkennung der sittlichen Forderung gründet der Christ am sichersten auf seinen Glauben an den in Christus als heilige Liebe offenbarten Gott. Und noch mehr weiß er die Verwirklichung des Sittengesetzes begründet in dem, was den geschichtlichen Mittelpunkt seines Glaubens bildet, in Christi heiligem Leben und Versöhnungswerk, und für sich selbst persönlich ermöglicht mittels der im Glauben angeeigneten Sündenvergebung und Gottes- 25 kindschaft. Die christliche Sittlichkeit ist also durchaus durch den christlichen Glauben beherrscht. Andererseits ist auch der christliche Glaube als ein mit der Buße verknüpfter und auf den vollkommenen heiligen Gott, den Inbegriff alles sittlich Guten, bezogener sittlich bedingt. Infolgedessen sind Dogmatik und Ethik nicht allein keineswegs von einander unabhängig, sondern sie haben auch vielen Stoff gemeinsam. Die sittliche Gottesidee, die 30 Lehren von der Sünde, von der sittlichen Bedeutung der Person und des Werkes Christi, von der sittlichen Erneuerung des Menschen, von den sittlichen Zielen des Reiches Gottes sind in beiden Disziplinen zu behandeln.

Dürfen hiernach Dogmatik und Ethik nicht völlig von einander losgerissen werden, so sind sie doch auch wiederum nicht mit einander zu identifizieren und zu vermischen. Eine 35 eigentümliche Art von begrenzter Identifizierung beider vollzieht R. Rothe zugleich mit einer starken Scheidung (Theol. Ethik Bd I § 4; Theol. Encyklopädie S. 28). Formell nämlich sollte nach ihm Dogmatik und Ethik durchaus ungleichartig sein und daher in ganz verschiedene Gebiete der Theologie hineingehören, die Dogmatik als Wissenschaft von den kirchlich autorisierten Lehrsätzen in die historische Theologie, dagegen die Ethik neben der 40 Theologie im engeren Sinne und der Physik, (welche letztere mit der Ethik zusammen die Kosmologie bilden soll), in die spekulative Theologie, aber den Stoff soll die Ethik als abschließender Teil der spekulativen Theologie mit der Dogmatik gemeinsam haben, wenn auch nicht in vollkommen gleichem Umfange. Diese Terminologie ist eine ganz willkürliche, und dabei bleibt, insofern eigentlich die von Rothe angenommene Theologie im enge- 45 ren Sinne die Dogmatik ist, die Frage nach dem Verhältnis der Ethik zu dieser unerledigt.

Eine äußere Vermischung beider Disziplinen war in früherer Zeit gewöhnlich und ist noch neuerdings, nachdem ihre gesonderte Behandlung herrschend geworden war, zuweilen erneuert worden (so von Nitzsch, System der chr. Lehre 1829, 6. A. 1856; Sartorius, 50 Die heil. Liebe 1861; Kübel, chr. Lehrsystem 1874; Laichinger, System der chr. Glaubens- und Sittenlehre 1876; Borneman, Unterricht im Christentum 1891). Diese Darstellungsform wird dann gewöhnlich ausdrücklich als die vollkommenste, wenn nicht gar als die allein richtige erklärt. Aber thatsächlich hat sie höchstens eine gewisse relative Berechtigung gegenüber den Versuchen, die beiden Disziplinen völlig von einander unabhängig zu 55 machen, insofern sie im Gegensatz dazu ihre innere Zusammengehörigkeit besonders anschaulich macht. Und einem toten dogmatischen Intellektualismus gegenüber kann sie zu einer praktischen Belebung der christlichen Glaubenserkenntnis dienen. Allein an sich ist jene Behandlungsweise als eine unvollkommene zu betrachten. Der ethische Stoff muß nämlich dann innerhalb des dogmatischen Systems irgendwie verteilt oder zu- 60

sammen bei der dogmatischen Lehre von der Heiligung untergebracht werden. In beiden Fällen kommt es aber nicht zur Geltung, daß die gesamte christliche Sittlichkeit auf dem Grunde des ganzen, alles umfassenden, christlichen Glaubens ruht, auch durch den Glauben an die göttlichen Heilswirkungen in der Kirche und in den Gnadenmitteln, 5 ja auch durch den in der Eschatologie entwickelten Glauben an die göttliche Vollendung des Heils bedingt ist. Und thatsächlich ist bei allen jenen zusammenfassenden Behandlungen von Dogmatik und Ethik die letztere zu kurz gekommen, wie es auch garnicht anders sein konnte. Denn wollte man dabei die volle Entfaltung des christlich sittlichen Lebens im einzelnen darstellen, so würde dies gar zu sehr das Gefüge des dogmatischen 10 Systems stören. — Schleiermacher hat freilich Glaubenslehre und Sittenlehre gesondert zur Darstellung gebracht und beide Systeme zeigen bei ihm nach Anlage und Inhalt eine große Verschiedenheit. Aber prinzipiell hat er sich sehr stark im Sinne einer Vermischung, ja einer Identifizierung beider Disziplinen ausgesprochen. Er sagt (Christl. Sitte S. 12), der christl. Glaube lasse sich nicht darstellen ohne Darstellung der Idee des Reiches Gottes 15 auf Erden; letzteres sei aber nichts Anderes als Darstellung der Art und Weise des Christen zu leben und zu handeln, und das sei christliche Sittenlehre; man könne hiernach versucht sein, das Ganze der christlichen Lehre ebenso gut als Sittenlehre wie als Glaubenslehre vorzutragen. Freilich will er dann doch beides in der Weise sondern, daß die Dogmatik das christl. Selbstbewußtsein in seiner Ruhe, die Ethik mehr in seiner relativen Be- 20 wegung auffassen solle. Aber diese Unterscheidung ist viel zu unbestimmt, da Ruhe und Bewegung im christl. Leben sich nicht deutlich sondern lassen. Erheblich weiter kann es dann wohl führen, wenn Schleiermacher Dogmatik und Ethik in der Weise von einander sondert, daß jene fragen soll: was muß sein, weil das christliche Selbstbewußtsein ist?, die Ethik dagegen: was muß darum werden? Danach hätte die Dogmatik die göttliche Ur- 25 sächlichkeit des christlichen Glaubens, die Ethik dagegen die sittlichen Folgerungen derselben zu untersuchen. Allein Schleiermacher kommt doch von da zu keiner deutlichen Unterscheidung der beiden Disziplinen, weil er weder die Objektivität des göttlichen Thuns noch die Freiheit des menschlichen und daher auch den Unterschied von beiden Thun nicht mit voller Sicherheit anerkennt. Infolgedessen sind in beiden Disziplinen doch eigentlich nur 30 menschliche Zustände das, was ihren Gegenstand bildet. Und eine Nachwirkung davon findet man noch in den Äußerungen von J. Nitsch, Gegenstand von Dogmatik und Ethik zusammen sei das ungeteilte christliche Leben.

Dem gegenüber ist bestimmt zu erklären, daß die Dogmatik von der religiösen Seite des christlichen Lebens, dem christlichen Glauben, entsprechend dem für alle Religion cha- 35 rakteristischen Gefühl der Abhängigkeit von Gott auf diesen objektiven, überweltlichen Grund, auf den in seinen Heilsthaten offenbarten Gott zurückgehen, die Ethik dagegen bei ihrer Betrachtung der ethischen Seite des christlichen Lebens, der christlichen Sittlichkeit, gemäß dem Wesen alles Sittlichen das sich dort in der Form der menschlichen Freiheit verwirklichende sittlich Gute darstellen muß (vgl. Dorner, Kähler). Freilich darf letztere nicht so- 40 fort von „dem in Christo vermittelten Verhalten des Menschen zu Gott" ihren Ausgangspunkt nehmen. Sondern zu ihren wesentlichen Aufgaben gehört es, auch die Faktoren, die Begründung und Entstehung der christlichen Sittlichkeit zu untersuchen. Infolgedessen muß sie auf vieles der Dogmatik Angehörige zurückgreifen, so daß beide Disziplinen einen nicht geringen Stoff gemeinsam haben. Aber derselbe ist beidemal unter verschiedenen Ge- 45 sichtspunkten zu behandeln, und diese Verschiedenheit kann nur verwischt werden, wenn man die Objektivität des göttlichen Thuns oder die Freiheit des menschlichen Handelns beseitigt. Hiernach ist es unrichtig, in der Ethik nur die weitere Ausführung eines Gegenstandes zu sehen, welcher eigentlich nur einen Teil der Dogmatik bildet (Frank). Vielmehr stehen beide Disziplinen, innerlich verbunden, aber doch mit einer gewissen Selbstständigkeit 50 neben einander. Die gegenseitige Wechselbeziehung zwischen beiden berechtigt zu der Behauptung, man könne ihr Verhältnis nicht einfach als das einer Subordination der Ethik unter die Dogmatik auffassen. Da es aber dem Christentum wesentlich ist, in erster Linie Religion zu sein, und darum die Ethik in größerem Maße von der Dogmatik abhängig ist als diese von jener, so ist die Dogmatik als erster Hauptteil der systematischen Theo- 55 logie der Ethik als dem zweiten Hauptteil derselben voranzustellen.

5. Schon dieser enge Zusammenhang der theologischen Ethik mit der Dogmatik sowie überhaupt ihre organische Eingliederung in das System der theologischen Disziplinen ergiebt, daß jener im Verhältnis zur philosophischen Ethik, dieser ihr am nächsten verwandten außertheologischen Disziplin wesentliche Verschiedenheit zukommt. Neben Teilen 60 der christlichen Theologie wird ihre innere Einheit und ihr spezifisch theologischer Charakter

durch dreierlei gewährleistet, durch ihre praktische Beziehung auf die Kirche, durch ihren Gegenstand, das Christentum als die vollkommene Offenbarungsreligion, und durch die für das Verständnis dieses Gegenstandes vorauszusetzende christlich fromme Gesinnung. Dadurch werden die theologischen Disziplinen verhindert, auseinanderzufallen und mit den im übrigen verwandten historischen und philosophischen Disziplinen zu verschmelzen. Eben dadurch 5 unterscheidet sich daher auch die theologische Ethik von der philosophischen. Während die theologische Ethik der Kirche dient, will die philosophische im Dienste der Menschheit überhaupt die allgemeine menschliche Erkenntnis fördern, während jene nach der sittlichen Seite den idealen Wahrheitsgehalt des historischen Christentums darstellt, untersucht jene die allgemein menschliche Sittlichkeit, wie sie aus der allgemeinen sittlichen Veranlagung und ge- 10 schichtlichen Entwicklung der Menschheit hervorgeht, und während für jene die christliche Frömmigkeit zum Verständnis der aus dem christlichen Glauben erwachsenden christlichen Sittlichkeit Voraussetzung ist, erfordert die letztere von dem, welcher sie betreibt, nur wissenschaftliche Befähigung, insbesondere die Fähigkeit, die sittlichen Anlagen und Erscheinungen zu beobachten und zu untersuchen, die Ergebnisse zu verbinden, allgemeine Gesetze daraus 15 abzuleiten und das Ganze systematisch zu gestalten. — Indessen die hieraus sich ergebende formale und materiale Verschiedenheit der beiden Disziplinen ist nicht zu überspannen und zu einem ausschließenden Gegensatz auszudehnen. Am stärksten ist dies geschehen, indem man von theologischer Seite mit Hinweis auf die natürliche menschliche Sündhaftigkeit jede natürliche Sittlichkeit, ja wohl gar auch jede natürliche sittliche Erkenntnis bestritt und 20 darum die Möglichkeit einer philosophischen Ethik gänzlich leugnete, und indem man von philosophischer Seite die volle Unabhängigkeit der Sittlichkeit von der Religion behauptete, ja wohl selbst überhaupt alle Religion ablehnte und daher der religiös begründeten theologischen Ethik allen wissenschaftlichen Wert absprach. Allein ohne eine mit der christlichen wenigstens formell übereinstimmende natürliche Sittlichkeit wäre die christliche Erneuerung 25 ganz undenkbar (vgl. Frank I § 2). Und die Möglichkeit einer richtigen sittlichen Erkenntnis und selbst einer gewissen Verwirklichung derselben im Bereiche des natürlichen menschlichen Lebens wird in der christlichen Offenbarungsurkunde so deutlich gelehrt (Rö 2, 13 ff.), daß selbst die alte protestantische Theologie, welche die Fähigkeit des natürlichen Menschen zum Guten so sehr einschränkte, ihm die Möglichkeit eines dem Dekalog ent- 30 sprechenden sittlichen Bewußtseins und einer praktischen bürgerlichen Gerechtigkeit größtenteils zuschrieb. Andererseits kann eine naturalistische, nichts als Endliches anerkennende Weltanschauung immer nur relativ gültige sittliche Gesetze anerkennen und vermag daher die Eigentümlichkeit des Sittlichen im Verhältnis zum Nützlichen nicht zu wahren, mithin überhaupt nicht eine dieses Namens werte Ethik hervorzubringen. Die Anerkennung aber 35 einer unbedingten sittlichen Forderung ist nur zu sichern auf dem Grunde des Glaubens an einen überweltlichen Gesetzgeber und Leiter der sittlichen Weltordnung. Und nur das geschichtliche Christentum vermag diesen Glauben fest zu begründen durch seine Offenbarung Gottes als der heiligen Liebe in Christus. Wenn nun hiernach theologische und philosophische Ethik einander in ihrem Existenzrecht anzuerkennen und zu ergänzen haben, so 40 ergiebt sich auch weiter, daß sie bis zu gewissen Grenzen sich desto mehr annähern müssen, je vollkommener sie sich ausbilden, insbesondere je wissenschaftlicher die theologische, und je sittlich ernster und tiefer die philosophische Ethik wird. Das gilt in Bezug auf alle die drei vorher genannten Punkte, in denen der Unterschied der beiden Disziplinen hervortritt. Was nämlich die Abzweckung betrifft, so will die theologische Ethik wenn auch zunächst 45 doch nicht allein der christlichen Kirche oder gar nur einem Teile derselben dienen, sondern auch der Menschheit im ganzen, insofern sie die sittlichen Grundsätze des Christentums für das gesamte geistige und sociale Leben fruchtbar zu machen sucht und von dem Wunsche beseelt sein muß, daß womöglich alle Menschen für das Evangelium gewonnen werden möchten. Die philosophische Ethik aber braucht ihren Zweck nicht bloß in der Förderung 50 wissenschaftlicher Erkenntnis zu suchen, sondern je mehr sie den Anspruch der sittlichen Forderung auf unbedingte Haltung zu seinem Rechte kommen läßt, desto mehr wird sie auch den Zweck haben, das sittliche Leben selbst zu fördern und allen sittlichen socialen Mächten der Gegenwart, darunter auch der Kirche, Dienste zu leisten. Desgleichen werden beide Disziplinen sich in ihrem Gegenstande berühren. Die theologische Ethik hat nicht bloß 55 die spezifisch christliche Sittlichkeit darzustellen, sondern als notwendige Unterlage dafür mit der philosophischen Ethik auch den allgemeinen Begriff des sittlich Guten, sowie dessen hauptsächlichste Erscheinungsformen (Pflichten, Tugenden, Güter), ferner die sittliche Anlage des Menschen und die natürliche Entfaltung der darin gesetzten sittlichen Kräfte in der Geschichte der Menschheit, endlich die natürlichen Lebens- und Gemeinschaftsformen, inner- 60

halb deren auch die christliche Sittlichkeit sich bethätigt, wie Besitz, Beruf, Ehe, Staat, bürgerliche Gesellschaft, zu behandeln. Und die philosophische Ethik hat die Pflicht auch die Geschichte des sittlichen Lebens der Menschheit und in dieser auch das geschichtliche Christentum zu berücksichtigen; ja von der Beobachtung aus, daß die persönliche und ge-
5 schichtliche Entwicklung der Sittlichkeit nicht bloß Fortschritt, sondern auch Rückschritt enthält, wird sie selbst der erneuernden Bedeutung des Christentums gerecht werden können. Um so weniger werden aber dann die beiden Wissenschaften auch in ihren Voraussetzungen gänzlich auseinandergehen können. Sondern wie auch für die theologische Ethik eine volle wissenschaftliche Befähigung erforderlich ist, wird die philosophische Ethik ihrer Aufgabe ganz
10 genügen können nur von einem inneren Verständnis des Sittlichen aus, welches in einer persönlichen sittlichen Gesinnung begründet ist, und letztere wird wiederum bei dem Zusammenhange des sittlichen und religiösen Lebens nur durch eine entsprechende religiöse Stellung ihre volle Sicherheit gewinnen. Solche Berührungen zwischen theologischer und philosophischer Ethik werden eine Benutzung der letzteren durch jene als berechtigt erscheinen
15 lassen, während eine die christl. Sittlichkeit trübende Abhängigkeit der theologischen Ethik von der philosophischen wie sie in der älteren chr. Theologie im Verhältnis zur platonischen und besonders zur stoischen Philosophie eingetreten ist, ebenso wie eine die Einheit des sittlichen Lebens störende mechanische Mischung, wie sie zwischen aristotelischer und christlicher Ethik in der Theologie des Mittelalters herrschend war, vermieden werden muß.
20 6. Aus dieser Bestimmung des Verhältnisses, in welchem die theologische Ethik zu den übrigen theologischen Disziplinen und zur philosophischen Ethik steht, ergeben sich bereits auch für die Methode der ersteren maßgebende Gesichtspunkte. Was nämlich zunächst die Quellen betrifft, aus denen die theologische Ethik zu schöpfen hat, so folgt aus der engen Verknüpfung zwischen der historischen und gesamten systematischen Theologie
25 sowie zwischen ihren Objekten, daß die Geschichte des Christentums wesentliche Quellen für die christliche Ethik erschließt. Von der gesamten Geschichte des Christentums steht aber die auf die christliche Offenbarungsgeschichte folgende Geschichte der Kirche uns gegenwärtigen Mitgliedern derselben insofern am nächsten, als deren Entwicklung sich bis in unsere Gegenwart hineinzieht. Und da nun die christliche Kirche jetzt seit langer Zeit nicht
30 mehr als ein äußerlich einheitlicher Organismus besteht, sondern nur in einer Mehrheit von konfessionell geschiedenen Kirchengemeinschaften, so kann die Ethik diese konfessionellen Besonderheiten nicht unberücksichtigt lassen. Freilich braucht sie keineswegs alle thatsächlich eingetretenen konfessionellen kirchlichen Trennungen für sich maßgebend sein zu lassen. Vielmehr wird sie, da die Geschichte der Ethik die fundamentale Einheit der lutherischen und
35 reformierten Ethik und besondere Vorzüge und Gefahren einer jeden von beiden erweist, sich nicht von vorne herein in diese konfessionelle Differenz zu stellen brauchen. Aber da andererseits jene Geschichte den Gegensatz von Katholizismus und Protestantismus auch für das hier in Betracht kommende Gebiet als einen in die letzten Wurzeln und Grundanschauungen zurückreichenden ergiebt, so wird die Ethik in dieser Beziehung einen kon-
40 fessionellen Charakter tragen. Trotzdem darf eine evangelisch gerichtete Ethik sich allgemein als christliche bezeichnen in dem Bestreben, von den reformatorischen Grundanschauungen aus eine möglichst reine Ausprägung der normalen christlichen Sittenlehre zu gewinnen. Insofern nun jene Grundsätze auch für das ethische Gebiet in den protestantischen Bekenntnisschriften ihre klassische Bezeugung gefunden haben, dienen
45 auch diese der Ethik als Quellen. Und insofern die ganze sonstige kirchliche Litteratur zur dogmengeschichtlichen Erklärung der Bekenntnisschriften dient, wird auch jene für die Ethik in Betracht kommen. Und zwar gilt das nicht bloß von der den Bekenntnisschriften vorangehenden, sondern auch von der späteren Litteratur, welche ja durch weitere Entwicklung der ethischen reformatorischen Grundanschauungen deren Bedeutung ins Licht zu stellen
50 geeignet ist und eine Vorarbeit für die ethischen Aufgaben der Gegenwart bietet. Die gesamte Geschichte aber der christlichen Kirche und Lehre sowie insbesondere die Grundsätze der Reformation, zu denen die Anerkennung der entscheidenden normativen Bedeutung der heiligen Schrift gehört, weisen uns weiter zurück auf die Offenbarungsgeschichte und auf die Urkunde derselben, die heilige Schrift, als die Hauptquelle für die Ethik, neben
55 welcher alle übrigen Quellen nur untergeordnete Bedeutung haben. Da indessen die heilige Schrift die göttliche Offenbarung in menschlicher Form darbietet, so ist das Bleibende allgemein Gültige des Christentums auch nach der ethischen Seite nicht in der Weise der Schrift zu entnehmen, daß man einfach aus allen ihren Teilen unterschiedslos den lehrhaften Inhalt zusammenstellen könnte. Vielmehr hat die Theologie alle die verschiedenen
60 Abstufungen, nach denen die Bestandteile der heil. Schrift der eigentlichen Heilsoffenbarung

und ihrem Mittelpunkte, der versöhnenden und erlösenden Offenbarung Gottes als der heiligen Liebe in Jesus Christus, geschichtlich und sachlich nahe stehen, und nach denen sie im Zusammenhange damit göttlichen Ursprung haben, eingehend zu berücksichtigen. Gerade in betreff der sittlichen Lehren der heiligen Schrift ist ganz besonders stark auch die Unterordnung der alttestamentlichen Schrift unter die neutestamentliche zu beachten wegen 5 der im neuen Testament grundsatzmäßig aufgehobenen engen Verflechtung, welche im AT zwischen dem sittlichen Gebiet einerseits und den national jüdisch bestimmten bürgerlichen und priesterlich-ceremoniellen Einrichtungen besteht. Jedoch ist im AT auch etwas, was im neuen eine erst allmählich zu lösende Aufgabe bildet, schon verwirklicht, nämlich ein durch das Prinzip der Religion bestimmtes Volksleben." (Dorner, Ethik S. 38). Und 10 nichts Alttestamentliches ist gänzlich für das Christentum verloren, während doch auch nichts davon durch letzteres ganz unverändert bleibt. Aber auch im neuen Testament macht es sich noch geltend, daß je mehr sich die sittlichen Vorschriften ins Einzelne besondern, sie desto mehr auch durch die wechselnden zeitlichen und örtlichen Verhältnisse bedingt sind, desto weniger also eine allgemeine Bedeutung beanspruchen können (vgl. z. B. die noachischen 15 Gebote des Apostelkonzils, die Vorschriften 1 Ko 7, 26; 11, 13).

Wenn es nun hiernach nicht bloß für die übrigen Teile des geschichtlichen Christentums, sondern auch für die heil. Schrift eines kritischen Verfahrens bedarf, um die allgemein gültigen sittlichen Ideen des Christentums zu gewinnen, so wird desto bedeutsamer unter den Quellen der Ethik auch das persönliche **christliche Selbstbewußtsein.** Freilich 20 dasselbe als die primäre Quelle für die gesamte systematische Theologie zu behandeln (Hofmann) ist unrichtig. Dafür scheint wohl zu sprechen, daß alle geschichtlichen und kirchlichen Elemente des Christentums sich in der Erfahrung des einzelnen Christen abspiegeln, und daß demnach der Theologe in seinem Selbstbewußtsein die christliche Wahrheit am unmittelbarsten vorfindet. Aber weder die Persönlichkeit, in welcher das Christentum begründet ist, 25 noch das Gemeinleben, in welchem es fortgepflanzt wird, kann durch individuelle Erfahrung umspannt werden. Die Objektivität des Christentums kommt in ihr nur begrenzt und getrübt zum Ausdruck. Und am wenigsten kann durch bloße Beschreibung derselben eine für die allgemeineren Zwecke der Kirche brauchbare Darstellung der christlichen Lehre, wie die systematische Theologie sie geben soll, erreicht werden. Dafür ist vielmehr das Ver- 30 ständnis jener Objektivität als solcher erforderlich. Aber von wesentlicher Bedeutung für die kritische Eruierung der christlichen Lehre aus heil. Schrift und Geschichte ist das persönliche christliche Bewußtsein neben den notwendigen wissenschaftlichen Forschungen allerdings. Denn für die christliche Erfahrung macht sich die Ausscheidung des bleibenden religiösen und sittlichen Gehaltes im wesentlichen ganz von selbst, indem nur dieser auf sittlich-religiöse 35 Weise wirklich innerlich angeeignet werden kann. Weiter ist auch das innere Verständnis des der Schrift und Geschichte entnommenen religiösen und sittlichen Lehrgehaltes durch die persönliche christliche Glaubens- und Lebenserfahrung bedingt. Nicht nur giebt dieselbe die Liebe, das warme Interesse für die christliche Wahrheit, sondern auch die Möglichkeit, sie innerlich zu erfassen und der Aufgabe der systematischen Theologie entsprechend den 40 religiös-sittlichen Gehalt des Christentums als Wahrheit geltend zu machen. Nicht als könnte es für den Standpunkt der allgemein menschlichen Vernunft theoretisch bewiesen werden. Aber es gilt, seine Angemessenheit für die religiösen und sittlichen Bedürfnisse des Menschen aufzuzeigen. Insbesondere wird die christliche Ethik, damit den Gegensatz von Heteronomie und Autonomie des christlichen Sittengesetzes überwindend, den sittlichen Ge- 45 halt des Christentums als das an sich Gute darzustellen, die Übereinstimmung des ihn sich aneignenden christlichen Glaubens und des so gebildeten christlichen sittlichen Bewußtseins mit der allgemeinen sittlichen Anlage des Menschen und dem hierauf beruhenden allgemeinen sittlichen Bewußtsein aufzuweisen haben. Und dafür ist christliche, sittliche Lebenserfahrung unerläßlich. Für diejenigen Bestandteile ihres Inhalts aber, welche die theo- 50 logische Ethik nach den obigen Bemerkungen mit der philosophischen gemeinsam hat, muß sie gleich der letzteren durch die vernünftige Beobachtung der menschlichen Natur des menschlichen Gemeinschaftslebens und der menschlichen Geschichte, sowie die wissenschaftlichen Verarbeitung dieser Beobachtnngen in Psychologie, Nationalökonomie und praktischer Philosophie benutzen. Für das Verständnis dieser Dinge wird vorwiegend das allgemeine sittliche Be- 55 wußtsein zur Geltung kommen. Doch wird auch die Verwendung dieser Quellen in der christlichen Ethik von der christlichen Weltanschauung bedingt sein.

7. Handelt es sich nun noch um die **Form der Darstellung** für den so gewonnenen Stoff der Ethik, so ist hier nicht mehr zu fragen, ob die Darstellung die Form einer **spekulativen Konstruktion** (Rothe) oder eines **empirischen Referats** 60

(vgl. Schleiermacher, Kaftan) haben soll. Diese Frage erledigt sich ohne weiteres aus dem vorigen. Denn ist der Stoff der Ethik der Geschichte des Christentums mit Einschluß seiner authentischen Offenbarungsurkunden und daneben auch den erfahrungsmäßigen Thatsachen der allgemein menschlichen Sittlichkeit zu entnehmen aber mit Zuhilfenahme der 5 persönlichen christlichen Erfahrung und daneben des natürlichen sittlichen Bewußtseins, so kann nur ein lebendiges Ineinander von empirischem Referat und spekulativer Konstruktion das richtige Verfahren sein. — Einer genaueren Erwägung bedarf die Entscheidung darüber, ob eine imperative oder eine deskriptive Darstellungsform vorzuziehen sei.

Die älteren Versuche einer christlichen Ethik auch in den protestantischen Kirchen haben 10 größtenteils sich an den Dekalog angelehnt und demgemäß ihren Gegenstand in der Form sittlicher Forderungen, also in imperativer Form behandelt. Auch für den Rationalismus und die kantische Philosophie sowie für den gleichzeitigen Supranaturalismus war die Betonung der Pflichten charakteristisch. In direktem Gegensatz dazu behauptete Schleiermacher (chr. Sitte S. 33), die christliche Ethik sei Beschreibung derjenigen Handlungsweise, welche 15 aus der Herrschaft des christlich bestimmten religiösen Bewußtseins entsteht. Allerdings setzt er hinzu, thatsächlich werde in der christlichen Kirche noch nicht vollkommen nach den Vorschriften der christlichen Sittenlehre gehandelt, daher sei letztere als Beschreibung des christlichen Handelns immer auch zugleich Gebot, und es müsse einerlei sein, ob man sie das eine oder das andere nenne. Allein die rein assertorische, deskriptive Form will er 20 doch entschieden vorziehen. Und sie ist die seinen Grundanschauungen allein ganz entsprechende. Er kann nämlich das Sittliche im Grunde nur als Sein, nicht als Sollen darstellen, weil er nicht deutlich ein freies Handeln anerkennt und darum auch das Sittengesetz nur als eine höhere Form des Naturgesetzes denkt (Abhandl. über den Untersch. zw. Naturgesetz und Sittengesetz). Desgleichen hat vom deterministischen Standpunkte aus 25 Schopenhauer für die philosophische Ethik die imperative Form bekämpft (die beiden Grundprobleme der Ethik S. 123). Ohne solche Voraussetzungen hat indessen auch Hofmann (theol. Ethik) im Anschluß an Schleiermacher sich die Aufgabe gestellt, das Verhalten des Christen (seine Gesinnung und sein Handeln) zu beschreiben. — Diese beschreibende Darstellungsform hat ja gewiß auch ihr relatives Recht gegenüber einer rein imperativen Be- 30 handlung der christlichen Ethik als einer bloßen Pflichtenlehre. Letztere hat etwas Alttestamentliches, insofern es der unvollkommenen alttestamentlichen Offenbarung eigentümlich ist, Gebote und Verbote aufzustellen, ohne die genügende Kraft zu ihrer Erfüllung zu vermitteln. Und sie entspricht nur dem Charakter der katholischen Ethik, insofern dieselbe dazu neigt, das sittliche Leben von der einheitlichen Wurzel des Glaubens abzulösen und 35 dann notwendig in eine Menge von einzelnen gebotenen Leistungen aufzulösen. Nach dem evangelischen Verständnis des Christentums aber wächst aus dem gläubigen Vertrauen auf Gottes sündenvergebende Gnade in Christus unter der Wirkung des heiligen Geistes das christliche sittliche Leben mit einer gewissen Notwendigkeit hervor. Insoweit also ist die Entwicklung desselben nicht sowohl zu fordern als vielmehr nur zu beschreiben. Allein 40 auch eine rein deskriptive Form der Ethik ist abzuweisen. Daß dabei die Beschreibung jedenfalls nicht auf das schon begründete christliche Leben zu beschränken (Schleiermacher, Rothe), sondern auf seine Entstehung auszudehnen wäre, mithin die deskriptive Methode eine genetische (H. Weiß) mitumfassen müßte, ergiebt sich aus früheren Bemerkungen. Aber auch in dieser Ausdehnung ist sie nicht zutreffend. Sie würde nämlich dies nur dann sein, 45 wenn das Sittengesetz wirklich (wie Schleiermacher will) nur eine höhere Form, die Spitze und Mitte des Naturgesetzes wäre. In Wahrheit aber unterscheidet sich jenes von diesem dadurch spezifisch, daß es nicht mit physischer Notwendigkeit wirkt, sondern auf menschliche Willensfreiheit, wie weit dieselbe auch beschränkt werden mag, rechnet. Und eine solche ist auch durch den christlichen Erneuerungsprozeß nicht ausgeschlossen. Im Beginne des- 50 selben macht sie sich wenigstens in receptiver Form geltend, in der weiteren Entfaltung des christlichen Lebens aber vermag sie zu immer größerer Kraft des Handelns zu gelangen. Und schon der in solcher Freiheit liegenden Möglichkeit sich in einer der normalen Entwicklung entgegengesetzten Richtung sich zu verhalten, würde eine bloße Beschreibung der christlichen Sittlichkeit nicht entsprechen. Vollends aber wird diese Form unzutreffend um 55 deswillen, daß thatsächlich die normale Entwicklung des christlichen Lebens bei keinem Christen vollständig und ungetrübt eintritt. Daher wird die Ethik, je weiter sie die aktive Entfaltung der christlichen Sittlichkeit ins einzelne verfolgt, desto mehr die deskriptive Darstellungsweise in die imperative übergehen lassen müssen.

8. Eine andere methodische Frage ist die nach der Anordnung der Ethik (vgl. 60 Schmid S. 62 ff. u. Köstlin ThStK 1879 S. 622). In früherer Zeit teilte man häufig die Moral

in drei Teile: Ethik, Asketik und Kasuistik. (So auch noch Sailer.) Die Ethik gab dann die theoretische Lehre von der christlichen Sittlichkeit, die Asketik die Regeln für ihre praktische Anwendung im allgemeinen, die Kasuistik die Beratung über einzelne schwierige Fälle sittlicher Entscheidung. Einige haben von dieser Anordnung nur die Zweiteilung in Ethik und Asketik beibehalten (Flatt, de Wette). Auch Kant lehnte sich noch an jenen 5 Gebrauch an, indem er einmal (Metaphys. Anfangsgründe der Tugendlehre) die philosophische Sittenlehre einteilte in Elementarlehre: Dogmatik und Kasuistik, und Methodenlehre: Katechetik und Asketik; jedoch soll nach ihm die Kasuistik nicht einen Hauptteil für sich bilden, sondern nur fragmentarisch in die Sittenlehre verwoben werden. Berechtigt ist an diesen Arten der Gliederung nur der allgemeine Gedanke, vom Allgemeineren zum 10 Besonderen fortzugehen. Sonst sind sie abzuweisen. Eine Asketik als besondere Lehre von den Mitteln zum Erwerb und zur Bewahrung der Tugend ist, wenn nicht überhaupt zu verwerfen (Schleiermacher), so doch höchstens nur als untergeordneter Teil der Ethik zu behandeln. Und die Kasuistik ist sicher abzulehnen als ein unfruchtbares Spiel des Scharfsinnes, das auf Verkennung der sich individualisierenden Einheitlichkeit des Sitten- 15 gesetzes beruht. Nicht besser ist die Einteilung in reine und angewandte Ethik, die besonders von Theologen der Kantschen Schule gebraucht wurde; die reine Ethik sollte die lediglich aus dem reinen Denken abzuleitenden sittlichen Ideen entwickeln, die angewandte Ethik dagegen dieselben auf die erfahrungsmäßigen Verhältnisse der menschlichen Natur und Geschichte übertragen. So ergeben sich aber für den ersten Teil inhaltsleere Abstrak- 20 tionen, die dem geschichtlichen Christentum nicht entsprechen können. Das Gleiche ist zu sagen in Bezug auf den Versuch, zuerst die Sittlichkeit an sich ohne Rücksicht auf die Sünde und dann erst die Sünde und die Erneuerung zu behandeln (Wuttke). Und Ähnliches wäre einzuwenden gegen die Eintheilung in einen formalen und einen materialen Teil, welche Schleiermacher in seinen Grundlinien der Kritik der bisherigen Sittenlehre 25 empfahl. Nachdem derselbe aber eben hier im Gegensatz gegen die damals herrschende gesetzliche Richtung der Sittenlehre vielmehr die drei sittlichen Grundbegriffe des höchsten Gutes, der Tugend und der Pflicht mit Betonung des ersten gleichmäßig zu verwenden gefordert hatte, gebrauchte er sie in seiner philosophischen Moral zur Eintheilung des Stoffes in drei Hauptabschnitte. Im Anschluß hieran haben mehrere Theologen trotzdem, daß 30 Schleiermacher diese Anordnung für die christliche Ethik verwarf (chr. Sitte S. 77 ff.), sie auch auf diese angewandt, so Rothe, Marheineke, Werner (kath.), J. P. Lange und Krarup für die Haupteinteilung, Schwarz für die Anordnung des auf den I. grundlegenden Teil folgenden, systematisch entwickelnden Teils, Martensen für die Gliederung des ersten allgemeinen Teils. Diese Einteilung eignet sich aber jedenfalls für die christliche Ethik gar 35 nicht. Denn in christlicher Fassung lassen sich jene drei sittlichen Grundbegriffe nicht unabhängig von einander entwickeln. Das Gut kann als sittliches nur geltend gemacht werden, wenn man es auf den Willen bezieht und letzteren nicht als einen durch subjektive Neigung bestimmten, sondern durch eine unbedingte Forderung, durch das Gesetz, bestimmten denkt, und wenn man es als ein solches faßt, das nicht zu unserem sittlichen Wohlergehen, son- 40 dern zu unserer Tugend dient. Ja zu den sittlichen Gütern gehören auch die in der Christenheit verwirklichten Tugenden selbst. Auch die Begriffe Tugend und Gesetz hängen unlöslich zusammen, insofern erstere die durch Aufnahme des Gesetzes in die Gesinnung begründete sittliche Tüchtigkeit ist. Noch weniger aber als eine selbstständige Bestimmung der drei Begriffe ist es möglich, sie in drei gesonderten Hauptteilen so im einzelnen zu 45 entwickeln, daß dabei der gesamte Stoff der christlichen Sittlichkeit behandelt wird. Die dahin gehenden Versuche führen dazu, unnütze Wiederholungen zu bringen oder einen Hauptteil ganz auf Kosten der anderen auszuführen (Schleiermacher), oder den Stoff ganz willkürlich zu verteilen (vgl. besonders Krarup). Mangelhaft ist auch die an die besprochene Einteilung sich anschließende Anordnung bei Scharling, welcher 1. die Person, 50 2. das Gesetz (Sünde, Heil, Tugend, Pflicht), 3. die Lebensgüter behandelt, aber die Begriffe Tugend und Pflicht nur formell untersucht. Die Einteilung von Harleß in die drei Teile 1. vom Heilsgut, 2. vom Heilsbesitz, der christlichen Tugend, 3. von der Heilsbewahrung durch Erfüllung der christlichen Pflichten, sucht der Anordnung nach den drei sittlichen Grundbegriffen ein spezifisch christliches Gepräge zu geben, durch Beziehung auf 55 den Begriff des Heils, allein für die Ethik eignet sich dieser Hauptbegriff nicht. In seiner christlichen Sitte hat Schleiermacher eine Haupteinteilung gebraucht, welche der Anordnung der Güterlehre in seiner philosophischen Ethik verwandt, die verschiedenen Arten des menschlichen Handelns unterscheidet. Das ist aber dem Charakter der christlichen Sittlichkeit nicht entsprechend, welcher vielmehr eine Betonung der Innerlichkeit verlangt. Diesem Er- 60

forderniś scheint diejenige Gliederung der Ethik in besonders hohem Maße gerecht zu werden, welche zuerst die Gesinnung des Christen und dann deren Bethätigung jedes für sich behandelt (Hofmann, ähnlich Luthardt: 1. die Person, 2. die Gesinnung, 3. die Werke des Christen). Allein auch solche Trennung von Innerem und Äußerem entspricht dem 5 Wesen der christlichen Sittlichkeit nicht. Das Gleiche gilt gegen die Einteilung: 1. das Leben des inneren Menschen in seiner Beziehung auf sich selbst und zu seinem Gotte als das Centrum des christlich sittlichen Lebens, 2. die Bethätigung jenes inneren Menschen nach außen (Köstlin, ThStK 1879). Aus dieser letzten Gliederung hat mit Abweisung des auch darin enthaltenen Gegensatzes von Innerem und Äußerem doch manches auf- 10 genommen Frank, wenn er „das freie Werden des Menschen Gottes" 1. in seinem Wesen und in seiner Beziehung auf sich selbst, 2. in seiner Beziehung auf die geistliche Welt, 3. in seiner Beziehung auf die natürliche Welt behandelt. Hier ist aber die Darstellung zu einseitig vom Begriff des Werdens beherrscht, während es darauf ankommen muß auch die Voraussetzungen für die Entstehung des christlichen sittlichen Lebens, sowie dessen Ent- 15 faltung und Bethätigung im einzelnen zu untersuchen, daher wäre weit sachgemäßer die Dreiteilung: 1. die Voraussetzungen oder Faktoren, 2. der Bildungsprozeß der christlichen Sittlichkeit mit seinem nächsten Resultate in der christlichen Persönlichkeit, 3. ihre mannigfaltige Erscheinung im individuellen Tugendleben und in den wichtigsten socialen Lebenskreisen (H. Weiß). Jedoch gehören die beiden ersten Teile unter sich viel enger zusammen 20 als mit dem dritten. Daher wird man besser jene in einen ersten Hauptteil zusammenfassen. Und die beiden somit sich ergebenden Hauptteile wird man, als grundlegenden und ausbauenden (vgl. Dorner) oder, da die christliche Sittlichkeit im ersten als Ganzes, im zweiten nach der Mannigfaltigkeit ihres Inhalts betrachtet wird, als allgemeinen und besonderen bezeichnen dürfen (vgl. Schmid, Martensen). Als Unterabteilungen des zweiten 25 Teils aber ergeben sich leicht die zwei, von denen der eine die individuelle, der andere die sociale christliche Sittlichkeit darzustellen hat. Und daß nicht die letztere (v. Oettingen), sondern die erstere zuerst zu behandeln ist, folgt aus der grundlegenden Bedeutung, welche die sich selbst bestimmende Persönlichkeit für alles Ethische hat.

9. Die Bedeutung der Ethik für die Gegenwart ist kaum hoch genug an- 30 zuschlagen. Nachdem früher längere Zeit eine intellektuelle und ästhetische Richtung die Vorherrschaft gehabt hatte, hat sich infolge politischer Vorgänge, der riesigen technischen Fortschritte und des zunehmenden Weltverkehrs das allgemeine Interesse vorwiegend praktischen Zielen zugewandt. Einem solchen Zeitalter muß sich das Christentum zunächst von seiner praktischen Seite empfehlen. Und diese praktische Bedeutung des Christen- 35 tums wissenschaftlich nachzuweisen ist die Aufgabe der Ethik. Dabei gilt es der herrschenden Kulturseligkeit gegenüber zu zeigen, wie die gesteigertste Kultur an sich noch keine wirkliche Sittlichkeit enthält oder verbürgt, wie solche vielmehr nur durch die Richtung des Willens auf ein unbedingt giltiges Sittengesetz und einen unbedingten Zweck hervorgerufen werden kann und wie dies völlig nur im Christentum gesichert wird. Es ist also dem auf 40 das Diesseits gerichteten Zeitgeist gegenüber die Überweltlichkeit des Christentums geltend zu machen. Aber es ist auch auszuführen, wie gerade nur auf dem Grunde solcher überweltlichen Wurzeln und Ziele der christlichen Ethik auch eine wahrhaft inhaltsvolle und dauerhafte Durchführung der irdischen Kulturaufgaben des Menschengeschlechtes möglich wird. Und im einzelnen hat die Ethik, ohne sich in die eigentlich technischen Fragen zu verirren, 45 doch ins Licht zu stellen, wie von den christlichen sittlichen Grundsätzen aus am ehesten eine Auflösung der die Gegenwart durchtönenden Differenzen gefunden werden kann, eine Versöhnung solcher Gegensätze wie desjenigen zwischen den Ansprüchen des Individuums und denen der Gesellschaft, zwischen den Selbstpflichten und den Pflichten gegen andere, zwischen Freiheit und Autorität im Staatsleben, zwischen den Menschenrechten und den natürlichen 50 Schranken der Frau, zwischen den Rechten und Pflichten der Besitzenden, und zwischen den Ansprüchen der verschiedenen Klassen in der bürgerlichen Gesellschaft. Und durch solche konkreten Untersuchungen innerlich bereichert, werden die sittlichen Grundanschauungen des Christentums auch der Dogmatik als der Lehre von dem in Christus als heilige Liebe und damit als Inbegriff alles sittlich Guten offenbarten Gotte zu Gute kommen.

55 II. Die Geschichte der Ethik als Wissenschaft kann aus der noch nicht für sich bearbeiteten ethischen Dogmengeschichte nur das Nötigste herübernehmen.

1. Daher ist die ältere Theologie hier nur kurz zu berücksichtigen, in welcher wohl bei Basilius der Name Ethik vorkommt, die betreffende Wissenschaft aber noch nicht eine eigentlich systematische Darstellung findet, während freilich mannigfacher ethischer Stoff von 60 ihr bereits dargeboten wird. Letzteres gilt auch von den apostolischen Vätern. In ihren

Mahnungen und Beschreibungen kommt die Eigentümlichkeit der christlichen Sittlichkeit im persönlichen Familien- und Gemeindeleben im Anschluß an biblische Gedanken gegenüber den heidnischen Anschauungen und Sitten oft schön zur Geltung. Und die freie sittliche Triebkraft des Glaubens wird unter der Nachwirkung des Paulinismus wohl noch anerkannt (Barnab. 21: ἑαυτῶν γίνεσθε νομοθέται ἀγαθοί). Aber es zeigen sich hier auch 5 schon Spuren von gewissen dem Geiste des Evangeliums widersprechenden ethischen Grundanschauungen. In Verbindung mit einer sittlich entleerenden Fassung des Glaubens als einer Annahme der überlieferten Lehre stellt sich die Neigung ein, das so seiner religiösen Wurzel beraubte sittliche Leben äußerlich gesetzlich zu regeln (vgl. besonders die von dem Gleichnis der zwei Wege ausgehenden Vorschriften der Didache). Zu überbieten sucht man 10 nun solche Gesetzlichkeit ebenso äußerlich unter dem Einfluß stoischer und neuerer platonischer Vorstellungen nur in einer weltflüchtigen asketischen Lebenshaltung, so daß eine doppelte, eine höhere und niedere, Sittlichkeit entsteht (vgl. besonders den Pastor des Hermas). Und zur Sicherung der sittlichen Gesetze wie überhaupt der ganzen überlieferten Lehre erscheint nun eine mit äußerer Autorität ausgestattete hierarchische Organisation erforderlich 15 (vgl. besonders die Ignatianischen Briefe). Diese Anschauungen werden weiter befestigt auch gegenüber den antimonistischen und dualistisch-asketischen Ausschreitungen des Gnosticismus sowie den rigoristischen Uebertreibungen und vermeintlichen neuen Offenbarungen des Montanismus. Die gesetzliche Richtung prägt sich in der Vorstellung aus, daß das Christentum wesentlich neues Gesetz ist, wie sie bereits der Märtyrer Justin ausspricht in Ver- 20 bindung mit seinem Gedanken der wahren christlichen Philosophie. Clemens von Alexandrien hat wohl in seinem Streben die christliche Sittlichkeit als die wahrhaft vernünftige geltend zu machen nicht nur viele Gedanken der älteren griechischen Philosophie angenommen, sondern auch im Gegensatz gegen gnostische und selbst gegen katholische Vertreter einer übermäßigen negativen Askese über Fasten, Ehe, irdischen Besitz nüchterne Anschauungen geäußert. Aber 25 in der Art, wie er in seiner Schrift „der Pädagoge" die niedere gesetzliche Sittlichkeit dagegen in der andern unter dem Namen „Teppiche" veröffentlichten, das von Affekten freie, in der Anschauung Gottes gipfelnde höhere geistliche Leben beschreibt, macht sich doch die doppelte Moral wieder geltend. Noch mehr dualistisch asketisch ist die ethische Grundrichtung von Origenes, Methodius, Gregor von Nyssa und anderen morgenländischen 30 Theologen.

2. Im Abendlande hat die realistische, rechtliche, organisatorische und centralistische Art des kaiserlichen Römertums auch der christlichen Kirche und Theologie ihr eigentümliches Gepräge gegeben. Daraus ergiebt sich ein hervorragendes Interesse für das ethische Gebiet gegenüber den mystisch-metaphysischen Neigungen der griechischen Theologie und zugleich auch 35 die besondere Richtung, in welcher dasselbe behandelt wird. Der frühere Jurist Tertullian zeigt in seinen zahlreichen Schriften über ethische Gegenstände eine streng gesetzliche und rechtliche Auffassung des christlichen Lebens, infolge deren er, auch trotz seiner sehr realistischen Fassung der Gnade, den Begriff des durch menschliches Thun erworbenen Verdienstes in die abendländische Theologie einführt. Dabei treibt ihn sein feuriges schroffes Naturell zu 40 einem extremen Rigorismus und damit in die montanistische Häresie hinein. Hieraus ergiebt sich für ihn eine antihierarchische Stimmung. Dagegen wurden seine Anschauungen in der Richtung auf kirchlich-hierarchische Organisation fortgebildet durch Cyprian, der in seinen Briefen und einzelnen Abhandlungen mannigfache sittliche Fragen erörtert, der ihren wichtigsten Gegenstand aber in seiner Schrift über die Einheit der Kirche behandelt hat. 45 Während er Tertullians Rigorismus ermäßigt, giebt er doch seine Weltverachtung nicht auf und empfiehlt er doch überpflichtmäßige Werke; vor allem aber fordert er als den Inbegriff aller Sittlichkeit den Gehorsam gegen die Kirche, deren Einheit und Heiligkeit er, an Ignatianische Gedanken anknüpfend, im Gegensatz gegen die novatianische Forderung einer aus lauter Heiligen bestehenden und presbyterial verfaßten Gemeinde vielmehr in dem Episkopat und 50 der bischöflichen Ordination verbürgt sieht. Für die damit eingeleitete Verkirchlichung der Ethik ist es bezeichnend, daß der erste Versuch einer christlich-ethischen Gesamtdarstellung, die Schrift des Bischofs Ambrosius von Mailand über die Pflichten, eine Nachahmung der gleichnamigen Schrift Ciceros, lediglich für Kleriker bestimmt ist. Um so notwendiger wurde es hier nun, den vier antiken Kardinaltugenden, die von Ambrosius aufgenommen 55 wurden, eine völlige Umdeutung im christlich religiösen und kirchlichen Sinne zu geben. Der gesetzliche Geist aber führte auch hier zu dem Gedanken überpflichtmäßiger Leistungen. — Und die gleiche Folgerung wurde damals im Umkreise der ganzen Kirche in großem Maßstabe praktisch gezogen in dem aus dem Morgenland in das Abendland verpflanzten Mönchtum, in dessen Anpreisung sich vielfach das ethische Interesse beinahe erschöpfte. 60

Zu seinen begeistertsten und wirksamsten Lobrednern gehörte im Gegensatz gegen die Bekämpfung desselben durch Jovinian der gelehrte Hieronymus. Dessen Zeitgenosse Augustinus aber vertrat wohl Gedanken welche jedenfalls die Ethik vertieft haben und welche, rein aufgefaßt und konsequent durchgeführt, die herrschende gesetzlich-hierarchische ethische Richtung hätten beseitigen können: er hat im Gegensatz gegen die oberflächliche und atomistische Anschauung des Pelagianismus vom Sittlichen überhaupt, daher auch von der Sünde und von den natürlichen sittlichen Kräften des Menschen alles im Christentum, also auch das ganze sittliche Leben, auf die göttliche Gnade und auf den Glauben gegründet. Und von der äußerlich erkennbaren, hierarchisch verfaßten Kirche unterschied er die unsichtbare Gemeinschaft der Heiligen als diejenige Kirche, welcher die göttlichen Verheißungen gelten und durch welche die göttlichen Gnadengaben vermittelt werden. Allein er thut dies in einem Sinne und Zusammenhange, welcher es ihm möglich macht, in den vulgären Katholicismus umzubiegen. Auch für ihn ist der Glaube nicht das Vertrauen des Herzens, welches die gegenwärtige Gnadengesinnung Gottes erfaßt, sondern er ist für sich allein das Fürwahrhalten der Offenbarungslehre. Grund der Gerechtigkeit vor Gott aber wird er erst in seiner Bethätigung vermittels der Hoffnung durch die Liebe, welche auf das höchste Gut der Gottesgemeinschaft gerichtet allein wahre Sittlichkeit begründen kann, und das Hauptwerk der Gnade ist die magische Einflößung dieser Liebe oder die Rechtfertigung im Sinne einer Gerechtmachung, infolge deren der Mensch gerechte Werke zu leisten, auch die überpflichtmäßigen Ratschläge mönchischer Askese zu befolgen und so die Seligkeit sich zu verdienen vermag, ohne doch jemals auf Erden seines Heiles gewiß zu sein. Die Gemeinschaft der Heiligen aber besteht, wie Augustin gegen den Donatismus geltend macht, lediglich innerhalb der katholischen, vom Episkopat und römischen Primat regierten, Kirche und nur auf Grund der durch letztere verwalteten Sakramente, welche mit einer von der Würdigkeit des Spenders unabhängigen Kraft die Einflößung der Gerechtigkeit herbeiführen. Daher wird denn auch nicht nur mit der Gemeinschaft der Heiligen sondern auch mit dem hierarchischen Kirchenorganismus von Augustinus das Reich Gottes identifizirt, und vom Staate verlangt, daß er, wenn er nicht ein Reich des Bösen sein will, sich unbedingt dieser Kirche unterzuordnen hat.

So hat die werkgerechte, mönchische und hierarchische Richtung des Katholicismus durch Augustinus thatsächlich nur tiefere Grundlagen und damit neue Befestigung erhalten. Die oppositionellen Bestrebungen des Jovinian gegen das Mönchtum, des Helvidius gegen Ueberschätzung der Ehelosigkeit, des Vigilantius gegen die Fastengesetze blieben gänzlich erfolglos. Vielmehr wurden Augustins ethische Anschauungen von der kirchlichen Theologie aufgenommen. Ganz vollständig finden sie sich in der von Gregor d. Gr. unter dem Titel **Moralia** verfaßten praktischen Erklärung des Buches Hiob. Und grundlegend bleiben sie auch für die Ethik der scholastischen Theologie und der späteren römischen Kirche. Nur mußte es sich freilich zeigen, daß die absolute Prädestinationslehre Augustins samt den dazu konsequent führenden Prämissen mit den von Augustin selbst vertretenen und nach ihm weiter ausgebildeten mönchischen und hierarchischen Grundsätzen nicht wirklich auf die Dauer sich vereinigen ließ. Und so ließ man diese Elemente, obschon nicht bloß der Pelagianismus sondern auch der vermittelnde Semipelagianismus zu Gunsten des Augustinismus formell abgewiesen blieb, doch in semipelagianischer Richtung fallen. Auch wurde wieder die Neigung zu einer atomistischen, die einzelnen Handlungen für sich betreffenden ethischen Grundanschauung begünstigt durch das sich mächtig entwickelnde Institut des Beichtstuhls, welches seit dem 7. und 8. Jahrhundert die reiche Litteratur der kirchlichen Strafgesetzbücher (**libri poenitentiales**) und damit eine kasuistische Form der Ethik hervorrief. Unter den wenigen daneben hervortretenden mehr systematischen ethischen Schriften sind diejenigen von Alkuin (**de virtutibus et vitiis** und **de animae ratione**) hervorzuheben.

3. Das Zeitalter der Scholastik ließ darin schon in seinem Beginn die ersten Bearbeitungen der Ethik als einer besonderen Wissenschaft unter diesem Namen hervorgehen: Schriften mehr philosophischer als theologischer Art von Hildebert von Tours (**philosophia moralis de honesto et utili**) und von Abälard (**Ethica** oder **scito te ipsum**). Grundlegend aber für die weitere scholastische Ethik wurde erst die Arbeit des Petrus Lombardus, nämlich der ethische Teil seines dogmatischen Hauptwerkes, der Sentenzen; da behandelt er im II. Buch die Freiheit, die Tugend, die Sünde, den Willen, die sieben Hauptsünden, die Sünde wider den heiligen Geist, dann im III. Buch die theologischen Tugenden: Glaube, Liebe, Hoffnung, die hier wie schon von Augustin ziemlich äußerlich daneben gestellten vier Kardinaltugenden, die sieben Gaben des hl. Geistes, den Zusammenhang der Tugenden, die zehn Gebote und den Unterschied zwischen Gesetz und Evangelium. In

dieser Behandlungsweise, auch in den einzelnen Kategorien, findet der Lombarde viele Nachahmer, unter welchen Thomas von Aquino weitaus der Bedeutendste ist. Mannigfachen ethischen Stoff hat derselbe gegeben in seinem Kommentar zur Nikomachischen Ethik des Aristoteles, im Kommentar zu den Sentenzen des Lombarden und in mehreren einzelnen Abhandlungen. Ganz systematisch hat er aber den Gegenstand behandelt im II. Teil seiner **Summa**, dessen erste Abteilung (**de virtute in genere**) die allgemeinen ethischen Probleme, besonders die Bestimmung und sittliche Anlage des Menschen sowie die objektiven Prinzipien der Sittlichkeit, Gesetz und Gnade, erörtert, die zweite (**de virtutibus in specie**) darauf als spezielle Sittenlehre die verschiedenen Klassen der Tugenden, die dazu wirksamen sieben Geistesgaben, die aus ihnen hervorgehenden acht Seligkeiten und die Arten der entgegengesetzten Sünden untersucht. Das Begriffsthema und die Grundlage dieses in seiner Art großartigen Systems ist Aristotelisch, der Aufbau enthält durchaus die Ethik des Augustinus. Von den Grundanschauungen der letzteren aus wird auch als höchstes sittliches Ziel die Anschauung Gottes bestimmt, das beschauliche Leben daher höher als das thätige gestellt, die Überordnung der Ratschläge, besonders der drei im Mönchtum verwirklichten, über die Gebote gelehrt und die Frage, ob das sittlich Gute darum gut sei, weil Gott es geboten habe, oder darum geboten wäre, weil es gut sei, im letzteren Sinne entschieden. Zu Thomas trat auch auf diesem Gebiete in einen gewissen Gegensatz Duns Skotus (**quaest. 4, 49**), insofern er für das Sittliche nicht sowohl wie jener die der Vernunft erkennbare innere Notwendigkeit als vielmehr die göttliche und menschliche Willensfreiheit in ganz abstraktem Sinne betonte, daher er zur Ableitung des sittlich Guten aus der reinen göttlichen Willkür und zur pelagianisierenden Anschauungen von den natürlichen sittlichen Kräften des Menschen kam. Aber die Thomistische Ethik blieb doch die herrschende, daher die Popularisierung derselben durch Antoninus, Erzbischof von Florenz (**summa theologica 1456**) weite Verbreitung fand.

Mit der scholastischen Ethik stand diejenige der mittelalterlichen Mystik im allgemeinen nicht in gegensätzlichem sondern in engem verwandtschaftlichen Verhältnis. Beide knüpfen an Augustinus an und sind von neuplatonischen Gedanken, wie sie durch diesen, durch Pseudo-Dionysius Areopagita und durch Scotus Erigena verbreitet wurden, beeinflußt, daher beide zu einem unethischen Gottesbegriff neigen. Beide stehen, abgesehen von einigen ganz pantheistisch und häretisch gemischten Formen der Mystik, im Dienste der römischen päpstlichen Kirche. Beide werden besonders in den Bettelorden gepflegt. Ja sie werden, wie von Hugo v. St. Viktor, mit einander verschmolzen, oder, auch persönlich miteinander verbunden, wie von Meister Eckhart, der sich in seinen lateinischen Schriften als Scholastiker, in den deutschen als Mystiker beweist. Und nicht nur hier, sondern auch da, wo die Vertreter der Mystik die scholastische Dialektik zurückstellen, wie es seitens Taulers, des Thomas von Kempen und anderer geschieht, ist jene nur die populäre, erbauliche Ausführung des Gedankens, welcher die Spitze des scholastischen Systems bildet. Das ist die Vorstellung, daß das über christlichen Glauben, christliche Sittlichkeit und Wissenschaft hinausführende höchste Ziel des Menschen diejenige Art seiner Einigung mit Gott als dem Unendlichen ist, welche durch Ablösung vom Endlichen und Negation des eigenen Ich gewonnen und durch weltflüchtige Kontemplation und mönchische Askese vorbereitet wird. Nur in der praktisch frommen Verinnerlichung des religiös sittlichen Lebens durch die Mystik lag gegenüber der Veräußerlichung desselben im vulgären Katholicismus auf dem Gebiete der Ethik eine Vorbereitung der Reformation.

4. Indem die Reformation des 16. Jahrhunderts als Kern aller christlichen Wahrheit die selige Erfahrung der Rechtfertigung durch den Glauben, als entsprechende Norm der christlichen Lehre die heilige Schrift und als Wesen der Kirche die durch Wort Gottes und Sakramente geeinte Gemeinschaft der Gläubigen zur Geltung brachte, hat sie von diesen hier im engen Zusammenhange mit einander stehenden Prinzipien aus auch die Reinigung der christlichen Sittenlehre von den im Katholicismus eingetretenen Trübungen herbeigeführt. — Der Glaube wurde nun aus einem Führwahrhalten der Kirchenlehre, das zur Rechtfertigung einer Ergänzung durch die guten Werke bedarf, zu einem bußfertigen, seligen Vertrauen auf den in Christus als heilige Liebe, also als Inbegriff alles Guten, offenbarten Gott und damit zur sittlich triebkräftigen einheitlichen Wurzel des ganzen christlichen Lebens. Damit wird ebenso sehr die Vorstellung des Katholicismus von einer ganz magischen Begründung der christlichen Sittlichkeit als die Gesetzlichkeit, Äußerlichkeit, Vereinzelung und Werkgerechtigkeit, in welcher dieselbe dort erfaßt und betrieben wird, beseitigt. Sittliche Erkenntnisquelle wird nun statt der äußerlichen Satzung das in der heiligen Schrift urkundlich bezeugte christliche Lebensideal, so wie es von dem durch den

Glaube erneuerten christlichen Gewissen angeeignet und frei individuell gestaltet wird. Für jeden Christen gilt daher jetzt die unbedingte Forderung, die höchste sittliche Vollkommenheit je nach seiner persönlichen Eigenart und beruflichen Stellung zu erstreben. Der Unterschied einer niederen und höheren Sittlichkeit, die Empfehlung des asketisch mönchischen 5 Lebens, die Verdienstlichkeit irgend welcher besonderen Leistungen fällt fort. Die sittliche Bedeutung des irdischen Berufs und der weltlichen Arbeit auch auf dem Gebiet von Handel und Wandel, Lehre und Wesen, Kunst und Wissenschaft, sowie auch diejenige der menschlichen Gemeinschaftsformen, besonders der Ehe und Familie, des Staats und der bürgerlichen Gesellschaft wird anerkannt. Daher wird eine Unterwerfung der letzteren unter den 10 äußeren Organismus der Kirche verworfen, zumal, da letzterer nicht zum Wesen der Kirche gerechnet, dieselbe mit dem Reiche Gottes wohl in centralen Zusammenhang gebracht aber nicht identifiziert und allen Gläubigen das allgemeine Priestertum zuerkannt wird. So konnten, wie Dorner bemerkt, die ethischen Grundbegriffe des Gesetzes, der Tugend und des höchsten Gutes nun ihre christliche Umgestaltung erlangen.

15 Zu einer umfassenden Entwicklung dieser Anschauungen in einem besonderen System der Ethik ist keiner der Reformatoren gekommen. Luther hat dieselben häufig in ihrer prinzipiellen Allgemeinheit und mit starker Hervorhebung der religiösen Seite zum Ausdruck gebracht. Wichtige ethische Grundgedanken enthält seine Schrift von der Freiheit eines Christenmenschen 1520. Nähere Ausführungen über einzelne ethische Gegenstände giebt er 20 im Katechismus in der Behandlung des Dekalog, ferner fragmentarisch in Predigten, Schriftauslegungen (Bergpredigt 1532) und kleineren Abhandlungen, von denen hervorzuheben sind: über den Wucher 1519, Sermon von guten Werken 1520, über den Gehorsam gegen die Obrigkeit, 1521, über die Ehe 1522, über den Kriegsdienst 1526, über die geistlichen Gelübde 1530, wider die Antinomer 1539. Eine systematisch wissenschaftliche 25 Behandlung des spezifisch Ethischen überläßt Luther infolge des ganz vorwiegend religiösen Grundzuges seiner Persönlichkeit im Grunde der von ihm nicht betriebenen philosophischen Ethik, welcher er die Lehre vom Gesetz und von den guten Werken zuweist, während die davon scharf unterschiedene theologische Ethik sich ganz auf die Gnade gründen soll. — Mehr besonderes ethisches Interesse hat Melanchthon; das zeigt schon die ethisch-praktische 30 Haltung seines dogmatischen Hauptwerkes, der loci. Auch hat er akademische Vorlesungen über biblische Bücher vorwiegend ethischen Inhalts, wie die Proverbien, gerne gehalten und einzelne Abhandlungen über den Eid, die Ehe, die Obrigkeit u. a. geschrieben. Systematisch hat er aber nur die philosophische Ethik behandelt in der Zeit, in welcher er zur Philosophie und besonders zu Aristoteles wieder mehr zurückkehrte. Nach der Abfassung von 35 Kommentaren zur Nikomachischen Ethik des Letzteren und zum I. Teil seiner Politik veröffentlichte er 1538 seine **epitome philosophiae moralis** und später eine weitere Ausführung unter dem Titel: **ethicae doctrinae elementa** 1550. Diese philosophische Ethik betrachtete Melanchthon als dasjenige, wodurch am engsten die Philosophie mit dem Christentum zusammenhänge. Sie habe nämlich, meint er, das natürliche Gesetz zu behandeln, 40 und auch dieses sei göttlichen Ursprungs, es enthalte denjenigen Teil der göttlichen Offenbarung, welcher sich auf die äußeren Handlungen beziehe, daher müsse es mit dem Dekalog zusammenfallen, insoweit sich letzterer auf solche Handlungen beziehe. Da aber das Ethische nach Melanchthon seinen Grund in Gott hat und zwar nicht allein in seinem Willen sondern auch in seinem eigenen Wesen, so ist es nach ihm Sache der philo45 sophischen Ethik auch Gottes Dasein uud Beschaffenheit zu erkennen und zu begründen. Auf diese Weise hat Melanchthon für eine spezifisch theologische Ethik nicht genügenden Raum gelassen. Und das ist der wesentliche Grund davon, daß er nur von der philosophischen Ethik eine zusammenhängende systematische Darstellung gegeben hat. Die einer solchen gewidmeten genannten Schriften Melanchthons haben lange Zeit in der lutherischen Kirche 50 die Grundlage des ethischen Unterrichts gebildet. In Kommentaren und Vorlesungen wurden sie weiter ausgeführt. Unter letzteren waren besonders beliebt die Vorträge, welche Viktorin Strigel in Leipzig nach Melanchthons **epitome** hielt und welche nach einem Heft aus dem Jahre 1567 später 1628 herausgegeben wurden. Aus Melanchthons Schule ist aber doch auch die erste Darstellung der christlichen Ethik hervorgegangen, wenn auch nicht 55 unter diesem Titel, es ist die 1529 erschienene Schrift **de virtute christiana libri tres** von Thomas Venatorius. Derselbe betont, vielleicht unter dem Einfluß des damals noch in Nürnberg wirkenden Lukas Osiander, besonders stark die sittliche Energie des rechtfertigenden Glaubens. Aus diesem sucht er die ganze christliche Sittlichkeit abzuleiten, indem er dabei die vier antiken Kardinaltugenden durch Verbindung mit dem Glaubens60 prinzip zu christlichen Tugenden zu erheben sucht. So vortrefflich aber der Grundgedanke

dieser Schrift ist, so wenig ist die Durchführung desselben gelungen. Der systematische Zusammenhang ist mangelhaft und eine Vollständigkeit der Entwickelung ist dadurch abgeschnitten, daß im Anschluß an Gedanken Melanchthons das Gebiet des eigentlich christlichen Sittlichen auf die inneren Tugenden beschränkt und das äußere Handeln, besonders auch das Gemeinschaftsleben, der philosophischen Ethik zur Behandlung überlassen wird. 5 Stärker kommt das christliche Handeln dann in den Schriften einiger anderen Schüler Melanchthons zur Geltung. David Chytraeus verfaßte eine ethische Schrift unter dem Titel: **regulae vitae** oder **virtutum descriptiones in praecepta decalogi distributae** 1555, in welcher im Anschluß an die Katechismusform als „die Urform der evangelischen Ethik" (Dorner) der Dekalog für die Darstellung der christlichen Sittlichkeit zu Grunde gelegt, 10 der Gegenstand aber trocken und dürftig behandelt wird. Reicheren Stoff giebt ein anderer Schüler Melanchthons, der zum erstenmal in der protestantischen Theologie den Namen der Ethik gebraucht, P. v. Eitzen in seiner Schrift **ethicae doctrinae libri IV in usum studiosae juventutis**, Wittenberg 1572. An einer systematischen Gliederung fehlt es aber auch hier. Das Buch ist, abgesehen von einigen einleitenden und abschließenden Ausführungen noch 15 nichts weiter als eine Auslegung des Dekalogs, aus welchem alle Tugenden und Pflichten abgeleitet werden. Dabei wird die lutherische Zählung der Gebote zu Grunde gelegt. Die Auslegung der ersten Tafel mit den drei ersten Geboten behandelt den **cultus dei** und enthält auch Ausführungen über das Gebet und über die Pflichten gegen die Kirche, diejenige der zweiten Tafel mit den übrigen Geboten führt die Pflichten der Nächstenliebe 20 aus. Beim vierten Gebot wird über Familie, Erziehung, Schule, Staat und Obrigkeit gehandelt, beim fünften über Mäßigkeit, Leibespflege und das Recht der Todesstrafe, besonders auch an Häretikern, beim sechsten über Ehe und Keuschheit, beim siebenten über Eigentum und Gütergemeinschaft mit Beziehung auf sozialistische Ideen der Anabaptisten, beim achten von der Ehre. — Den Übergang von der lutherischen Ethik zur reformierten macht 25 eine etwas frühere Schrift des Dänen Nikolaus Hemming, der als ein treuer Schüler Melanchthons in der letzten Zeit seines Lebens durch die Verlästerungen seines Lehrers seitens der Hyperlutheraner veranlaßt wurde, sich dem Calvinismus zuzuneigen. Schon sein **Enchiridion theologicum** vom Jahre 1577 hat fast mehr reformiertes als lutherisches Gepräge. Es behandelt im ersten Teil den Prozeß der Bekehrung, im zweiten die christliche Frömmigkeit 30 und Werkthätigkeit mit freierer Benützung des Dekalogs, im dritten die kirchliche Gemeinschaft und Anstalt, endlich im vierten den Staat und die Familie. Ist also die Anlage des Buches im Ganzen verhältnismäßig systematisch, so ist doch die Gliederung und Entwicklung im einzelnen noch recht unvollkommen.

5. Mit dieser Melanchthonschen Schule der lutherischen Kirche hatte die reformierte 35 Theologie, so scharf dieselbe jener in der Frage der menschlichen Willensfreiheit gegenübersteht, doch ein hervorragendes ethisches Interesse gemeinsam. Die Prädestinationslehre der Reformierten schließt dieses keineswegs aus. „Der Augenschein zeigt, daß sie auf theoretischem und praktischem Gebiete lange ethisch produktiver gewesen sind als im Ganzen die lutherische Kirche. Die Leugnung des Wahlvermögens ist noch nicht Leugnung einer sittlichen Kraft; 40 in der Liebe zu Gottes Ehre kann Freiheit und Notwendigkeit geeinigt sein und der seiner Erwählung gewisse kann um so getroster die Hand an das sittliche Werk legen" (Dorner). Der etwas stärkere ethische Grundzug der reformierten Theologie drückt sich bereits in einer etwas verschiedenen Fassung der tiefsten Wurzel aller christlichen Sittlichkeit aus. Beiderseits ist dies wohl der rechtfertigende Glaube. Aber während derselbe auf lutherischer 45 Seite, wenn auch als ein mächtig thätig Ding, doch wesentlich rein religiös und nur als Quelle des Sittlichen gefaßt wird, ist er nach reformierter Anschauung zugleich selbst schon eine Bekehrung von der Sünde zum gottgewollten Leben, also etwas ethisches. Gerade die hieraus hervorgehende stärkere Betonung der ethischen Aktivität des Menschen führt die reformierte Theologie dazu, die Prädestinationslehre als Schutzwehr gegen alle daraus etwa 50 sich ergebenden pelagianisierenden Neigungen zu gebrauchen. „Sieht man aber genauer zu, so hatte die lutherische Konfession mehr Anlage für das darstellende Handeln (Kunst, Hymnologie, Kultus, Wissenschaft), die reformierte mehr für das wirksame, sowohl das reinigende (Kirchenzucht u. s. f.), als das verbreitende (Märtyrertum, Heiden- und Juden-Mission, Organisierung der Gemeinde, protestantische Staatskunst); wiederum die lutherische 55 Konfession hatte ihre Stärke in der Sphäre des Ethischen im absoluten Verhältnis (dem Religiösen) sowie sie auch in den dem Gemüt näher liegenden Sphären des Hauses, der Ehe und Familie, in welchen Reflexion etwas fremdes ist, glücklicher und gestaltungskräftiger war. Was die Kirche anlangt, so umfaßt die lutherische Kirchlichkeit unmittelbar die ganze Christenheit oder den Leib des Herrn in innerlicher Weite und Freude des 60

Herzens, aber kümmerte sich in diesem Genuß, den sie immer gleich haben zu können meint, weniger um die Empirie und deren christlich-ethische Umgestaltung; und wo der Sinn für reale Kirchengestaltungen ihr erwachte, da lag ihr näher, von der Kirche als Einheit ausgehend, an Organisierung und reale Gemeinschaft unter den Gliedern der
5 Christenheit zu denken, als von unten aufbauend, wie die reformierte Konfession, die Kirche erst aus den Gemeinden resultieren zu lassen; sie hatte also mehr ursprünglich den Geist der Katholicität und Union in sich, aber gab ihm weniger praktische Folge, weil ihr frommes Gemütsleben das zu seiner Seligkeit nicht zu bedürfen, sondern Gott überlassen zu können meinte, während die reformierte Konfession den Widerspruch der Wirklichkeit mit dem Reiche
10 des Glaubens nicht erträgt und die Katholicität und Union praktisch zum Zielpunkt ihres von Stufe zu Stufe fortschreitenden kirchlichen Gemeindelebens macht" (Dorner). Der damit bezeichnete Grundzug der reformierten Sittenlehre läßt sich auch in den ethischen Anschauungen Zwinglis erkennen, wie er sie in Verbindung mit seinen religiösen besonders in seiner Schrift **commentarius de vera et falsa religione** ausgeführt hat. Manches
15 ist aber Zwingli im Unterschiede von Calvin auf ethischem Gebiet eigentümlich, so seine Auffassung der Kirche als einer zugleich religiösen und bürgerlichen Gemeinde, woraus sich eine starke Abhängigkeit des kirchlichen Lebens von der bürgerlichen Ordnung ergab, in Verbindung damit auch sein nationaler Patriotismus, ferner die fröhliche klare und humane Art seiner christlichen Frömmigkeit. In den allgemeinen ethischen Grundanschauungen
20 stimmt jedoch mit Zwingli im wesentlichen Calvin überein. Seine Ethik ist besonders seinem dogmatischen Hauptwerk **institutio religionis christianae** zu entnehmen, namentlich dem dritten Buch Kap. 6 ff. Bezeichnend für Calvins theologische Eigenart ist es, daß er als Ausgangspunkt für seine sittlichen Lehren die Stelle Rö 12, 1 nimmt, indem er hiernach das ganze christliche Leben als Gottesdienst faßt. Solcher wahre Gottesdienst besteht nach
25 Calvin darin, daß der Christ, um allein der Ehre Gottes zu dienen, sich ihm selbst als Opfer darbringt in Selbstverleugnung. Und diese Selbstverleugnung gliedert er dann weiter im Anschluß an die Mahnung des Titusbriefes, mäßig, gerecht und gottselig zu leben (Ti 2, 12), indem er sie in Beziehung auf den Christen selbst als Mäßigkeit, auf den Nächsten als Gerechtigkeit und auf Gott als Gottseligkeit faßt. Unter den von da weiter abgeleiteten Tugenden wird die
30 christliche Tapferkeit besonders betont, während die Bedeutung der Liebe für die christliche Sittlichkeit nicht zu ihrem Rechte kommt. Zur Welt will Calvin ein positives Verhältnis festhalten, die Bedeutung des weltlichen Berufes betont er sogar aufs entschiedenste und selbst das Recht des Genusses spricht er dem Christen zu. Aber die Ableitung der Sittlichkeit aus der Selbstverleugnung giebt seiner Ethik einen gewissen negativen asketischen Zug,
35 mit dem sich theokratische Anschauungen verbinden. Beide Eigentümlichkeiten der Calvinischen Ethik haben aber eine relative geschichtliche Berechtigung. Denn nicht nur in Genf sondern weit und breit gerade auch im Gebiete des Luthertums war der Protestantismus in Gefahr, sich in sittliche Laxheit zu verirren und ein unselbstständiges Werkzeug der Politik zu werden. Zur Beseitigung dieser Gefahr mitgewirkt zu haben, ist Calvins un-
40 bestreitbares Verdienst. — Auf dem Boden der reformierten Kirche ist dann die erste Schrift, welche ein ziemlich vollständiges System der gesammten christlichen Ethik dargestellt hat, die **ethice christiana** von Lambert Danäus 1577 erwachsen. Im Gegensatz gegen die philosophische Ethik, welche es unsicher lasse, ob das Gute objektive Wirklichkeit sei und nur irdische Wohlfahrt als höchstes Gut aufstelle, gebraucht er als hauptsächliche Quellen der
45 christlichen Sittenlehre die hl. Schrift und das christliche Gewissen; doch wird namentlich für anthropologische Untersuchungen auch die alte Philosophie besonders die des Aristoteles verwendet und für Begriffsformen selbst die Scholastik, deren sachliche Richtung entschieden bekämpft wird. In den interessanten Untersuchungen des ersten grundlegenden Teils wird als subjektives Prinzip des Guten der menschliche Wille bestimmt, als objektives der Wille
50 Gottes, der bei der erfahrungsmäßigen sittlichen Depravation der Menschen an den ersteren nicht nur Forderungen stellen, sondern ihn wirksam leiten müsse, als Ziel des Guten die Verherrlichung der göttlichen Ehre. Im zweiten Buch werden dann die sittlichen Vorschriften im Anschluß an den Dekalog nach reformierter Zählung abgehandelt, wobei scharfe Kirchenzucht und Todesstrafe für die Ketzer gefordert wird. Darauf folgen im dritten Buch
55 einzelne Definitionen von Tugenden und Lastern. Hatte Danäus auf diese Weise den christlichen Charakter der Ethik zur Geltung gebracht, so wollte ein anderer reformierter Theologe Bartholomäus Keckermann in seinem **systema ethicae** 1577 wieder nur eine philosophische Ethik geben. Er behauptet nämlich geradezu, eine besondere christliche oder theologische Ethik könne es überhaupt nicht geben. Die Theologie habe es nur mit dem
60 nach Gottes Ebenbild herzustellenden inneren Menschen und mit dem göttlichen Heil zu

thun, das dem Menschen den Eingang in das jenseitige ewige Leben ermögliche. Die Ethik dagegen habe die äußeren Sitten und Handlungen der Menschen in der bürgerlichen Gesellschaft zu behandeln, beziehe sich also auch nur auf das diesseitige Leben; ihr Subjekt sei der **vir probus bonus ac honestus**, nicht, wie in der Theologie, der **vir pius et religiosus**; daher sei für die Ethik auch die alte Philosophie zu benutzen, und dieselbe 5 sei neben Ökonomik und Politik ein Teil der praktischen Philosophie. Dagegen teilte der reformierte Theologe Polanus in Basel im Anschluß an den Gedanken des Philosophen Petrus Ramus in seinem **syntagma theologiae** 1610 der lehrhaften Theologie zwei Teile zu, die Glaubenslehre und Sittenlehre, welche durch ihre Begründung auf das Apostolicum einerseits, den Dekalog andrerseits sich unterscheiden, aber im Prinzip des wahren 10 geistigen Kultus ihre Einheit haben sollten. Noch ausdrücklicher wurde Keckermanns Standpunkt bekämpft durch den streng puritanischen Theologen Amesius in Holland und England. In seiner **medulla theologiae** 1530 erklärte er, da im natürlichen Menschen nur ganz geringe Reste sittlicher Erkenntnis übrig seien, müsse alle heidnische Moral völlig verworfen und die Ethik nur als eine eigentlich theologische von der christlichen Offenbarung 15 ausgehende betrieben werden. Einen Mittelweg zwischen den beiden entgegengesetzten Anschauungen schlug dagegen wieder der reformierte Theologe Valäus ein in seinem **compendium ethicae Aristotelicae** 1620, indem er die Ethik des Aristoteles zu Grunde legte aber von christlichen Gesichtspunkten aus kritisierte und umgestaltete. Von ähnlicher Richtung wie Valäus aber origineller als alle zuletzt genannten Ethiker ist der Theologe 20 der Akademie von Saumur, Amyraud. In seiner Schrift **la morale chretienne** 1652 in 6 Bänden sucht er durch eine geschichtliche Betrachtung die natürliche und die christliche Sittlichkeit in ein richtiges Verhältnis zu setzen, indem er die Moral der reinen Menschennatur, des Heidentums, des Judentums und des Christentums als vier Stufen einer Entwicklung betrachtet. Die meisten reformierten Ethiker schlossen sich aber an Amesius an, 25 indem sie in steifem Formalismus monotone Ausführungen des Dekalogs wiederholten. Die gesetzliche Richtung, welche dadurch die reformierte Ethik nahm, führte trotz Calvins früherem Widerspruch auch hier in analoger Weise wie es in der katholischen Scholastik geschehen war, zur Kasuistik, nur, daß sie hier mehr der Selbstprüfung der Gemeindeglieder dienen sollte; besonders bekannt war unter den Bearbeitungen derselben die **theologia** 30 **casuum** des Jos. Altstedt 1621.

6. Auch in der katholischen Kirche kam die Kasuistik zu neuer Blüte in der Ethik derjenigen, welche die Träger der Kontrareformation waren, der Jesuiten (s. d. A.). Durch den obersten Zweck ihrer Thätigkeit, das Bestreben, die katholische Kirche um jeden Preis zu retten und als Mittel dafür die Macht des Papsttums sowie den Einfluß ihres Ordens 35 zu mehren, ist auch ihre Ethik bestimmt, welche sie eifrig pflegten, um sie in der praktischen Gewissensberatung, besonders im Beichtstuhl zu verwerten. Zu den bedeutendsten ethischen Schriften der Jesuiten gehören die des Spaniers Toletus † 1596, des Thomas Sanchez, des Antonio de Escobar, die **medulla casuum conscientiae** des Deutschen Busenbaum (seit 1645 in 50 Aufl.); an diesen schließt sich an das **compendium theo-** 40 **logiae moralis** des Alphons Liguori, und an letztere Schrift das sehr verbreitete Moralkompendium des Pater Gury. Für die Mitglieder des Ordens selbst ergiebt sich aus ihrem Zweck, die Macht der Kirche zu erhöhen, die Forderung des blinden, kadaverartigen Gehorsams. Die jesuitische Gestaltung aber der allgemeinen christlichen Moral erhält ihre Richtung durch ihr Streben, ihre Gewissensberatung zu einer zugleich unentbehrlichen 45 und beliebten zu machen. Ihrer Unentbehrlichkeit dient die außerordentlich fein ausgebildete Kasuistik, ihrer Beliebtheit die weitgehende Akkommodation an die menschlichen Schwächen durch möglichste Erleichterung der gewöhnlichen sittlichen Pflichten zu Gunsten einer desto strengeren Verpflichtung gegen die kirchliche Anstalt. Auf letzteren Zweck sind die bekannten jesuitischen Lehren des Probabilismus, von der **intentio** und von der **re-** 50 **servatio mentalis** berechnet. Die dadurch ermöglichte Leichtfertigkeit der jesuitischen Moral samt ihrer damit verbundenen pelagianisierenden Richtung wurde auch innerhalb der katholischen Kirche bekämpft durch die Dominikaner, dann schärfer durch den Jansenismus, der gegenüber der jesuitischen Veräußerlichung des sittlichen Lebens auf dessen einheitliche Wurzel zurückging, auf die Liebe zu Gott und seinem heiligen Leben 55 als eine tiefbegründete Grundstimmung, welche nicht durch Gesetze befohlen, sondern nur durch Gottes Gnadenwirkung auf den entgegenstehenden menschlichen Willen dem Herzen eingepflanzt werden könne. Diese Gedanken wurden im Anschluß an Jansens hinterlassene Schrift Augustinus ausgeführt in Pascals Gedanken über Religion, den zahlreichen volkstümlichen Schriften des Pierre Nicol († 1694) und den moralischen Reflexionen des 60

Pater Quesnel 1671 ff. Hier überall findet sich religiöse Wärme und sittliche Kraft zum Ausdruck gebracht. Aber Mangel an Verständnis für die paulinische Lehre von der Rechtfertigung aus dem Glauben und die hieraus hervorgehende Vermischung von Rechtfertigung und Heiligung läßt es zu keiner Freudigkeit des Versöhnungsglaubens kommen. Und daher konnte eine weltflüchtige Mystik und trübselige Askese, ja eine grausame Selbstpeinigung in jenen Jansenistischen Kreisen Eingang finden. Noch schwärmerischer ist die verwandte asketische Mystik des sog. Quietismus, der von dem Spanier Michael de Molinos (s. d. A.) begründet wurde. In seiner Schrift guida spirituale (geistlicher Wegweiser) erneuerte er im wesentlichen nur die Ethik des Dionysios Areopagita, wonach die höchste Sittlichkeit in dem Streben besteht, durch innerliche Ertötung, durch Ablösung von aller irdischen Stofflichkeit und selbst von allem Denken, durch absolute Passivität, zum Anschauen Gottes zu gelangen. In einigen vornehmen Kreisen Frankreichs gewann diese Lehre Anhang und durch die ekstatische Frau von Guyon, † 1717, wurde sie noch weiter übertrieben. Die Jesuiten erkannten aber die Gefährlichkeit dieser Lehre für das kirchliche Beichtinstitut und setzten die Verurteilung des Molinos durch. Selbst die vermittelnde und mildernde Gestalt, welche diesem Quietismus der Erzbischof Fénelon gab, wurde nicht geduldet. Die jesuitische Moral errang in der katholischen Kirche überall den Sieg.

7. Aber auch in der protestantischen Kirche bildete sich ein Seitenstück zum Jesuitismus in dem Orthodoxismus, der statt des lebendigen Glaubens die Korrektheit der dogmatischen Schulmeinung betonte und damit den Zusammenhang zwischen der Glaubens- und Lebensgerechtigkeit verdunkelte, so daß sich unter seiner Herrschaft in den Kreisen der Theologen unduldsame Streitsucht und in allen Ständen des Volks Verwilderung der Sitten ausbreiten konnte. Von einer sittlichen Gegenwirkung gegen letztere durch die nun auch in der lutherischen Theologie, hier für den Beichtstuhl berechnete, geistlose Kasuistik, z. B. in dem tractatus des Wittenberger Theologen Balduin 1628 oder in der introductio in theol. casuisticam des Olearius in Leipzig 1694, konnte nicht die Rede sein. Innerlicher war freilich die Asketik geartet, die in beiden protestantischen Konfessionen eifrig gepflegt wurde. Aus der lutherischen Theologie sind unter den litterarischen Vertretern derselben Weigel, Valentin Andreä, Joh. Arndt, aus der reformierten Gisb. Voetius, † 1676, Tossanus, Campegius Vitringa, Herm. Witsius, La Placette, Bened. Pictet (morale chrétienne 1695) von Roques (le vrai pietisme) hervorzuheben. Die Bedeutung ihrer Schriften für die Ethik ist aber beschränkt, da hier das positive Verhältnis des Christen zur natürlichen Welt nicht zur Geltung kommt und eine wissenschaftliche systematische Erkenntnis gar nicht oder nur wenig, am ehesten noch von Vitringa, erstrebt wird.

Eine wissenschaftliche selbstständige Bearbeitung der Ethik wurde in der lutherischen Kirche, nachdem diese längere Zeit vernachlässigt und mit der Dogmatik verschmolzen worden war, erst wieder durch des Helmstedter Theologen Georg Calixt (s. d. A. Bd. III S. 643) Schrift epitome theologiae moralis 1634 angeregt. Er wollte die Eigentümlichkeit der Moral gegenüber der Dogmatik und zugleich die Notwendigkeit eines organischen Fortschreitens von dieser zu der ersteren geltend machen, indem er in der Moral das christliche Leben als Bewahrung des gewonnenen Heils, als Aufrechthaltung des erlangten Gnadenstandes gegenüber den Gefahren eines Verlustes beschrieb, was ihm seitens der Orthodoxie den unbegründeten Vorwurf zuzog, er hätte in katholisierender Weise die Notwendigkeit der guten Werke zur Seligkeit behauptet. Von der philosophischen Ethik hatte er die theologische durch die bezeichnete Fassung ihrer Aufgabe scharf unterschieden. Doch ging er von der Beschreibung des Wiedergeborenen als des eigentlichen Subjekts der christlichen Moral durch anthropologische Untersuchungen auf die Ausprägung des neben dem positiven Gesetz gleichfalls als ewige Gottesordnung anerkannten Naturgesetzes im Gewissen und im natürlichen Recht zurück, ohne doch bei seiner Behandlung der Moral als der Lehre von der Heiligung für jene systematische Vollständigkeit erweisen zu können. In größerem Umfange ist solche in dem aus seiner Schule hervorgegangenen enchiridion theologiae moralis 1662 und compendium theologiae moralis 1698 von Joh. Konr. Dürr zu finden. Andere Nachfolger von Calixt sind Theod. Maier, Heinr. Rixner, Joh. Andr. Schmid, während das ethische Lehrbuch von Baier 1698 mehr in den traditionellen Geleisen der Orthodoxie sich bewegte.

Neue noch kräftigere Impulse als Calixt gab für die christliche Ethik nach der praktischen Seite hin wohl der Pietismus (s. d. A.), indem er gegenüber dem toten Orthodoxismus mit Recht die sittliche Fruchtbarkeit des christlichen Glaubens geltend machte, die Pflicht des Christen, stets vor Gottes Augen zu wandeln und alle Lebensmomente ihm zu weihen betont und daher die Berechtigung des bloß Erlaubten bestritt. Die Einwirkung

dieser Gedanken auf die orthodoxe Theologie stellt sich dar in den **institutiones theologiae moralis** 1712 von Buddeus. Aber der Pietismus selbst leistete wissenschaftlich für die Ethik nur wenig. Und mit jenen praktischen Vorzügen verband sich gegenüber allem weltlichen, ja allem, was sich nicht auf das Heil der einzelnen Seele bezieht, eine in negativ asketischer Richtung ablehnende Stellung, welche auch einen ausgedehnten und 5 nachhaltigen positiven Einfluß auf das praktische Leben verhinderte. Die Ausläufer der pietistischen Bewegung führten sogar zu unnatürlichen Verzerrungen des christlichen Lebens, welche die begreifliche Folge hatten, daß die Natur ihr Recht für das sittliche Gebiet nur um so stärker geltend machte, besonders da überhaupt durch die ganze bisherige Arbeit der theologischen Ethik das Verhältnis der christlichen Sittlichkeit zur natürlichen noch durchaus 10 nicht klar gestellt war.

8. So kommt es nicht ohne relative geschichtliche Berechtigung zu einer Emanzipation der philosophischen Ethik von der theologischen. Zunächst überläßt man es noch der letzteren, denselben Inhalt zugleich positiv darzustellen, wobei man die Bedeutung des Christentums als eines ethischen Lebensprinzips verkennt, sucht aber selbst nur eine rein menschliche 15 Sittlichkeitslehre aufzustellen. So bestimmt man als obersten moralischen Grundsatz die Förderung des Wohles der Gesellschaft (Hugo Grotius, **de jure pacis et belli**, Pufendorf), oder die Maxime: folge der Vernunft mit ihren eingeborenen Ideen (Schomer), oder die vernünftige Liebe anderer (Thomasius) oder endlich die Vorschrift, so zu handeln, daß die eigene Vollkommenheit und diejenige der anderen dadurch vermehrt wird (Wolf). All- 20 mählich dringen diese Bestrebungen auch in die Theologie. Sigmund Jak. Baumgarten steht in seiner Schrift: Unterricht vom rechtmäßigen Verhalten des Christen oder theologische Moral 1738, noch ganz auf supranaturalistischem Standpunkt, giebt aber seiner christlichen Moral eine philosophische Grundlage. Mosheim in seiner umfangreichen „Sittenlehre der heil. Schrift" 1745—52 will positiv gläubig die biblische Lehre in populärer Form 25 zur Darstellung bringen, läßt aber schon stark den Nachweis hervortreten, daß die christliche Sittenlehre der Vernunft und Natur entspreche. Bald gewinnt dann dieses Interesse an der Vernunftmäßigkeit des Sittlichen in der Theologie die Herrschaft. Und trotz des Widerspruchs, den vom biblischen Standpunkte aus Chr. Aug. Crusius (Kurzer Begriff der Moraltheologie 1772) und Fr. Reuß (**elementa theologiae moralis** 1767) erheben, breitet 30 sich unter dem Einfluß des englischen Deismus und des französischen Materialismus auch in der deutschen Theologie ein ethischer Eudämonismus aus. Vertreter desselben sind u. a.: J. P. Miller, Lehrbuch der ganzen chr. Moral 1771, Gottfr. Leß, Handbuch der chr. Moral für Aufgeklärte 1777, Bahrdt, System der moralischen Religion 1787; eine ähnliche Richtung verfolgt auch J. D. Michaelis in seiner Moral vom J. 1792, während Rein- 35 hard in seinem System der chr. Moral 1788 ff. einen rationalen Supranaturalismus vertritt.

Auf neue Bahnen wurde dann die Moral erst durch J. Kant gewiesen, von dessen hierhergehörigen Schriften besonders hervorzuheben sind: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten 1785, Kritik der prakt. Vernunft 1788, Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre 1797, metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre 1797 (die beiden letzten Schriften 40 zusammen als Metaphysik der Sitten). Es war die über alle Empirie hinausreichende, in ihr selbst begründete unbedingte Verbindlichkeit des Sittengesetzes, seine auch den Eindruck des Sternhimmels überragende Majestät, was Kart mit Energie und Wärme geltend machte. Dadurch wurde der herrschende Eudämonismus beseitigt und von da aus ergab sich für Kant auch eine weit tiefere Erkenntnis des Bösen als die Aufklärungsmoral sie 45 besaß. Auch gegenüber jeder äußerlichen Aufstellung von sittlichen Autoritäten, seien es auch biblische, war Kant mit jenem Gedanken der selbsteigenen Majestät des Sittengesetzes im Rechte. Allein die Schroffheit, mit der er die Autonomie und die von jeder Neigung wie von jedem Zwecke unabhängige Unbedingheit der sittlichen Forderung vertrat, vernichtete auch die berechtigte Abhängigkeit der Sittlichkeit von der Religion, welche letztere vielmehr 50 nur ein Anhängsel der Moral wurde, führte zu einem von Schiller mit Recht verspotteten gesetzlichen Rigorismus und ließ es zu keinem rechten positiven Inhalt des Sittlichen kommen trotz des Versuchs, einen solchen durch die aus der Gemeingiltigkeit des Sittengesetzes abgeleitete Maxime zu gewinnen: handle so, daß du die andern Menschen als Zweck, nicht als Mittel betrachtest. Ungeachtet solcher Mängel fanden Kants moralische 55 Grundgedanken in die Theologie seiner Zeit in weitem Umfange Eingang, nicht allein bei rationalistischen Ethikern wie Joh. Wilh. Schmid, K. Chr. Erh. Schmid, Joach. Sigm. Vogel, Sam. Gottl. Lange, Krug und Ammon, sondern auch bei Supranaturalisten, wie Stäudlin und Tieftrunk. Einige aber wie der Tübinger Supranaturalist Flatt (Vorlesungen über christliche Moral 1823) modifizierten jene erheblich. Andere wie Ammon 60

und Stäudlin gaben den Kantschen Standpunkt gänzlich wieder auf. Und er verlor allmählich umsomehr wieder die Herrschaft, als die Philosophie selbst über ihn hinausführte. Besonders durch anthropologische Untersuchungen suchte die philosophische Schule von Fr. H. Jacobi und Fries die Ethik Kants weiterzubilden. Ihre Analyse der sittlichen Anlagen
5 diente dem Nachweise, daß die Empfindungen des Schönen und Erhabenen es seien, aus denen die ethischen Ideen hervorgehen. So entstand die Gefahr einer subjektiven und ästhetischen Verflüchtigung des Sittlichen. Aber der starren Gesetzlichkeit der Kantischen Moral konnte man auf diesem Wege entgehen. Und in diesem Interesse schlossen sich jener Schule einige theologische Ethiker an wie de Wette, Chr. Sittenlehre 1829; Baumgarten-Crusius,
10 Lehrb. der chr. Sittenlehre 1826; L. A. Kähler, chr. Sittenlehre I, 1833; Abriß der chr. Sittenlehre 1835. 37. Sicherer noch wies über Kant hinaus Fichte (Sittenlehre 1797 und 1812), welcher freilich zum Teil die Einseitigkeiten der Kantischen Philosophie übertrieb, aber eben damit auch ihre Überwindung vorbereitete, und doch auch schon in der ersten Periode seiner philosophischen Entwicklung dem Kantischen Rigorismus gegenüber Begeisterung für das
15 Gute forderte und dann immer stärker auf den Glauben an eine sittliche Weltordnung die Sittlichkeit gründete, infolgedessen die letztere reicheren konkreten Inhalt gewann. Stärker noch tritt eine Rückwendung von dem Subjektivismus und Individualismus der Aufklärungszeit zur Anerkennung des Objektiven, womit sich „der Anknüpfungspunkt an die Religion für die Moral wieder vorbereitete" (Dorner), in der Philosophie, auch in der
20 Ethik Schellings und Hegels ein. Von des ersteren Schriften sind hier zu nennen: System des transcendentalen Idealismus 1800, Vorlesungen über das akad. Studium 1803, Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit 1809. Schellings Grundgedanke ist der, daß der objektive Wille des Absoluten eine doppelte Reihe von Selbstoffenbarungen hat im Reiche der Natur und im Reiche des Geistes, und daß die Einheit des mensch-
25 lichen Willens mit diesem objektiven Willen die Freiheit begründet, in deren Gewinnung der oberste sittliche Grundsatz verwirklicht wird: werde ein Wesen und höre auf nur Erscheinung zu sein. Das Gebiet der Sittlichkeit hat aber Schelling von dem des Rechts nicht unterschieden, daher er dem Staate eine einseitige hohe Stellung zuwies und eine eigentliche Sittenlehre zu geben sich nicht veranlaßt sah. Vielmehr fällt das Gewicht seines
30 Interesses neben der Rechtslehre auf die Naturphilosophie, welche das Verdienst hatte, „eine höhere Auffassung der Natur und ihres Lebens verbreitet und dadurch dem christlich-ethischen Prinzip die bis dahin fehlende Weltseite oder Leiblichkeit vorgestellt und wissenschaftlich zugänglich gemacht zu haben" (Dorner). Verwandt mit Schellings ethischen Grundgedanken sind diejenigen Hegels, von dessen bezüglichen Schriften besonders hervorzuheben sind: über die
35 wissenschaftliche Behandlung des Naturrechts im krit. Journal f. Phil. 1802, f. Rechtsphilosophie 1821. Indem er Natur und Geist und die mannigfachen Stufen des geistigen Lebens nur als Momente einer zusammenhängenden Entwickelung faßt, findet er das Sittliche als Verwirklichung der allgemeinen Weltvernunft viel weniger im individuellen Recht und in der subjektiven Moralität als vielmehr in den Ordnungen des menschlichen Gemeinschafts-
40 lebens, besonders im Staate. Für die Kirche läßt dagegen seine Ethik keine sichere Stelle, da der Glaube nur als eine zu überschreitende unvollkommene Stufe des Denkens aufgefaßt wird. Indessen die Anerkennung einer der Religion und insbesondere dem Christentum zukommenden relativen Bedeutung bei Hegel hatte zur Folge, daß im Anschluß an ihn die Ethik nicht nur von Philosophen wie Michelet (System der philos. Moral) und
45 v. Henning (Prinzipien der Ethik in histor. Entwicklung 1824), sondern auch von Theologen wie Vatke (Von der menschl. Freiheit 1843), Marheineke (Chr. Moral 1847) und Daub (Chr. Moral 1840 ff.) bearbeitet wurde. — Verwandt mit Hegels Philosophie sind die in wunderlicher Sprache vorgetragenen ethischen Gedanken Karl. Chr. Krauses (System der Sittenlehre I, 1810); jedoch sucht er bei aller Anerkennung der objektiven Sittlichkeit
50 in Recht, Staat und Geschichte der sittlichen Einzelpersönlichkeit gerechter zu werden und seine Stimmung ist mehr religiös, ohne daß er auf die theologische Ethik Einfluß gehabt hätte. Dagegen wird das sittliche Recht des Einzelnen völlig verneint von Arthur Schopenhauer, von dessen Schriften für die Ethik besonders in Betracht kommen: die Welt als Wille und Vorstellung 1819, 2. A. 1844, über den Willen in der Natur 1836, 2. A.
55 1854, die beiden Grundprobleme der Ethik 1841. Seine Grundgedanken sind, alles sei Wille zugleich als Welt der sinnlichen Erfahrung und der idealen Erkenntnis, der individuelle Wille aber sei nur eine von den stufenmäßig fortschreitenden Offenbarungen des unbewußten allgemeinen Willens der Natur, daher müsse der Mensch dem letzteren den eigenen Willen aufopfern im Selbstverlust, wie sich ein solcher vollziehe in Mitleid, Wohlwollen
60 und Kontemplation.

Je unsicherer sich nun diese verschiedenen zum Teil sich widersprechenden metaphysischen Fundamentierungen der Ethik erweisen, desto näherliegend erschien der Versuch, dieselbe von allen metaphysischen Voraussetzungen unabhängig zu machen und sie vielmehr auf die realen sittlichen Thatsachen der Erfahrung zu begründen. Sehr energisch wurde dieser Versuch in der philosophischen Schule Herbarts († 1841) gemacht, vgl. Herbart, Allgem. praktische Philosophie 1808, Einleitung in die Philosophie 1813, Hartenstein, die Grundbegriffe der ethischen Wissenschaften 1844; Strümpell, Vorschule der Ethik 1844; Allihn, Grundlehren der allg. Ethik 1861; Seydel, Ethik oder Wissensch. vom Seinsollenden 1874. Nach Herbart ist die Ethik ein Teil der allgemeinen Ästhetik als die Lehre von derjenigen Kunst, welche im Unterschiede von den übrigen Künsten von jedem Menschen zu fordern ist, das ist die Tugend. Diese Tugendlehre hat die einfachsten Verhältnisse aufzustellen, welche als sittlich schön gefallen, wobei nach dem Grunde ebensowenig zu fragen ist als darnach, warum in der Musik die Harmonie gefällt. Daß diese Verhältnisse, die Herbart Musterbegriffe oder Ideen nennt, unbedingte Geltung haben, darin stimmt Herbart und Kant überein, während er diesem gegenüber das Recht, mit ihnen metaphysische Begriffe, wie den der intelligiblen Freiheit, zu verbinden entschieden bestreitet. Solcher Ideen nimmt er zunächst fünf an, die innere Freiheit, d. h. Übereinstimmung mit der eigenen Beurteilung, die Vollkommenheit, das Wohlwollen, das Recht und die Billigkeit. Aus dieser entwickelt er aber dann weiter noch auf Grund der komplizierteren Verhältnisse der menschlichen Gemeinschaft die fünf gesellschaftlichen Ideen der Rechtsgesellschaft, des Lehrsystems, des Verwaltungssystems, des Kultursystems und der beseelten Gesellschaft. Und aus der Gesamtheit dieser Ideen in ihrer Verbindung mit der Person leitet er den Begriff der Tugend ab, welche den natürlichen Schranken gegenüber zur Pflicht werde. Hiernach wollte Herbart wohl wie die Unbedingtheit so auch die Einheitlichkeit des Sittlichen anerkennen, aber jene blieb doch durch die ästhetische Grundanschauung, diese durch die Auflösung in einzelne Verhältnisbegriffe bedroht. Und obschon Herbart persönlich mit sittlicher Energie warme Frömmigkeit verband und die sittliche Bedeutung der letzteren anerkannte, ja manche Schüler desselben auch theoretisch der Sittenlehre eine religiöse Grundlage zu geben suchten, so wiesen doch die Prinzipien seiner Philosophie auf eine Trennung hin. Und die weitere Fortbildung des ethischen Empirismus führte sie durch.

9. Um so wichtiger war es, daß die theologische Ethik ihre selbstständige Entwicklung gewann. Dazu hat den einflußreichsten Anstoß Friedr. Schleiermacher gegeben (s. d. A.). Schon seine die Individualität betonenden Monologe 1800 enthielten viele für die Ethik bedeutsame originelle Gedanken, dann eröffnete er neue Wege durch seine Schrift: Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre 1803, indem er zu zeigen suchte, daß man den Mängeln der bisherigen Sittenlehre nur durch entschiedenere Geltendmachung des Begriffes eines höchsten Gutes sowie der menschlichen Individualität entgehen könne. Von 1819 an hat Schleiermacher eine ganze Reihe von scharfsinnigen Abhandlungen ethischen Inhalts, die er in der Berliner Akademie der Wissenschaften zum Vortrag brachte, dem Druck übergeben. Er selbst ist aber nicht mehr dazu gekommen, ein System der Ethik zu veröffentlichen, sondern erst nach seinem Tode wurde auf Grund seiner Manuskripte und Kollegienhefte zuerst seine philosophische Sittenlehre kürzer von Schweizer 1835 (Entwurf eines Systems der Sittenlehre), vollständiger von Twesten 1841 (Grundriß der philosophischen Ethik), sodann seine christliche Ethik unter dem Titel: die christliche Sitte, 1843 von Jonas herausgegeben. Für eine vollständige Kenntnis seiner ethischen Anschauungen ist aber auch noch seine Psychologie, Pädagogik und Politik, manches in seiner praktischen Theologie und vieles in seinen Predigten, besonders in denen über den christlichen Hausstand zu verwerten. Die philosophische Sittenlehre gliedert sich in die drei Teile: Güterlehre, Tugendlehre und Pflichtenlehre. Doch ist der erste Teil mit sichtlicher Vorliebe weitaus am ausführlichsten bearbeitet. Das Gut wird hier unter dem Einfluß von Gedanken Spinozas und Schellings als Einigung von Natur und Vernunft und das solche Einigung hervorbringende Handeln teils als organisierendes teils als symbolisierendes gefaßt. Jenes besteht nach Schleiermacher darin, daß der Mensch die Natur sich anbildet, oder zu seinem Werkzeuge macht, das letztere dagegen ist dasjenige, welches alles in ein Zeichen der Vernunft verwandeln will. Dieser Gegensatz aber kreuzt sich mit einer anderen Einteilung des Handelns in das gemeinsame, bei allen wesentlich identische und das jedem eigentümliche individuelle. So entsteht eine Vierteilung des Handelns und der daraus sich ergebenden sittlichen Güter. Zum identischen Organisieren gehört Staat und Familie, zum individuellen Organisieren die freie Geselligkeit, zum identischen Symbolisieren: die Wissenschaft und zum individuellen Symbolisieren: die Kunst und die Kirche. Im Verhältnis

zu dieser philos. Ethik Schleiermachers ist seine theologische an konkretem Inhalt viel reicher. Sachlich unterscheidet sie sich bei manchen formalen Analogien von jener dadurch, daß sie nicht von der Vernunft sondern vom christlichen Selbstbewußtsein ausgeht, indem sie das aus der Herrschaft desselben entstehende Handeln beschreiben will, und daß sie in Verbindung damit ausdrückliche Rücksicht auf die Sünde nimmt. Dem organisierenden Handeln entspricht hier das wirksame Handeln, aber mit Beziehung auf die Sünde verzweigt es sich nun in das wiederherstellende oder reinigende und das verbreitende oder erweiternde Handeln. Ersteres erfolgt unter dem Antriebe der Unlust in der Kirche durch Kirchenzucht, in welcher sich das Ganze auf den Einzelnen richtet, und durch die Reformation, in welcher der Einzelne auf das Ganze einwirkt, und in der bürgerlichen Sphäre im Hause in Form der Hauszucht und auf dem Gebiete des Staates in der Einwirkung des Ganzen auf den Einzelnen durch die Strafgerechtigkeit sowie in der Einwirkung der Völker auf einander in Völkerrecht und Krieg. Das verbreitende Handeln, das aus dem Antrieb der Lust hervorgeht, ergiebt die christliche Gestaltung der Familie, Schule und Kirche, in der bürgerlichen Sphäre das Handeln für den Staat im Gemeinsinn. Der zweite Teil behandelt dann das darstellende Handeln, das dem symbolisierenden entspricht, wobei von dem Gedanken ausgegangen wird, daß alles Äußerlichwerden des Innerlichen auf Gemeinschaft hinzielt und auf ihr beruht, daher das darstellende Handeln zum Prinzip die brüderliche Liebe hat, welche im Nichtchristen den künftigen christlichen Bruder liebt. Hieraus ergiebt sich für die innere Sphäre der kirchliche Gottesdienst, für die äußere: die Geselligkeit in Spiel und Kunst. — Bei manchen Mängeln dieser theologischen Ethik Schleiermachers (die im I. Teil dieses Artikels zum Teil berührt wurden) zeichnete sie sich durch den energischen, mit meisterhafter dialektischer Kunst durchgeführten Versuch aus, statt natürliche und christliche Sittlichkeit äußerlich nebeneinanderzustellen oder die letztere für sich allein zu behandeln vielmehr das ganze mit weitem Blicke überschaute Gebiet menschlichen Handelns mit den christlichen sittlichen Prinzipien zu durchdringen, und von dem beherrschenden Begriff des Reiches Gottes als des höchsten Gutes aus die Einheit und Mannigfaltigkeit der christlichen Sittlichkeit, die Bedeutung der Individualität und der Gemeinschaft für dieselbe gleichmäßig zu wahren. Infolgedessen hat Schleiermacher auf die neuere theologische Ethik einen weitreichenden Einfluß ausgeübt.

10. Am engsten schlossen sich ihm an: Rütenick, Chr. Sittenlehre 1845; Wyß, Vorlesungen über das höchste Gut; Gelzer, Die Religion im Leben oder die chr. Sittenlehre 1839; Jäger, Die Grundbegriffe der chr. Sittenlehre 1856; verwandt ist auch Schwarz, Ev.-chr. Eth. 1821, 3. A. 1836/37. Zugleich durch Hegel bestimmt, aber durch den Glauben an positive christliche Offenbarung beherrscht ist die hervorragende originelle Schrift von Rich. Rothe, Theol. Ethik in 3 Bdn 1845—1848, 2. A. 1867, welche in Güter-, Tugend- und Pflichtenlehre geteilt, die Umbildung der materiellen Natur in geistige Persönlichkeit von dem frommen christlichen Bewußtsein aus darstellt. Eine mehr oder weniger verwandte theol. Richtung verfolgen: Böhmer, System des chr. Lebens 1853; Bernh. Wendt, Das Reich Gottes und das Reich der Welt, Tl. 2: Kirchliche Ethik 1865; die sorgfältige Schrift von Schmid in Tübingen, Chr. Sittenlehre 1861; Palmer, Moral des Chr. 1864; das in schöner Sprache eine Fülle feiner Beobachtungen, umfassender Kenntnisse und geistvoller Gedanken darbietende Werk von Martensen, Chr. Ethik Bd 1 (allgemeiner Teil) 1871, Bd 2 (individuelle Ethik), Bd 3 (soziale Eth.) 1878; ferner: Lange, Grundriß der chr. Ethik 1878; Herm. Weiß, Die christl Idee des Guten 1877 und Einleitung in die chr. Ethik 1889; Das System der chr. Sittenlehre von J. A. Dorner 1885, welches in philosophischer geschulter Gedankenbildung die erste und die zweite Schöpfung zu gegenseitig anerkennender Verständigung zu bringen sucht. Auf konfessionell-lutherischem Standpunkt stehen Sartorius, Lehre von der heil. Liebe 1840 und Harleß, Chr. Ethik 1842, 8. A. 1893, welche beide wohl religiöse Wärme aber nicht genügende wissenschaftliche Schärfe zeigen und „das Ethische im Unterschied vom rechtfert. Glauben zu selbstständiger Bedeutung nicht kommen lassen" (Dorn.); Wuttke, Handbuch der christl. Sittenlehre 1861, 2 Bde, „gegen Rothe und Schleiermacher stark polemisch, obwohl er das Beste von ihnen entnommen" (Dorn.); Villmar, Theol. Moral, in der Lehre von der Sünde (Krankheitsgeschichte) eingehender als im übrigen (Heilungsgeschichte, Genesungsgeschichte); Hofmann, Theol. Ethik 1874, welche den christlichen Thatbestand nach seiner sittlichen Seite als durch sich selbst gewissen, jedoch mit Herbeiziehung des Zeugnisses der Schrift und der Kirchengeschichte, sonst ohne Begründung, als Gesinnung und Bethätigung scharfsinnig darlegt; Frank, System der chr. Sittlichkeit, 2 Bde 1884—87, im Anschluß an Hofmann; Luthardt, Kompendium der theol. Ethik 1896 mit reichem Stoff; Scharling, Chr. Sittenlehre nach

ev.-luth. Auffassung, aus dem Dänischen 1892. Derselben konfessionellen Richtung gehört die originelle Schrift von Alex. von Oettingen an: Socialethik, Tl. 1: Moralstatistik, Tl. 2: Die chr. Sittenlehre in 2 Bdn. 1873 f., 3. A. 1882, welche im Gegensatz gegen die bisherige Personalethik auf Grund eines reichen statistischen Materials die Sittenlehre als deduktive Entwicklung der Gesetze christl. Heilslebens im Organismus der Menschheit" 5 darstellen will. Theosophisch gerichtet ist Culmanns christl. Ethik 2 Bde 1864; von Hofmann beeinflußt aber nicht so konfessionell lutherisch: der die Ethik behandelnde 3. Teil von Kählers Wissenschaft der chr. Lehre 1883; biblisch-realistisch: Beck, Vorless. über chr. Ethik, 3 Bde 1882, verwandt, Kübels chr. Ethik, 2 Bde 1896; liberaler gerichtet: Pfleiderer, Grundriß der Glaubens- und Sittenlehre, 3. A. 1886; verwandt: H. Schultz, 10 Grundriß der ev. Ethik 2. A. 1897; Gallwitz, Das Problem der Ethik in der Gegenwart 1891. Der auf dem Standpunkt des Neukantianismus stehenden Schule A. Ritschls gehören an: Bornemann, Unterricht im Christentum 1891, und Krarup, Grundriß der chr. Ethik, a. dem Dänischen, 1897.

11. Mit dieser Entwicklung der protestantischen Ethik war diejenige der katholischen 15 seit dem Ende des 18. Jahrh. einigermaßen parallel. Auch auf diese gewann die Philosophie einen bestimmenden Einfluß. Die Jesuiten Voit, theol. mor. 1769 und Friedrich a Jesu, univ. th. mor. 1780, waren die letzten kathol. Ethiker, welche ganz in den alten scholastischen Bahnen gingen. Bald darauf verließ sie der Jesuit Ben. Stattler, indem er in seiner Schrift: Vollst. chr. Sittenlehre, 1791 2 Bde, die Methode der Wolfschen Philo- 20 sophie und auch ihren Eudämonismus annahm, letzteren freilich kirchlich zuspitzend. Wanker, Luby, Schanza gesellten sich ihm in ähnlicher Richtung zu. Ein Schüler Stattlers aber, Seb. Mutschelle in München, schloß sich in seiner scharfsinnigen Moraltheologie 1801 an Kant an, und das Gleiche thaten Wanker und Hermes, sowie des letzteren Schüler Braun, Elvenig und Vogelsang. Durch Fichte wurde Geishütter, durch Schelling Weiler beein- 25 flußt. Dagegen vertrat ein anderer Schüler Stattlers, Mich. Sailer († als Bischof von Regensburg 1832), ein Mann von geringerer Durchbildung aber von innig frommer, milder, edler Gesinnung, in seiner Glückseligkeitslehre 1787 und seinem Handbuch der christl. Moral 1818, einen religiösen und mystisch gearteten Eudämonismus, und verwandt ist die Richtung des noch mehr wissenschaftlich geschulten Jos. Bapt. v. Hirscher, Die chr. Moral 30 als Lehre von der Verwirklichung des göttlichen Reiches in der Menschheit, 5. A. 1851. Auch Schleiermacher, bei dem „in der Betonung der Objektivität und des höchsten Gutes, sowie in dem engeren Zusammenhange des Sittlichen mit der Gemeinschaft ein der römischen Ethik günstiger Zug" (Dorn.) zu erkennen ist, hat auf streng kirchliche katholische Ethiker Einfluß geübt, so auf Klee, Syst. d. kath. Moral 1847; Propst, Kathol. Moraltheol. 1848; 35 Martin, Lehrb. der kathol. Moral 1850; Werner, System der chr. Ethik 1850. Mehr traditionellen Charakter haben die Lehrbücher der Moraltheologie von Jocham 1852 ff., Simar 1877, Linsenmann 1879, Pruner 1883, Schwane 1878—85, Rappenhöner 1889. Und das vielgebrauchte Kompendium der Moral von Gury (seit 1850 lateinisch in vielen Auflagen, 1868 in deutscher Übers.) erneuert mit einigen modernen Zuthaten die alte Ka- 40 suistik des Jesuitismus.

12. Von den neueren Bearbeitern der philos. Ethik vertreten einen dem Christentum und der Religion freundlichen Idealismus: Chalybaeus, System der specul. Ethik 1850; Schliephake, Die Grundlagen des sittl. Lebens 1855; der jüngere Fichte, System der Ethik 2 Bde, 1851. 53; K. Ph. Fischer, Grundzüge des Systems der spekulativen Ethik 1851; 45 Bergmann, Über das Richtige 1884; Sigwart, Vorfragen der Ethik 1886; A. Dorner jun., Das menschliche Handeln, phil. Ethik 1895. Den Übergang vom Empirismus zum Idealismus bezeichnen Trendelenburg, Naturrecht auf dem Grunde der Ethik 1860, und Lotze, Grundzüge der prakt. Philosophie 1874. Mehr empiristisch gerichtet sind Baumann, Handbuch der Moral 1879, Wundt, Ethik 1886 und Paulsen 1889. 2. A. 1891. Noch weiter 50 in dieser Richtung führten auch in Deutschland die zum Teil auch bei den zuletzt genannten bemerkbaren Einwirkungen des französischen Positivismus eines Comte (cours de philosophie positive 1842, système de politique positive 1851—54) und des englischen Utilitarismus eines Bentham (oeuvres, t. I—III 1829) und Stuart Mill (Das Nützlichkeitsprinzip, übers. v. Wahrmundt, Werke I S. 127 ff.), sowie auch der besonders von Darwin 55 ausgebildeten Entwicklungslehre und der durch diese bestimmten Vertreter eines ethischen Relativismus: Herbert Spencer (data of ethics 1879) und Leslie Stephen (the science of ethics, Lond. 1882). Unter solchen Einflüssen hat auch in der deutschen Wissenschaft die Neigung weite Verbreitung gefunden, die sittlichen Forderungen als lediglich durch Kulturverhältnisse, Gewohnheit, Überlieferung, Vererbung, durch Zwecke des individuellen 60

und gesellschaftlichen Nutzens hervorgerufene und darum nur ganz relativ giltige zu betrachten. Dieser Richtung gehören an: Beneke, Grundlegung zur Physik der Sitten 1822; Feuerbach, Über Spiritualismus und Materialismus 1866, sämtl. Werke X, S. 37 ff. u. a.; Schneider, Der menschl. Wille vom Standpunkte der neueren Entwicklungstheorie 1882, und: Freud und Leid des Menschengeschlechtes, eine sozial-psycholog. Untersuchung der eth. Grundprobleme; Fuld, Der Einfluß der Lebensmittel auf die Bewegung der menschl. Handlungen 1881; Karel J. Rohan, Ein Versuch über die Entstehung und Strafbarkeit menschl. Handlungen 1881; Büchner, Die Macht der Vererbung und ihr Einfluß auf den moralischen und geistigen Fortschritt der Menschheit 1882; Laas, Idealismus und Positivismus, 2 Tle 1882; Gizycki, Grundzüge der Moral 1883. Die relativ berechtigte Kehrseite aber dieses Eudämonismus stellt sich dar in dem erneuerten Pessimismus: z. B. Frauenstädt, Das sittliche Leben 1866; Ed. von Hartmann, Philosophie des Unbewußten 1869; Phänomonologie des sittlichen Bewußtseins 1878. Und ein ausgearteter Ausläufer beider Richtungen zugleich ist die alle sittlichen Schranken überspringende Ethik des Übermenschen: Nietsche, Jenseits von Gut und Böse. **Sieffert.**

Ethnarch, *ἐθνάρχης*, ein Titel, der in der hellenistischen Zeit mehrfach vorkommt. Nach Strabo XVII p. 798 C gab es in Ägypten zur Zeit des Augustus unter den Bezirksbeamten neben *ἐπιστράτηγοι* und *νομάρχαι* auch *ἐθνάρχαι*. Wie Schürer (ZwTh 18. 1875 S. 15 f.) vermutet, sind dies die Verwalter der *τοπαρχίαι* gewesen, in welche nach Strabos Angabe (p. 787) die *νομοί* zerfielen. Lucian erwähnt in den Makrobioi 17 einen Ethnarchen Asandros, der von Augustus zum König des Bosporus ernannt wurde. Daß bei den späteren byzantin. Autoren die Anführer der römischen Hilfsvölker diesen Titel führen (vgl. Henr. Stephanus, Thesaurus s. v. *ἐθν.*), gehört hier nicht her, beweist aber allenfalls auch, daß die Benennung keineswegs auf Beamte und Fürsten der Juden beschränkt war. — Gleichwohl interessiert uns der Titel in der Geschichte des nachexilischen Judentums besonders. Er ist geeignet, einen gewissen Grad von Unabhängigkeit der jüdischen Vasallenfürsten zu bezeichnen. Wenigstens hat nach dem Zeugnis des Strabo bei Josephus (Ant. XIV 7, 2 § 117) der Ethnarch der ägyptischen Juden eine solche relative Selbstständigkeit besessen: *καθίσταται δὲ καὶ ἐθνάρχης αὐτῶν, ὃς διοικεῖ τε τὸ ἔθνος καὶ διαιτᾷ κρίσεις καὶ συμβολαίων ἐπιμελεῖται καὶ προσταγμάτων, ὡς ἂν πολιτείας ἄρχων αὐτοτελοῦς.* Für die ägyptischen Juden ist das Amt und sein Name zugleich ein Wahrzeichen davon, daß sie als besonderes *ἔθνος* ihre Volkssitte und Religion unter einem fremden Volke pflegen dürfen.

Dies kommt zum Ausdruck in dem Edikt des Claudius bei Josephus (Ant. XIX, 5, 2 §§ 281—285), wo sich im § 283 die Aussage findet, es seien den alexandrinischen Juden unter römischer Herrschaft ihre Gerechtsame erhalten geblieben, insbesondere habe *τελευτήσαντος τοῦ τῶν Ἰουδαίων ἐθνάρχου τὸν Σεβαστὸν μὴ κεκωλυκέναι ἐθνάρχας γίγνεσθαι βουλόμενον ὑποτετάχθαι ἑκάστους ἐμμένοντας τοῖς ἰδίοις ἔθεσιν καὶ μὴ παραβαίνειν ἀναγκαζομένους τὴν πάτριον θρησκείαν.* Diese Angabe, daß Augustus nach dem Tode des Ethnarchen Fortdauer des Amtes angeordnet habe, scheint in Widerspruch zu stehen mit der Notiz des Philo (im Flaccum § 10 Mangey II, 527 f.), wonach Augustus nach dem Tode des *γενάρχης* (der doch wohl identisch ist mit dem *ἐθνάρχης*) eine *γερουσία* eingesetzt habe (*τῆς γὰρ ἡμετέρας γερουσίας, ἣν ὁ σωτὴρ καὶ εὐεργέτης Σεβαστὸς ἐπιμελησομένην τῶν Ἰουδαικῶν εἵλετο μετὰ τὴν τοῦ γενάρχου τελευτὴν . . .*). Da aber Mitglieder dieses *γερουσία* auch *ἄρχοντες* von Philo genannt werden, so ist wohl mit Schürer (II, 514 f.) u. a. zu vermuten, daß die Aenderung des Augustus nur darin bestand, daß „an Stelle des einen *ἐθνάρχης* eine *γερουσία* trat, an deren Spitze eine Mehrheit von *ἄρχοντες* stand". Josephus redet einmal (b. j. VII, 10, 1 § 412) in diesem Sinne von den *πρωτεύοντες τῆς γερουσίας*. Immerhin verschwindet dann für Alexandrien der Titel des Ethnarchen aus der Überlieferung. Auch Claudius bestätigt in jenem Edikt das Amt nicht. Mit dem Alabarchen oder Arabarchen, welcher Titel ein höheres Steueramt bezeichnet, das allerdings öfter von Juden bekleidet worden ist, hat der Ethnarch nichts zu thun. Zuletzt hat dies Schürer erwiesen (Hilgenfelds ZwTh 1875). Sonst ist bei den Diaspora-Juden der Titel *ἐθνάρχης* nicht bezeugt. In Antiochia wird Jos. b. j. VII, 3, 3 § 47 ein *ἄρχων τῶν Ἰουδαίων* erwähnt. Es war daher eine bodenlose Behauptung Winers im Artikel „Ethnarch" seines RWB, daß das Amt bei den Juden in größern Städten mehr oder weniger allgemein gewesen sei.

Dagegen führten unter den Hasmonäischen Fürsten einige den Titel. Als erster hat ihn Simon. Sein Bruder und Vorgänger Jonathan war, nachdem ihn die Anhänger des Judas Makkabäus nach dessen Tode zum *ἄρχων καὶ ἡγούμενος* (שַׂר וְנָגִיד) gewählt hatten (161 v. Chr.), von Alexander, dem Sohne des Antiochus Epiphanes, 153 zum Hohenpriester (1 Mak 10, 20f.: *ἀρχιερέα τοῦ ἔθνους σου*), dann in Ptolemais (150 v. Chr.) zum *στρατηγὸς καὶ μεριδάρχης* ernannt (1 Mak 10, 65: *καὶ ἐδόξασεν αὐτὸν ὁ βασιλεὺς καὶ ἔγραψεν αὐτὸν τῶν πρώτων φίλων καὶ ἔθετο αὐτὸν στρατηγὸν καὶ μεριδάρχην*). Über diese Titel siehe Grimm z. St. I, 163. Sie bedeuten die Vereinigung eines Militär- und Civilgouverneurs, „wahrscheinlich weniger als *ἐθνάρχης*". Denn der Sinn der folgenden Erzählung ist doch wohl, daß Simon, nachdem er Judäa von Syrien politisch unabhängig (steuerfrei) gemacht hatte, eine höhere Staffel erklommen habe, als seine Vorgänger. Vorerst freilich hieß er nur *ἀρχιερεὺς μέγας καὶ στρατηγὸς καὶ ἡγούμενος Ἰουδαίων* (1 Mak 13, 42), nach dessen Ära man die Jahre zu zählen begann (143/142 v. Chr.). Aber im J. 141 vor Chr. (am 18. Elul des Jahres 172 aer. Scl.) wurde er zum Dank für die dem Volke erwiesenen Wohlthaten in einer Versammlung der Priester und des Volkes, der Obersten des Volkes und der Ältesten des Landes (1 Mak 14, 28) durch einen besonderen Beschluß „der Juden und der Priester" (14, 41) zum *ἡγούμενος καὶ ἀρχιερεὺς εἰς τὸν αἰῶνα* und zum *στρατηγός* eingesetzt. Für diese drei Titel kehren 14, 42 die drei anderen wieder: *ἀρχιερατεῦσαι καὶ εἶναι στρατηγὸς καὶ ἐθνάρχης τῶν Ἰουδαίων καὶ ἱερέων καὶ τοῦ προστατῆσαι πάντων*. 15, 1 werden nur *ἱερεύς καὶ ἐθνάρχης τῶν Ἰουδαίων*, 15, 2 *ἱερεὺς μέγας καὶ ἐθνάρχης* genannt. Es fragt sich, ob *ἐθνάρχης* mehr bedeutet, als *ἡγούμενος*, mit dem es anscheinend synonym steht. Mir scheint es nicht der Fall zu sein. Der Sinn des Volksbeschlusses ist vielmehr nur der, daß die Würde, welche Simon nach 14, 35 (*καὶ ἔθεντο αὐτὸν ἡγούμενον καὶ ἀρχιερέα*) schon besaß, ihm jetzt als eine erbliche zuerkannt und übertragen wird. Zum Beweise hierfür diene 14, 27f. Das Dekret ist datiert aus dem 3. Jahre Simons *τοῦ ἀρχιερέως ἐν Σαραμελ* (א V: *Ασαραμελ*). Also schon damals war Simon *Σαραμελ* = שַׂר עַם אֵל = *ἐθνάρχης* und wenn das *εν*, wie Schürer I, 197 Anm. 17 vermutet, Rest von *σεγεν* = סְגַן = *στρατηγός* ist, so wäre der dreiteilige Titel älter, als der Volksbeschluß des Jahres 141, d. h. auch der Titel *ἐθνάρχης* ginge auf 143/142 zurück und wäre mit *ἡγούμενος* identisch. Josephus nennt den Simon schon vom Jahre 143/42 an (Ant. XIII 6, 7 § 214) *εὐεργέτης Ἰουδαίων καὶ ἐθνάρχης*, ohne freilich die Erbbestätigung des Jahres 141 zu erwähnen. Trotz der Erblichkeit des Titels verschwindet er schon bei Johannes Hyrkan (135—105), dem Sohn und Nachfolger des Simon. Josephus beschließt zwar die Geschichte Hyrkans mit den Worten, er sei gewesen *τριῶν τῶν μεγίστων ἄξιος ὑπὸ τοῦ θεοῦ κριθείς, ἀρχῆς τοῦ ἔθνους καὶ τῆς ἀρχιερατικῆς τιμῆς καὶ προφητείας* (Ant. VIII 10, 7 § 299; vgl. b. jud. I, 2, 8 § 68f.), so daß unter dem ersten Namen die Ethnarchie verborgen zu sein scheint. Keinesfalls ist aber mit Hitzig, Gesch. Israels II 464 Anm. und Fr. W. Schultz (RE[2] A. „Ethnarch") die Stelle Ant. XIV, 8, 5 § 148, wo von dem Ethnarchen Hyrkan II die Rede ist, auf unseren Hyrkan I. zu beziehen. Die Münzen Hyrkans I. nennen neben „Jochanan dem Hohenpriester" noch „die Gemeinde der Juden" oder bezeichnen ihn als „Haupt der Gemeinde der Juden" (S. Schürer II, 212f.). Hieraus ergiebt sich, daß Hyrkan sein Amt weniger als das eines politischen Herrschers aufgefaßt hat. Er fühlt sich als priesterliches Haupt eines theokratischen Staates. Wenn er aber in der bekannten Anekdote von Eleazar als dem Sprecher der Pharisäer aufgefordert wird, die Hohepriesterwürde niederzulegen und sich zu begnügen mit der Herrschaft über das Volk (Ant. XIII, 105 § 291: *ἐπεὶ, φησὶν, ἠξίωσας γνῶναι τὴν ἀλήθειαν, θέλεις δὲ εἶναι δίκαιος, τὴν ἀρχιερωσύνην ἀπόθου καὶ μόνον ἀρκείτω σοι τὸ ἄρχειν τοῦ λαοῦ*) — so ist der Sinn dieser Erzählung der, daß H., auch ohne Hoherpriester zu sein, noch immer Herrscher des Volks, also doch wohl *ἐθνάρχης* bleiben würde. Sein Sohn Aristobul (105—104) nahm als erster seit dem Exil wieder den Königstitel an (Jos. Ant. XIII, 11, 1 § 309: *τὴν ἀρχὴν εἰς βασιλείαν μεταθεῖναι δόξας . . . διάδημα πρῶτος περιτίθεται*), desgleichen führte ihn Alexander Jannäus (104—78), s. Jos. Ant. XIII, 12, § 320, der sich auch auf Münzen (יהונתן המלך || *Βασιλεως Αλεξανδρου* s. Schürer II, 227) als König nennt. Wenn dann von der Alexandra (78—69) gesagt wird (Jos. Ant. XIII, 16 § 409): *τὸ μὲν οὖν ὄνομα τῆς βασιλείας εἶχεν αὐτή, τὴν δὲ δύναμιν οἱ Φαρισαῖοι*, so hat das Königtum unter ihr fortbestanden. Josephus nennt sie mehrfach *βασίλισσα* z. B. Ant. XIII, 16, 6 § 430 *βασιλεύσασα ἔτη ἐννέα*, vgl. auch Ant. XX, 104 § 242. Ihr Sohn Hyrkanus überkommt die *βασιλεία*

(Ant. XIV 1, 2 § 4), tritt aber nach vergeblichem Kampfe das *βασιλεύειν* an seinen Bruder Aristobul ab (§ 6), während er sich ins Privatleben zurückzieht. Nach dem Zeugnis des Strabo bei Josephus Ant. XIV, 3, 1 § 36 hat sich Aristobul sogar dem Pompejus gegenüber auf der Inschrift des ihm geschenkten goldenen Weinstockes als *ὁ τῶν Ἰουδαίων βασιλεύς* bezeichnet (vgl. auch Jos. Ant. XX, 10, 4 § 243: *ἐβασίλευέ τε καὶ ἀρχιεράτευεν τοῦ ἔθνους*). Pompejus gab dem Hyrkan das Hohepriestertum zurück (Ant. XIV, 4, 4 § 73), überließ ihm auch die Herrschaft über das Volk, entzog ihm aber den Königstitel: Ant. XX, 10, 4: *τῷ δ' Ὑρκανῷ πάλιν τὴν ἀρχιερωσύνην ἀποδοὺς τὴν μὲν τοῦ ἔθνους προστασίαν ἐπέτρεψεν, διάδημα δὲ φορεῖν ἐκώλυσεν.* Später aber, in den Dekreten Cäsars XIV, 10, 2 § 191; 10, 3 § 196; 10, 5 § 200 f. 10, 7 § 211 erscheint Hyrkan wieder als *ἐθνάρχης* und Hoherpriester. Er hat also offenbar diesen Titel durch Cäsar als Ersatz des Königstitels wieder erhalten. Das Ernennungsdekret zum erblichen Ethnarchen sieht Schürer II, 279 f. in dem von Jos. XIV, 10, 2 mitgeteilten. Hyrkan führte indessen nur scheinbar die Regierung; neben ihm wurde immer mächtiger der als *ἐπιμελετής* oder *ἐπίτροπος τῶν Ἰουδαίων* fungierende Idumäer Antipater (Ant. XIV, 8, 1 § 127; 8, 5 § 143). Sein Sohn Herodes bekam vom röm. Senat den Königstitel, der indessen seinem Sohne Archelaos nicht wieder verliehen wurde. Archelaos wurde nur *ἐθνάρχης* und das Königtum ihm für die Zukunft versprochen (Ant. XVII, 11, 4 § 317: *Ἀρχέλαον βασιλέα μὲν οὐκ ἀποφαίνεται, τῆς δ' ἡμίσεως χώρας ἧπερ Ἡρώδῃ ὑπετέλει ἐθνάρχην καθίσταται, τιμήσειν ἀξιώματι βασιλείας ὑπισχνούμενος, εἴπερ τὴν εἰς αὐτὴν ἀρετὴν προσφέροιτο*). Immerhin scheint dieser Titel mehr zu bedeuten, als der dem Antipas und Philippus verliehene des Tetrarchen. Mt 2, 22 wird Archelaos also mit Unrecht *βασιλεύς* genannt.

Von einem besonderen Interesse für uns ist der 2 Ko 11, 32 erwähnte Ethnarch des Königs Aretas in Damaskus. Gemeint ist der Nabatäerkönig Aretas IV. (9 vor — 40 nach Chr. S. über ihn Schürer II, 617 f.). Sein Ethnarch kann natürlich nicht der Vorsteher der Damascenischen Judenschaft sein, wie frühere Ausleger meinten, sondern der von ihm eingesetzte Statthalter von Damaskus. Diese Stadt muß also damals zum Gebiete des Nabatäerkönigs gehört haben. Das ist nach Gutschmids und Schürers Nachweisen (s. Schürer II, 618) nur in der Zeit des Caligula oder Claudius möglich gewesen, da unter Tiberius und Nero nach dem Ausweis der Münzen Damaskus unter römischer Herrschaft stand. Die von Paulus erwähnte Flucht aus Damaskus kann also nicht vor 37 stattgefunden haben. **J. Weiß.**

Etschmiatsin s. Bd II S. 83, 13 ff.

Eucharistie, Litteratur: a) Kath.: Bona, rerum liturg. libri duo, Romae 1671; Martène, de antiquis ecclesiae ritibus pars I, Rotomagi 1700; Mone, Latein. und griech. Messen aus dem zweiten bis sechsten Jahrh., Frankf. a. M. 1850; Probst, Liturgie der drei ersten christlichen Jahrhunderte, Tübingen 1870; derselbe, Sakramente und Sakramentalien in den drei ersten christl. Jahrhunderten, Tübingen 1872; derselbe, Liturgie des 4. Jahrh. und deren Reform, Münster i. W. 1893; derselbe, Die antioch. Messe nach den Schriften des heil. Joh. Chrysostomus dargestellt, in: ZkTh 1883 (VII), S. 250—303; Bickell, Zusammenhang der apost. Liturgie mit dem jüd. Kultus, in: „der Katholik" 1871 (II), S. 129 ff.; 257 ff.; 385 ff.; 513 ff.; derselbe, Messe und Pascha, Mainz 1872; derselbe, Die Entstehung der Liturgie aus der Einsetzungsfeier in ZkTh 1880; Gamurrini, S. Silviae Aquitanae peregrinatio, Romae 1887; Wilpert, Fractio panis, die älteste Darstellung des euchar. Opfers in der „Capella greca". Freiburg i. B. 1895; dazu: Gerh. Ficker in GgA 1896, S. 685 ff.; Funk, Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen I, Paderborn 1897, S. 278 ff. u. 293 ff. — b) Protest.: Casaubonus, de rebus sacris et ecclesiasticis exercitationes XVI, Francof. 1615; Calvör, Ritualis Ecclesiastici pars prior et altera, Jenae 1705; Bingham-Grischovius, Origines sive antiquitates eccles. VI, Halae 1728; Alt, Der christl. Cultus. 1. Abt., Der kirchl. Gottesdienst², Berlin 1851, S. 184 ff.; Theod. Harnack, Der christl. Gottesdienst im apost. und altkath. Zeitalter, Erlangen 1854; Kliefoth, Liturg. Abhandlungen² IV und V, Schwerin 1858 u. 1859; Seyerlen, Der christl. Kultus im apost. Zeitalter in ZprTh 1881 (III), S. 222 ff. und 289 ff.; Gottschick, Der Sonntagsgottesdienst der christl. Kirche in der Zeit vom 2.—4. Jahrh. ebenda 1885 (VII), S. 214 ff. u. 314 ff.; H. A. Köstlin, Geschichte des christl. Gottesdienstes, Freiburg i. B. 1887; Hering, Hilfsbuch zur Einführung in das liturg. Studium, Wittenberg 1888; H. Achelis, Die ältesten Quellen des orient. Kirchenrechts. 1. Buch, Die canones Hippolyti, in: TU VI, 4, Leipzig 1891 (citiert: Can. Hipp.; die folgende Zahl bedeutet den Paragraph der Ausgabe v. Achelis); Weizsäcker, Das apostol. Zeitalter der christl. Kirche², Freiburg i. B. 1892; Anrich, Das antike Mysterienwesen in seinem

Einfluß auf das Christentum, Göttingen 1894; Warren, the liturgy and ritual of the Ante-Nicene Church, London 1897; Drews, Ueber Bedeutung und Gebrauch des Wortes *εὐχαριστία* in der alten Kirche, in: Zeitschr. f. prakt. Theol. 1898 (XX), S. 97 ff. — Vgl. außerdem die Litteratur zu A. Abendmahl I, Bd I, 32 u. A. Agapen Bd I, 234 ff. — c) Texte: A. Harnack, Die Lehre der zwölf Apostel nebst Untersuchungen u. s. w. in: TU II, 1 und 2, Leipzig 1886; Ägypt KO deutsch in TU VI, 4 S. 39 ff.; Hammond, Ancient liturgy of Antioch. Oxford 1879; Brightman-Hammond, Liturgies eastern and western, Oxford 1896; Catergian, Die Liturgien bei den Armeniern. Fünfzehn Texte und Untersuchungen, Wien 1897 (armenisch).

1. Sprachgebrauch. — Unter E. versteht man gemeinhin — und so ist das Wort auch hier gebraucht — die Abendmahlsfeier in der alten Kirche. In der altchristlichen Litteratur aber bedeutet das Wort *εὐχαριστία* 1. das Dankgebet über den Abendmahlselementen, jedoch nur im Osten, im latein. Westen niemals, mit Ausnahme von Tertullian de orat. 24; 2. werden die Abendmahlselemente selbst *εὐχ.* genannt, sehr häufig im Westen sogar nur die Hostie; 3. verallgemeinert sich der Begriff und bedeutet ein geweihtes Element, eine res consecrata, ein sacramentum überhaupt (so bei Cyprian ep. 70, 2 CSEL III, 2, 768, 15 u. 19 das geweihte Öl); — endlich 4. bezeichnete *εὐχ.* auch die ganze Abendmahlsfeier, aber nur solange, als sie wirklich in einer Mahlzeit bestand (vgl. besonders Ignatius), ein Sprachgebrauch, der nicht häufig gewesen ist und sich sehr bald verloren hat, um erst im Mittelalter wieder aufzuleben. — Die ältesten Bezeichnungen für das Abendmahl waren wohl *ἄρτον κλᾶν* u. *δεῖπνον κυριακόν* (1 Ko 11, 20). Die erstere lebte vor allem in gnostischen Kreisen (acta Thomae; acta Joannis) weiter, während sich die letztere Benennung z. B. noch bei Cyprian verrät, der die Abendmahlsfeier kurzweg dominicum (*κυριακόν*) sc. convivium nennt (de op. et eleem. 15 CSEL III, 1, 384, 20 f.; ep. 63, 16 III, 2, 714, 13 f.).

2. Allgemeine Entwicklung. Die eucharistische Feier der alten Kirche hat etwa in der Mitte des 2. Jahrh. eine außerordentlich wichtige Veränderung erlitten. Ursprünglich war die E. — sei es nun im Anschluß an eine gemeinsame Mahlzeit, sei es als gemeinsame Mahlzeit selbst (s. unter 3.) — eine selbstständige Feier der christlichen Gemeinde, die am Abend stattzufinden pflegte, während zum sog. „Wortgottesdienst" die Gemeinde sich am Morgen versammelte. Diese doppelte gottesdienstliche Feier wird nun im 2. Jahrhundert zu einer einzigen zusammengezogen: die E. schließt sich dem Wortgottesdienst an. Diese Verbindung war ein Schritt von außerordentlicher Bedeutung für die Geschichte des ganzen christlichen Gottesdienstes: durch sie ist die spätere Messe möglich geworden und sie wirkt heute noch stark in unseren evangelischen Gottesdienstordnungen und in unseren evangelischen Anschauungen nach.

Der erste Zeuge für die Verbindung der E. mit dem Morgengottesdienst ist Justin (I. Apol. 65—67; abgefaßt höchst wahrscheinlich 150) und sein Zeugnis gilt für die Hauptorte der damaligen Christenheit. Während noch der bekannte Pliniusbrief (X, 96, um 113 abgefaßt) für Bithynien die alte Sitte des doppelten Gottesdienstes bezeugt (gegen Uhlhorn, Liebesthätigkeit I, 400; Th. Harnack S. 25 und 231 und Köstlin S. 33; die richtige Auffassung dieses Briefes bei Gottschick S. 216 f.; Zahn, Ignatius 586 f. und A. Agapen Bd I, S. 236, 18 ff.), während die Didache (c. 9 u. 10) dieselbe Sitte jedenfalls für Ägypten aufweist und Clemens Rom. (1 Ko 44) für Rom, ist nach Justin der neue Brauch überall allgemein. Nicht als ob sich die Änderung mit einem Schlage und überall in gleicher Weise durchgesetzt hätte. Jedenfalls bestand auch da und dort neben dem neuen Brauch noch der alte: trotzdem, daß am Morgen E. gefeiert wurde, hielt doch die alte Sitte abendlicher E. sich aufrecht. So wird es uns bezeugt von Alexandrien und Ägypten (Bigg, the christian Platonists of Alex. 103 ff.; Harnack, Dogmengesch. I², 396 Anm. 2; H. Achelis S. 197 Anm. 2) und von Afrika zu Cyprians Zeit wenigstens als unter dem Klerus üblich (ep. 63, 16 CSEL III, 2. 714; Jülicher 230 f.). Daneben hat es aber auch Gebets- und Predigtgottesdienste gegeben ohne E. So nach Tertullian de cult. fem. 2, 11: „Vobis nulla procedendi causa non tetrica. Aut imbecillus aliqui ex fratribus visitatur, aut sacrificium offertur, aut Dei sermo administratur". Hier die zwei Hauptteile des Gottesdienstes bezeugt zu finden, wie Th. Harnack (S. 353), Köstlin (S. 45), Probst (Liturg. der drei ersten Jahrhunderte S. 195) u. a. wollen, ist eine Eintragung. Dürfen wir den can. Hipp. vertrauen, so bezeugen auch sie einen Gebetsgottesdienst ohne E. Wenn aber H. Achelis — und ihm folgend E. Chr. Achelis (prakt. Theol.² I, 460 und 587) — meint, die von Justin bezeugte Ausgestaltung sei eine Ausnahme gewesen, die Regel vielmehr in Rom, ja in der Kirche überhaupt das Nebeneinander vom Wortgottesdienst und E. auch über Justins Zeit hinaus, so ist das zunächst für Rom

wenig glaublich. Oder ist folgende Entwicklung etwa sehr einleuchtend: Zuerst beide Gottesdienste nebeneinander (vor Justin), darauf Vereinigung beider (Justin), darauf wieder Trennung (can. Hipp.), und endlich Wiedervereinigung? Die Textgestalt der can. Hipp. ist zu unsicher, als daß sich auf sie eine so weittragende Behauptung gründen ließe. Übrigens
5 ist auch Tertullian ein Zeuge des zweiteiligen Gottesdienstes, wenn er de orat. 18 schreibt: „Jeiunantes habita oratione cum fratribus subtrahuntur osculum pacis" (vgl. c. 19). Da der Friedenskuß bei Tertullian noch am Anfang der eucharistischen Feier steht (Th. Harnack S. 390), so verlassen die Fastenden den Gottesdienst bei Beginn des euchar. Teiles, also nach dem Kirchengebet. Ferner setzt das Gleiche die apost. Didaskalia (La-
10 garde bei Bunsen, Ante-Nic. II, 280) voraus, die wenig später als Tertullian fallen mag (A. Harnack, LG I, 515 ff.). Daß aber im 2. Jahrh. die E. auch ganz selbstständig gefeiert wurde, d. h. ohne Agape und ohne Wortgottesdienst, ist wohl anzunehmen. Das bezeugt nicht nur die oben angeführte Stelle aus Tertullian, de cult. fem. 2, 11, sondern vor allem die Sitte der Gnostiker (s. u. S. 572). Bald aber muß sich E. und
15 Wortgottesdienst vereint haben. Denn die Sitte der folgenden Jahrhunderte steht ganz fest und erscheint als tief eingewurzelt. Was aber waren die Gründe der Vereinigung der E. mit dem Wortgottesdienst? Wenn man gewöhnlich als Grund dafür annimmt, die Christen hätten häßlichen Verleumdungen der Heiden („Thyesteische Mahlzeiten" und „Ödipodischer Geschlechtsverkehr") dadurch vorbeugen wollen, so liegt auf der Hand, daß damit
20 das Rechte nicht getroffen sein kann. Denn blieben nicht auch später noch die Agapen am Abend in Brauch und damit der Anlaß für die alten Verdachtsgründe? In der That haben sich auch die Verleumdungen der Heiden fortgesetzt, wie wir z. B. aus den ängstlichen Bestimmungen der can. Hipp. 173 f. in Bezug auf die Agapen oder aus Tertullians Darlegungen apol. 39 (vgl. auch Ju 12) schließen können. Vielmehr müssen
25 für eine so einschneidende Veränderung der Sitte religiöse und praktische Rücksichten maßgebend gewesen sein. Religiöse zunächst! Die übliche Art, die E. zu feiern, gefährdete die Einheitlichkeit der Gemeinde, vertrug sich nicht mit dem wachsenden priesterlichen Ansehen. Kam man doch vielfach auf eigne Hand im Privatkreis zusammen, ohne Klerus. Die Mahnung des Ignatius (Smyrn. 8, 1): „nur die E. ist legitim, die unter dem
30 Bischof steht!" schlug gewiß bei den „Kirchlichen" durch. Nun war aber der Klerus vollzählig versammelt im Morgengottesdienst. Hier wurden außerdem die heiligen Schriften verlesen, hier hatte die Gemeinde ihren natürlichen Einheitspunkt. Mußte es nicht dem religiösen Bedürfnis entsprechen, wenn beide Feiern sich aneinander anschlossen? Dazu kam wohl als praktischer Grund, daß so am leichtesten bei den weiten Entfernungen der
35 Großstädte allen Gemeindegliedern die Teilnahme am Predigtgottesdienst und an der E. am Sonntag möglich war. Denn wie wäre ein Sonntag ohne das denkbar gewesen? Erwägt man dies alles, so wird es begreiflich, daß eine Entwicklung beginnen konnte, die auf Vereinigung beider Feiern, wenigstens am Sonntag, hindrängte — eine Entwicklung, die sich im Einzelnen leider unserer Kenntnis entzieht.
40 3. Die liturgische Entwicklung a) bis zur Vereinigung der E. mit dem Wortgottesdienst. — Die älteste Form, in der die E. gefeiert worden ist, liegt für uns zum guten Teil im Dunklen. Die einzigen Quellen, die uns zu Gebote stehen, sind außer den Einsetzungsberichten, die hier außer Frage bleiben, nur 1 Ko 11, 20 ff. und Didache c. 9, 10 u. 14. Die herkömmliche Auffassung der Paulusstelle (jetzt noch vertreten von
45 A. Harnack, Zahn, Grafe u. a.), sieht die E. als den Schluß einer gemeinsamen Mahlzeit (Agape) an, während eine neuere (Jülicher, Spitta, Haupt, Hoffmann) an jener Stelle nur eine einheitliche Mahlzeit bezeugt findet, die als ganze *δεῖπνον κυριακόν* hieß. Dieser Auffassung kann ich nur beipflichten. Sie wird wesentlich gestützt durch die Thatsache, daß von Ignatius noch *ἀγάπη* und *εὐχαριστία* promiscue für ein und
50 dieselbe heilige Mahlzeit gebraucht werden (Smyrn. 8, 2; vgl. 7, 1; Rom. 7, 3; vielleicht auch Philad. 4; Eph. 13, 1) — ein Zeichen, daß ihm die Mahlzeit als einheitlich gilt. Das Gleiche verrät sich, wenn viel später noch in der sog. Ägypt. KO c. 49 (Achelis S. 107) die Agape *δεῖπνον κυριακόν* genannt wird. Steht dies auch fest, so ist doch noch immer die Frage offen, wie dieses „Herrnmahl" im einzelnen zu verlaufen pflegte.
55 Daß Christus seine Stiftung nicht als rituelles Gesetz gegeben hat, wodurch eine freie Ausgestaltung unmöglich gemacht war, steht außer Frage. Es war also den ersten Christen möglich, ihr heiliges Mahl frei zu gestalten, wenn nur eben dabei jene Stiftung des Herrn zu ihrem Rechte kam. Das Natürlichste war, daß man sich an jüdische Bräuche heiliger Mahlzeiten anschloß. Welche hat man gewählt? Am nächsten liegt es, an die Passah-
60 mahlzeit zu denken. Allein es fragt sich, ob der Herr überhaupt bei einem Passahmahl

die E. eingesetzt hat. Und selbst wenn dies der Fall ist, so zeigt doch weder 1 Ko 11, 20ff. noch die Didache irgend eine Verwandtschaft zwischen E. und jüdischer Passahmahlzeit. Auch Stellen wie 1 Ko 10, 6 oder 5, 7 zwingen keineswegs an diese zu denken. Der Versuch von Bickell, die ganze Liturgie aus dem Passahritus abzuleiten, entspringt dogmatischen Wünschen und erweist sich als eine kühne Vergewaltigung der Thatsachen. Am wahr- 5 scheinlichsten will es mir erscheinen, daß sich die ersten Christen mit ihrem Herrnmahl in freier Weise an die üblichste Form jüdischer Kultmahlzeiten anschlossen, an das Sabbathmahl, wie es am Freitag nach Anbruch des Sabbaths in jedem jüdischen Hause gefeiert wurde (Spitta S. 247). Wir können wenigstens Umrisse dieser Feier aus der Mischna (besonders tract. Berachoth c. 6—8 ed. Surenhus I, 20 f.) erkennen. Danach war die 10 Mahlzeit durchaus einheitlich und bekam ihren Charakter durch einen gesegneten Kelch und ein gesegnetes Brot. Wenigstens war es die Regel, daß am Eingang des Mahles ein von einem Tischgenossen (meist wohl der Hausvater) durch Gebet geweihter Kelch umhergereicht wurde (Berach. 6, 5 und 6, vgl. 1 u. 2); doch konnte diese Segnung auch später erfolgen (8, 8), ja der Kelch konnte wohl ganz fehlen. Die Segensformel lautete: 15 „Gelobt seist du, Herr unser Gott, der Herr der ganzen Welt, der du die Frucht des Weinstocks erschaffen hast" (Berach. 6, 6). Darauf pflegte das Brot geweiht zu werden, das gebrochen und während der Mahlzeit genossen wurde. Die Segensformel lautete: „Gelobt seist du, Herr unser Gott, du Herr der ganzen Welt, der du das Brot aus der Erde hervorgebracht hast" (Berach. 6, 6). Eingeleitet wurde die Segensformel mit einem 20 Responsorium: „Lasset uns danksagen dem Herrn unserem Gott". — „Gelobt sei der Herr unser Gott u. s. w." — Darauf folgte das Dankgebet (Berach. 7, 3, vg. 7, 1). Die Gebete beantwortet die Tischgesellschaft mit Amen (Berach. 8, 8 und tract. Joanith 2, 5). Das Mahl, an dem übrigens kein „Fremdling" teilnehmen darf (Berach. 7, 1), schließt mit einem Dankgebet (8, 7). Es trägt durchaus den Charakter der Freude. Die 25 vermutete Abhängigkeit der E. von diesem jüdischen Brauch scheint mir durch die Didache wesentlich gestützt zu werden. Denn wir finden hier c. 9 und 10 im ganzen den gleichen Gang des Mahles und die gleichen Sitten wieder: Nach dem Akt der Versöhnung, der sog. Exhomologese c. 14, Segnung eines Kelches und eines Brotes durch kurzes Gebet (c. 9), gemeinsame Mahlzeit (*ἐμπλησθῆναι* 10, 1) und endlich ein Schlußdankgebet (c. 10). 30 Die Gebete über Kelch und Brot c. 9 haben mit den altjüdischen Segensgebeten freilich nichts mehr gemein als den Charakter des Dankes, sie sind Neuschöpfungen aus dem christlichen Geist heraus. Aber die Parallele des doppelten Gebetes je über Kelch und Brot und die Voranstellung des Kelches verraten deutlich genug die jüdische Herkunft. Ferner ist die ganze Mahlzeit wie die Sabbathmahlzeit ein einheitlicher Akt, der den Namen 35 *εὐχαριστία* trägt (9, 1) und nicht haben wir etwa c. 9 die Gebete für die Agape, c. 10 das eucharist. Dankgebet vor uns, wie Zahn, Forschungen III, 293 ff., Weizsäcker S. 579 und Haupt S. 27 wollen. Der Genuß der gesegneten Elemente hat eben nicht, wie man bisher im Mißverständnis von 1 Ko 11, 20 ff. angenommen hat, den Abschluß, sondern den Eingang der heiligen Mahlzeit gebildet. Und das ist auch das Natürlichste. Durch 40 die Segnung des Weines und des Brotes wird die Mahlzeit als *δεῖπνον κυριακόν* charakterisiert. So wird auch 1 Ko 11, 20 ff. erst vollkommen verständlich: Reiche warteten den offiziellen Anfang der heiligen Mahlzeit gar nicht ab, sondern nahmen in rücksichtsloser Weise ihre Speisen vorweg. Damit war die Nebensache, die Sättigung, zur Hauptsache gemacht und umgekehrt. Wahrscheinlich ist es ab und zu überhaupt gar nicht 45 zu einer E. gekommen — unter Judenchristen etwas Unmögliches, nicht aber unter Heidenchristen. Übrigens taucht noch später die alte Sitte, das Mahl, die Agape, mit der eigentlichen E. zu beginnen, auf in den can. Hipp. 169 und ähnlich bei Paulus v. Nola ep. XIII, 14 CSEL 29, 95. 12 ff. War aber so nach unserer Meinung noch in der Didache die heilige Mahlzeit ein einheitlicher Akt, so fragt es sich, wie hat sich dann doch die eucharist. Feier 50 im engeren Sinn von der Mahlzeit lösen und mit dem Wortgottesdienst verbinden können? Die gesegneten Elemente am Eingang traten begreiflicherweise immer mehr als das Wesentliche der ganzen Mahlzeit in den Vordergrund: hier war ja doch Christi Leib und Blut. Andererseits wurde die folgende Mahlzeit immer mehr zu einem Liebesakt, einer *ἀγάπη* der Reicheren gegen die Armen. Brachten doch die Gemeindeglieder zur gemeinsamen 55 Mahlzeit an Speisen mit, was sie zu bieten hatten, der Arme wenig, der Reiche viel. So zerlegt sich allmählich die Mahlzeit in zwei Akte. Nach ihnen nannte man das Ganze bald *εὐχαριστία*, bald *ἀγάπη* (vgl. Ignatius). Ist es zu verwundern, wenn diese beiden Teile der ursprünglich ganz einheitlichen Mahlzeit, weil organisch nicht mehr verbunden, auseinanderbrachen? Wir haben uns oben S. 562, 11, die Gesichtspunkte vergegenwärtigt, 60

die den Bruch mögen herbeigeführt haben. Die „Agape“, der zweite Teil der Mahlzeit, lebte nun allein weiter, ihres besten Teiles beraubt, für den die spätere Eulogie nur einen schwachen Ersatz zu bieten vermochte. Sie ist endlich entartet und gestorben. Die E. aber lebte kräftig weiter auch in der neuen Gestalt; ja sie hat sich alsbald an Bedeutuug über den Predigtgottesdienst erhoben und ist in der Messe zur Herrscherin des Gottesdienstes überhaupt geworden. Verfolgen wir ihre liturgische Ausgestaltung weiter! —

b) Seit der Vereinigung der E. mit dem Wortgottesdienst. — Als sich die E. an den Wortgottesdienst anschloß, nahm sie natürlich die wesentlichsten liturgischen Formen, in denen sie bis dahin gelebt hatte, mit sich. Aber einige beachtenswerte Änderungen sind doch eingetreten. Zunächst fließen die beiden bisher gesonderten Segensgebete je über Wein und Brot in eins zusammen. Ferner entsteht ein neuer liturgischer Akt in der „Darbringung“. Noch immer nämlich bringen die Gemeindeglieder Wein und Brot dar für die E. Was aber früher jedenfalls formlos geschah, das nimmt jetzt kultische Ordnung an. Wie sich nun die Feier der E. im unmittelbaren Anschluß an den Wortgottesdienst gestaltet hat, das können wir zuerst aus Justin (Apol. I, 65. 67; vgl. 13; Dial. 40. 70. 117) ersehen. Danach war der Verlauf folgender: 1. Friedenskuß (*φίλημα*); 2. Darbringung der Opfergaben (*προσφορά*; oblatio); 3. eucharist. Gebet des Vorstehers (Bischofs) mit Bittgebeten und Amen der Gemeinde; 4. Austeilung; 5. Darbringung der Gemeindesteuer (stips) und Verteilung an die Armen. — Dieser Gang bildet das Grundschema, auf dem sich die Abendmahlsliturgie in den kommenden Jahrhunderten entwickelt hat und das überall und immer wieder durchschimmert. Nur daß der letzte (5.) Akt der Darbringung wegfällt und sich vor das große eucharist. Gebet ein Responsorium (Präfation) einschiebt, das aber vielleicht bereits zur Zeit Justins bestand, von dem er nur zufällig keine Nachricht giebt. Die letztgenannte Änderung bezw. Weiterbildung zeigt sich schon in den can. Hipp., vorausgesetzt daß sie zuverlässig sind (vgl. § 9; 20—27; 142—147; 201—207; 209; 214—216). Darnach verlief die Feier in folgender Weise: 1. Exhomologese [?] (9); 2. Darbringung (20); Präfation: a) Bisch.: *ὁ κύριος μετὰ πάντων ὑμῶν*. — Gem.: *καὶ μετὰ τοῦ πνεύματός σου*. b) Bisch.: *Ἄνω ὑμῶν τὰς καρδίας*. — Gem.: *Ἔχομεν πρὸς τὸν κύριον*. c) Bisch.: *Εὐχαριστήσωμεν τῷ κυρίῳ*. — Gem.: *Ἄξιον καὶ δίκαιον* (21 ff.); 4. eucharist. Gebet; 5. Austeilung (Gem.: Amen 143 ff. 214—26); 6. Gabendarbringung (28 f. 160). — Dieselben Grundformen zeigen sich wieder, wenn man versucht, sich nach Tertullian und Cyprian ein Bild der E. zu machen, nur daß an Stelle der Exhomologese der Friedenskuß steht, und daß sich bei Tertullian bereits das Trishagion (de orat. 3) im eucharistischen Gebet und vor der Kommunion das Responsorium findet: „Das Heilige den Heiligen“ — „Einer ist heilig“ u. s. w. — Es würde zu weit führen, wollten wir aus allen zugänglichen Zeugnissen der ersten Jahrhunderte das Bild der E. hier rekonstruieren. Beispielshalber sei hier nur noch der Gang der eucharist. Feier vorgeführt, wie er sich aus der 5. mystag. Katechese des Cyrill von Jerusalem ergiebt (um 348): 1. Händewaschen des Bischofs und der Presbyter; 2. Friedenskuß; 3. Präfation mit Trishagion und Epiklese; 4. Fürbittgebet; 5. Vaterunser; 6. Kommunion („das Heilige den Heiligen“ u. s. w. — Gesang des 34. Psalms); 7. Schlußgebet (vgl. Brightman p. 464 ff.). Über die Entwicklung der eucharist. Feier in den einzelnen liturgischen Typen s. A. Messe.

4. Die einzelnen liturgischen Akte a) der Friedenskuß. S. darüber diesen A. — b) Die Darbringung: Von einem kultischen Akt der Darbringung kann man erst reden, wie wir sahen, seit die E. sich an den Wortgottesdienst angegliedert hatte und zu einem Genuß nur von gesegnetem Brot und Wein geworden war. Dieser Akt verlief wahrscheinlich in der Weise, daß die Diakonen die Gaben in Empfang nahmen und vor den Bischof trugen. Da ihrer zuviele waren, wurden besondere Tische nötig, um sie abzulegen, die sich rechts und links vom Altartisch befanden. Aus ihnen sind später die sog. „Seitenaltäre“ entstanden. Was man darbrachte, war außer Brot und Wein allerlei Nahrung wie Öl, Milch, Honig u. s. w., die für die Armenunterstützung nötig war. Der Name für den Akt und den Gegenstand der Darbringung war *προσφορά* oder oblatio (wohl zu unterscheiden von der Beisteuer zur Gemeindekasse, der stips, vgl. Justin I. Apol 67; Tertull. Apol. 39; Cyprian, ep. 64, 3; de op. et eleem. 14). Diese Gaben wurden durch Gebet gesegnet und dabei der Darbringenden mit Namen gedacht (can. Hipp. 189—194; Ägypt. KO 53 f.). Je mehr die Liebesthätigkeit erlahmte und je mehr das AT für den Kultus als Gesetz maßgebend wurde, desto mehr wurde gefordert, die Erstlinge von allem Ertrage darzubringen (can. Hipp. und Ägypt. KO a. a. O.; Origenes, in Exod. hom. 13, 3 u. in Num. hom. 11, 1 u. 2; Lommatzsch 9, 156 f. u. 10, 100 f. u. 105;

Const. Apost. VIII, 40). Daß diese Darbringung im Gottesdienst sehr störend war, ist begreiflich. Daher versuchen Konzilsbeschlüsse zu Anfang des 4. Jahrh. (Conc. Elib. can. 49) die Oblationen auf Brot und Wein einzuschränken. Nur was im Kultus gebraucht wurde (Öl zur Salbung bei der Taufe; Milch und Honig beim Abendmahl der Neophyten), war noch an bestimmten Tagen darzubringen gestattet. So finden wir, daß zur Zeit des Chrysostomus 5 kaum noch etwas außer den Abendmahlselementen dargebracht wird (vgl. Augustin, sermo 82, 3, 5. MSL 38, 508), und zwar findet die Darbringung auch nicht mehr regelmäßig am Sonntag und von jedem Gemeindeglied statt, sondern nur an hohen Festen, an Märtyrertagen und zu Ehren von Verstorbenen. Das zur E. nötige Brot und den Wein besorgte die Kirche aus ihren Mitteln. Dennoch gab es noch zur Zeit des Chrysostomus 10 einen Akt der Darbringung bei jeder eucharist. Feier: Die Priester tragen in feierlichem Aufzug die Elemente aus dem Sacrarium zum Altar (Chrysost. I. in Cor. hom. 36, 6 Montf. X, 340; in Eph. hom. 3, 5 Montf. XI, 23). — Daß dieser Akt der Darbringung ursprünglich am Anfang der eucharist. Feier nach dem Friedenskuß gestanden hat, und nicht, wie Achelis S. 187 und 190 will, am Ende der ganzen Feier, erscheint mir das 15 viel Wahrscheinlichere (mit Uhlhorn, Liebesthätigkeit I, 136 ff. und 399f.).

c) Das eucharistische Gebet. Der wichtigste Akt bei der E. war außer dem Genuß die Weihe von Brot und Wein durch ein Dankgebet. Davon trugen ja die ganze Feier und die geweihten Gaben den Namen (s. o. Nr. 1). Wie wir aus der Didache c. 9 sehen, brachte dies Gebet, oder richtiger brachten diese Gebete den Dank für die leibliche und 20 geistliche Nahrung zum Ausdruck, und sie waren jedenfalls freie Umformungen der üblichen jüdischen Gebetsformulare (s. o. Nr. 2). Nach der Didache giebt uns zuerst wieder die Ägypt. KO c. 21 S. 51 ff. ein Formular, das sicher sehr alt ist, und das sich in der Liturgie der Abyss. Jakobiten (Brightman p. 228 ff.) wörtlich erhalten hat, und zwar so gut, daß man darnach den Text der Ägypt. KO selbst korrigieren kann. 25

Dieses eucharistische, vom Bischof gesprochene Gebet, das sich besonders reich ausgestaltete (vgl. Wendungen wie: ὅση δύναμις αὐτῷ oder ähnlich bei Justin, Apol. I, 13 und 67; Origenes, contra Cels. 8, 13; Chrysostomus, de sacer. 3, 4 Montf. I, 383), wurde später durch das von der Gemeinde gesungene Trishagion (Jes 6, 3) unterbrochen. Tertullian bezeugt es uns zuerst de orat. 3. Origenes scheint 30 es gekannt zu haben (contra Cels. 8, 34). Zur Zeit des Athanasius (de trinit. et spir. s. 16) war es im Osten und Westen gebräuchlich, doch nicht überall (2. Conc. v. Vaison 529 c. 3). Die Ägypt. KO kennt es nicht. In Ägypten scheint es auch kaum entstanden zu sein. Denn wie wenig organisch ist es z. B. in der so späten alexandrinischen Markus-Liturgie (Brightman p. 131, 21—132, 2) mit dem voraufgehenden Gebete verbun- 35 den — ein Zeichen, daß es hier nicht ursprünglich stand, sondern künstlich eingefügt worden ist. Höchst wahrscheinlich ist es zuerst in Syrien in Gebrauch gekommen. Denn die syrischen Liturgien zeigen eine wirklich organische Verbindung des Trishagion mit dem Gebet, dessen Ausklang es bildet. Dies führt uns auf den eigentümlichen Charakter des ersten Gebetsteiles. Man kann beobachten, daß das Gebet, meist mit einer Formel, wie: 40 „Wahrhaft würdig und recht u. s. w." beginnend, bald einen Dank **für** die Schöpfung, bald einen solchen **mit** ihr und all' ihren Kreaturen enthält. Ohne Zweifel ist die erstere Form die ältere, ursprüngliche, sie ist daher die gebräuchlichste. In dem syrischen Typus aber hat sich die zweite Form ausgebildet und zwar jedenfalls unter dem Einfluß des Engelgesanges: „Heilig, heilig, heilig u. s. w.". Am reinsten tritt diese Form in dem betr. 45 Gebet der Jakobus-Liturgie zu Tage (Brightman p. 50, 12 ff.), ein Gebet, das sicher schon zur Zeit Cyrills von Jerusalem im Gebrauch war (vgl. ebenda p. 465, 14 ff.). Der an das Trishagion sich anschließende Gebetsteil enthält allgemein den Dank für die Erlösung. Er leitet über zu den Einsetzungsworten. Daß diese bereits bei der urchristlichen eucharistischen Mahlzeit wären recitiert worden, läßt sich aus 1 Ko 11, 23 ff. nicht 50 schließen. Vielleicht aber kennt schon Justin diese Sitte (Apol. I, 66), sicher bezeugt ist sie durch Origenes (in Lev. hom. 13, 3 Lommatzsch 9, 402 f.), Cyprian (ep. 63, 10), die Ägypt. KO 21 S. 54, die Const. Ap. VIII, 12, 17 (Ültzen 212), Cyrill von Jerusalem (bei Brightman 465, 29 ff.), Chrysostomus (in Matth. hom. 50, 2, Montf. VII, 517 und bei Brightman 479, 50 ff.) u. a. Wir kennen keine ältere Liturgie, die die Ein- 55 setzungsworte nicht enthielte. Unter dem Einfluß von 1 Ko 11, 26 fügte sich an die Einsetzungsworte ein Gebetsstück an, das man „Anamnese" zu nennen pflegte (kurz noch in der Ägypt. KO S. 54; bereits viel weiter ausgesponnen in dem alten Gebet der Jakobus-Liturgie Brightm., p. 52, 30 ff. und in der Markus-Liturgie ebenda p. 133, 22 ff., vgl. p. 505, 12 ff.; vgl. Const. Ap. VIII, 12, 17 Ültzen 212,), daran wieder die sogen. „Ana- 60

phora", ein Gebet, in dem Gott die geweihten Elemente dargebracht werden (Ägypt. KO a. a. O.; Const. Ap. a. a. O.). Daran schloß sich die sogen. Epiklese (s. diesen A.). Hier ist der Ort, die Frage nach der Konsekration zu beantworten. Zunächst muß man festhalten, daß die Konsekration (*εὐλογεῖν, εὐχαριστεῖν, ἁγιάζειν, τελεῖν, ἐπιτελεῖν*; be-
5 nedicere, sanctificare, consecrare) nur den Sinn der „Weihe" hat, nicht den einer wirklichen „Transsubstantiation", wie später. Diese „Weihe" wird niemals vollzogen gedacht durch die Einsetzungsworte, sondern altchristlich ist die Vorstellung, daß das „Dankgebet" (dies auch gemeint von Justin Apol. I, 66: *„ἡ δι' εὐχῆς λόγου τοῦ παρ' αὐτοῦ εὐχαριστηθεῖσα τροφή"*) überhaupt weiht; daneben kommt aber auch die Anschauung
10 auf, daß die Epiklese diese Kraft habe. Zum Gegenstand der Reflexion und theologischen Erörterung ist die Frage nie gemacht worden. Doch läßt sich beobachten, daß die Origenisten z. B. Dionysius von Alex. (bei Eusebius, hist. eccl. 7, 9), Eusebius (demonst. ev. 1, 10, Macarius d. Ä. (opusc. de carit. 29), auch Basilius, de spir. sanct. 27, 66 noch an der ältesten Anschauung von der weihenden Kraft des Dankgebetes festhalten.
15 Die neuere, wonach die Einsetzungsworte konsekrierend sind, setzt erst mit Ambrosius und Augustin ein. — Hier ist auch der Ort, der Exhomologese zu gedenken, d. h. des Sündenbekenntnisses. Zum erstenmal wird sie als eucharist. Gebet Didache 14, 1 erwähnt, und zwar, wenn die Lesart *προσεξομολογησάμενοι* richtig ist, stand dies Gebet nach dem Dankgebet. Dies erscheint Harnack TU II, 1, 54 Anm. unwahrscheinlich und er schlägt deshalb
20 die Lesart *προεξομ.* vor, so daß die Exhomologese dem eucharist. Dankgebet vorausgegangen wäre. Eine Entscheidung ist nicht zu treffen, auch nach can. Hipp. 9 (vgl. S. 185) nicht, weil es sich hier um die Exhomologese bei der Bischofsweihe handelt. Jedenfalls folgte später die Exhomologese dem Dankgebet und war meist mit der Epiklese verbunden (Origenes, de orat. 33; Chrysostomus, in diem nat. Jes. Christi 7 Montf. II, 365; in Oziam hom.
25 1, 2 VI, 97; ad Hebr. hom. 17, 2 I, 166; Ambrosius, in Luc. 6, 71 MSL 15, 1773; vielleicht auch de sacr. 5, 25 MSL 16, 472). — Auf das eucharist. Gebet antwortete zu Justins Zeit die Gemeinde einstimmig mit Amen (Apol. I, 65 u. 67; vgl. Irenäus I, 14, 1). — Vor das große eucharist. Gebet stellte sich etwa seit 200 das dreifach gegliederte Responsorium (Präfation): *Ὁ κύριος μετὰ πάντων — Καὶ μετὰ πνεύματός*
30 *σου. — Ἄνω ὑμῶν τὰς καρδίας* (oder *τὸν νοῦν* oder *τὰς καρδίας καὶ τὸν νοῦν*) — *Ἔχομεν πρὸς τὸν κύριον. — Εὐχαριστήσωμεν τῷ κυρίῳ — Ἄξιον καὶ δίκαιον* (can. Hipp. 21—27; Ägypt. KO S. 48. 50 f.; Cyprian, de dom. orat. 31; vgl. Tertullian, Apol. 30; Commodian, instruct. 76; Cyrill von Jerusalem 5. myst. Katech.; Augustin, enarr. in ps. 103, 14; sermo 311. 18, 15 MSL 37, 1348; 38, 1420 u. a.). Woher
35 stammt das erste Paar? Jedenfalls nicht wie Brightman zu p. 50, 4—6 (p. 556) angiebt, aus Thren. 3, 41. Dagegen scheint es durchaus nicht unmöglich, daß das zweite Paar auf ein jüdisches Vorbild zurückgeht. Bei der jüdischen Sabbathmahlzeit war ja die Formel in Gebrauch: „Lasset uns danksagen dem Herrn unserm Gott" —. „Gepriesen sei der Herr unser Gott" (Mischna, Berach. 7, 3; vgl. 1). Sollte daher jenes Responsorium
40 stammen?

d) Das Fürbittgebet (intercessio) und das Vaterunser. Seit dem 3. oder 4. Jahrhundert schließt sich dem eucharist. Gebet ein großes Fürbittgebet für die ganze Kirche an. Wir finden es bei Cyrill von Jerusalem (Brightm. 466, 4 ff., 469, 37 ff.), bei Chrysostomus (ebenda 474, 25 ff.; 480, 16 ff.) u. a., nicht aber schon bei Tertullian und
45 Cyprian, wie Probst (Lit. der drei ersten chr. Jahrh. 202 f. u. 226 f.) will. Höchst wahrscheinlich ist es in Syrien zuerst in Gebrauch gekommen. Denn in der ältesten uns bekannten Ägypt. Liturgie ist dies Gebet noch unbekannt (vgl. Brigthm. p. 505). — Woher und aus welcher Zeit mag der Gebrauch des Vaterunsers in der eucharist. Feier stammen? Wahrscheinlich kennt ihn schon Tertullian (de fuga 2; de ieiun. 15), und Cypiran (ep.
50 65, 2; de dom. orat. 8 CSEL III, 2, 723; III, 271). Sicher ist er erst bei Cyrill von Jerusalem (Brigthman 466, 15 u. 469, 52 ff.), bei Chrysostomus (ebenda 474, 37 ff. u. 480, 23 ff.), bei Augustin (serm. 18. 50. 228 MSL 38, 127. 324. 1101) und bei Hieronymus (dial. adv. Pelag. III, 15 MSL 23, II, 585) bezeugt. Die apostostolischen Konstitutionen kennen ihn nicht.

55 e) Die Kommunion. So lange die E. in Form einer wirklichen Mahlzeit gefeiert wurde, gingen die gesegneten Elemente unter der Tischgenossenschaft von Hand zu Hand. Ein Akt der Kommunion gestaltete sich erst aus, als die Feier der E. zur Gläubigenmesse geworden war. Eingeleitet wurde er nachweislich schon am Ende des 2. Jahrhunderts durch den Ruf des Bischofs: „Das Heilige den Heiligen" (nach Lev. 24, 9 LXX

vgl. Mt 7, 6), worauf die Gemeinde mit: „Einer ist heilig" u. s. w. antwortete (Tertull. de orat. 3; Origenes, in Lev. hom. 13, 6 Lommatzsch 9, 409; Ägyp. KO S. 58; Cyrill v. Jer. bei Brightman 466, 24 ff. u. 470, 8; Chrysostomus ebenda 475, 12 u. 480, 30 f.; Const. Ap. 8, 13, 3 Ültzen 215). Die Gemeinde tritt an den Altar heran (Tertull., de orat. 14. Dionys. v. Alex. bei Euseb., hist. eccl. 7, 9; can. Hipp. 143; Ägypt. KO S. 59.; Ephraem Syr. bei Assemani, bibl. orient. 1, 66; Const. Ap. 8, 13, 4 Ültzen 215) und jeder nahm stehend die Elemente selbst in die Hand (Tertull., de idol. 7; Cyprian, de laps. 22 vgl. c. 15; de pat. 14; ep. 58, 9 u. 75, 21 = CSEL III, 1, 253 vgl. 248; 407; III, 2, 665 u. 823; Clemens Alex., strom. I, 1, 5 MSG 8, 692; Ambrosius, orat. ad Theod. bei Theodoret 5, 18; Inschr. von Autun bei Schultze, Katakomb. 118 u. Kraus, Roma sotterran. 249; Augustin, contra lit. Petil. 2, 23. 53 MSL 43, 277; Athanasius ep. fest. 5, 5 nova patr. bibl. II, 59; Cyrill von Jerus., cat. 23, 21 MSG 33, 1124 f.; Basilius ep. 93 ad Caesar. Patr.; Gregor v. Naz., or. 4, 52 u. carm. I, sect. 2, 29 v. 299 f.; Chrysostomus in Matth. hom. 82, 4 u. ad Eph. hom. 3, 4 Montf. VII, 787 u. XI, 22 u. ö.). — Ängstlich mußte man sich hüten, ein Krümchen des zerbrochenen geweihten Brotes oder einen Tropfen des heiligen Weins zur Erde fallen zu lassen, was einer Profanation gleichkam: Cyrill v. Jerus. a. a. O.; Origenes in Exod. hom. 13, 3 Lommatzsch 9, 156; Tertull. de cor. 3; can. Hipp. 209: Ägypt. KO S. 121; Trull. Conc. 692 c. 101 Mansi XI, 985 ff., Hefele 3², 343. Deshalb hielt man beim Empfang des Brotes die linke Hand unter die rechte, so daß ein Kreuz entstand. Übrigens mußten die Hände vor dem Genuß der E. gewaschen werden nach Jes 1, 16 (Athanasius, ep. fest. 5, 5 nova patr. bibl. II, 59; Chrysostomus, ad Eph. hom. 3, 4 Montf. XI, 22). Cyrill v. Jerus. weist seine Katechumenen an, in geneigter Körperstellung den Kelch zu nehmen (cat. 23, 22 MSG 33, 1125) und nach dem Codex Rossanensis, Tafel IX küßt der Empfänger des Brotes Christo die Hand; wieweit dieser Brauch kirchlich war, ist nicht sicher. — Während der Austeilung wurde der 34. Ps gesungen (Ägypt. KO S. 59; Cyrill v. Jerus. bei Brightman 466, 26 ff. u. 470, 9 ff.; Hieronymus ebenda; Const. Ap. VIII, 13, 4 Ültzen 215; Pseudo-Ambrosius, de myst. 9, 58 MSL 16, 426. — Wer aber teilte die Elemente aus? Zu Justins Zeit (Apol. I, 65) thaten es die Diakonen. Aber je mehr die eucharist. Elemente, zumal die Hostie, im Ansehen stiegen und je mehr die priesterliche Würde des Bischofs und des Presbyters wuchs, desto mehr wurde den Diakonen die Austeilung entzogen. Nach den can. Hipp. 214 (vgl. 146) spendet der Bischof selbst und der Diakon nur, wenn der Bischof oder der Presbyter es ausdrücklich genehmigt (216), nach can. 38 des Konzils von Karthago 398 (Mansi III, 954) nur, „si necessitas cogat". Schon Tertullian (de cor. 3) sagt: „Eucharistiae sacramentum ... nec de aliorum manu quam praesidentium sumimus", wo die praesidentes wohl die Bischöfe sind. Ein Übergang war es, wenn den Diakonen da und dort wenigstens die Reichung des Kelches, der weniger als das Brot galt, gewährt wurde (z. B. Cyprian, de laps. 25 CSEL III, 1, 255; Chrysost., in Matth. hom. 50, 2 u. 3 Montf. VII, 517; Const. Ap. VIII, 13, 4 Ültzen 215). — Auch die Frauen (Diakonissen) dienten am Altar und teilten wohl gar mit aus (Apost. KO c. 26 TU II, 1, 226 u. 5, 28; Epiph., haer. 79, 2 ff.; Konz. von Laodicea can. 44; Konz. v. Nantes (658) can. 3 Mansi XI, 59 Hefele III ², 104; Const. Ap. VIII, 28, 4 Ültzen 222; vgl. Loth, un ancien usage de l'église celtique in: Revue celtique XV (1894), 92 f.). — Wann eine Spendeformel üblich geworden ist, wissen wir nicht. Die apostol. Zeit kennt sie nicht. Wahrscheinlich ist sie erst mit dem Spendeakt gebräuchlich geworden. Die älteste Formel bieten die can. Hipp. 146 f. (vgl. S. 189): „Hoc est corpus Christi" — „Hic est sanguis Christi". Die Entwicklung drängte auf reichere Ausgestaltung. So lauten die Formeln in der Ägypt. KO (S. 101 f.): „Dies ist das Brot des Himmels, der Leib Jesu Christi" — „dies ist das Blut Jesu Christi, unseres Herrn" (vgl. sahid. canon. bei Brightm. 464, 7 u. 13); in den Const. Ap. VIII, 13, 4 Ültzen 215 lautete die Formel fürs Brot zwar einfach: „σῶμα Χριστοῦ", dagegen für den Kelch: „αἷμα Χριστοῦ, ποτήριον ζωῆς (vgl. sahid. canon. bei Brightm. 462, 29 u. 33). Bei Marcus Eremita († c. 410) 23 findet sich die Formel: „σῶμα ἅγιον Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς ζωὴν αἰώνιον" (ed. Kunze 24), und in Gallien war im 7. Jahrhundert die Formel üblich: „Corpus Domini et sanguis prosit tibi ad remissionem peccatorum et ad vitam aeternam" (Konz. v. Rouen can. 2 Mansi X, 1199 Hefele III², 97). Wenn wir bei Ps.-Ambrosius (de sacr. 4, 5 MSL II, 1, 372 u. 464) und bei Augustin (serm. 272 MSL 38, 1247) die kurzen Formeln: „Corpus Christi" — „Sanguis Christi" finden, so ist die Frage, ob wir hier wirklich vollständige Spende-

formeln vor uns haben. Dürfen wir annehmen, daß die Spendeformeln in den acta Thomae nicht rein gnostisch, sondern, wie es wahrscheinlich ist, katholisch überarbeitet sind, so haben wir auch hier eine große Mannigfaltigkeit in reichen und volltönenden Formeln (acta Thomae ed. Bonnet 22, 22; 36, 14; 68, 31; 82, 28; 105, 6; 124, 17 — vgl. auch 5 acta Joan. ed. Zahn 244). — Auf die Spendeformel antwortete jeder Empfänger mit „Amen" als Ausdruck des Glaubens (can. Hipp. 146 f.; Ägypt. KO S. 101 f.; Cornelius von Rom bei Euseb., hist. eccl. 6, 43; vielleicht Tertull., de spect. 25; Ps.-Ambrosius, de sacr. 4, 5. 25 MSL 16, 463 f.; Augustin, contra Faust. 12, 10 MSL 42, 259; serm. 272 MSL 38, 1247; Leo d. Gr., serm. 91, 3 MSL 54, 452; 10 Cyrill v. Jerus. cat. 23, 21 u. 22 MSG 33, 1125; Const. Ap. VIII, 13, 4 Ültzen 215; Hieronymus, ep. 82, 2 MSL 22, 737; acta Thomae an den oben angef. Stellen). — Erst später ist es fester und allgemeiner Brauch geworden, erst das Brot und dann den Kelch zu reichen. Daß in der ältesten Zeit auch die umgekehrte Ordnung vorkam, bezeugt unwiderruflich die Didache, auch Lc 22, 17 vielleicht, auch 1 Ko 10, 16.

15 f) Das Schlußdankgebet und die Entlassung. — Zu den ältesten liturgischen Stücken gehört das Dankgebet nach dem Mahle (Didache 10, 2 ff.; Ägypt. KO S. 59; Const. Ap. VIII, 13, 4 Ültzen 215; Cyrill v. Jerus. bei Brightman 467, 11 ff. u. 470, 12 f.). — Nach der Ägypt. KO (a. a. O.) und dem Bericht der Silvia (p. 77) wurde darauf jeder einzelne vom Bischof gesegnet. Die Entlassungsformel, vom Diakon gesprochen, lautete nach der 20 Ägypt. KO S. 60: „Gehet hin in Frieden" (ebenso bei Chrysost. bei Brigthman 475, 26 u. 481, 15 f.).

5. Die Empfänger. — Die E. durften nur getaufte Christen genießen. Das war unbedingter und allgemeiner Grundsatz von Anfang an (Did. 9, 5; Justin, Apol. I, 66; can. Hipp. 206). Daher sind die Katechumenen vom Genuß ausgeschlossen; 25 aber auch die Schismatiker und Ketzer und die Poenitenten. Allerdings reichte man da und dort den lapsi die E., allerdings nur in periculo mortis, so in Alexandrien (Dionysius bei Euseb., hist. eccl. 6, 44 vgl. auch Cyprian ep. 8, 3. 18, 1; 19, 2; 57, 1 u. ö. CSEL III, 2, 487; 524; 525; 650). Schwankend war auch die Anschauung, ob Besessene zuzulassen seien oder nicht. Die apostolischen Konstitutionen z. B. schließen 30 sie aus (VIII, 6, 4 u. 7, 1 Ültzen 199 f.), während anderwärts das nicht der Fall war (Cassian, collat. 7, 28 f. CSEL 13, 207 f.; Konz. v. Orange (441) can. 14 Mansi VI, 438 Hefele II², 293). Ebenso war man uneinig über die Zulassung menstruierender Frauen. Dagegen erklärt sich Dionysius von Alex. (bei Routh, reliquiae sacrae III², 230), dafür der Verfasser der apostolischen Konstitutionen (VI, 27, 1 u. 2 Ültzen 154). 35 Ganz allgemein war es Brauch, Kindern die E. zu reichen (Cyprian, de laps. 9 u. 25 CSEL III, 1, 243 u. 255; Augustin, ep. 98, 4; 186, 8. 30; 217, 5. 16 MSL 33, 361; 827; 984; de trinit. 3, 10. 21 MSL 42, 881; sermo 174, 6. 7 MSL 38, 944; Innocenz I. ep. 182, 5 MSL 33, 785; dagegen auch nicht Origenes, in libr. Judic. hom. VI, 2). Sehr tief eingewurzelt muß die Sitte gewesen sein, Toten die E. in den Mund zu geben, 40 denn die verschiedensten Synoden wenden sich dagegen (Konzil von Hippo 393, can. 4 Hefele II², 56; Konz. v. Auxerre 585 oder 578, can. 12 Mansi IX, 913, Hefele III², 45; Trullan. 692, can. 83 Mansi XI, 979 Hefele III², 341). — Nüchtern die E. zu genießen ist alter und ganz allgemeiner Brauch, ja kirchliches Gebot, das sogar auf apostolische Anordnung zurückgeführt wird (Augustin): Tertull., ad uxor. 2, 5; Euseb. von Emesa 45 († c. 360) bei Zahn, Skizzen aus dem Leben der alten Kirche S. 284; Ambrosius, exp. in ps. 118 sermo 8, 48 MSL 15, 1383; lib. de Elia et ieiun. 10, 33 u. 34 MSL 14, 743; Augustin, ep. 54, 6, 8 u. 7, 9 MSL 33, 203 f.; Konzil von Hippo can. 28 Hefele II², 58; Chrysostomus in I. Cor. hom. 27, 5 und ep. 125 Montf. X, 240 u. III, 668. Eine Ausnahme war nur am Gründonnerstag gestattet, wo die E. 50 am Abend gefeiert wurde. — Vielfach wird auf Grund von Lc 7, 20 u. 1 Ko 11, 27 eingeschärft, daß man „rein an Leib und Seele", frei von allem Haß, Geiz, Dieberei, Stolz, Unzucht das heilige Mahl genießen müsse, denn den Unwürdigen bringt es schweren Schaden, statt Segen. Ganz besonders häufig und mit besonderer Lebhaftigkeit sind diese Gedanken von Chrysostomus — „das habe ich oft gesagt und werde ich immer und immer wieder 55 sagen" (de bapt. Christi 4 Montf. II, 373 f.) — ausgesprochen. Er fordert eine besondere „Vorbereitung" durch Buße, Gebet, Almosen und geistliche Übungen, die sich über Tage vor dem Genuß ausdehnen soll (de beato philog. 6, 4 Montf. I, 500). Über würdigen Genuß vgl. besonders: Origenes, in Lev. hom. 13, 5 Lommatzsch 9, 409; select. in Ps. ebenda 12, 268; Dionysius v. Alex. bei Routh, reliquiae sacr. III²,

230; Ambrosius, lib. de Elia et ieiun. 22, 82 MSL 14, 762; Chrysostomus, de beato philog. 6, 3 u. 4 Montf. I, 498 ff.; de poenit hom. 9; de prodit. Judae hom. 1, 6 u. 2, 6; in diem Natal. 7 Montf. II, 350; 385 u. 395; 365; in T. Cor. hom. 27, 4 Montf. X, 246 f.; in ep. ad Hebr. hom. 17, 4 u. 5 Montf. XII, 169 u. 171 u. ö.; Pseudo-Ambrosius, sermo 24, 10 MSL 17, 675 vgl. 678. Zum würdigen Genuß gehörte auch ein würdiges Benehmen bei der Feier selbst: „cum timore et honore" (Cyprian, testim. 3, 94 CSEL III, 1, 176). Wir sind aber überrascht zu hören, daß das Volk in wüstem Lärm, unter Stoßen und Schreien zum Altar sich drängte: „Wir gehen herzu wie die Hunde, so groß ist unsre Unverschämtheit", sagt Chrysostomus de coem. et cruce 3 Montf. II, 402; vgl. außerdem de bapt. Christi 4 Montf. II, 374; de poenit. hom. 9 Montf. II, 350; Ambrosius de virg. III, 3. 13 MSL 16, 235.

6. Die Zeit. Über die älteste christl. Zeit wird sich mit einiger Sicherheit nur so viel sagen lassen, daß die E. unbedingt an jedem „Herrntag" (sollte zwischen der Bezeichnung ἡμέρα κυριακή und δεῖπνον κυριακόν eine innere Beziehung bestehen?) gehalten wurde (ag. 20, 7; 1 Ko 16, 2; Apk 1, 10). Jedenfalls ist dies im 2. Jahrh. durchgehender Gebrauch (Did. 14, 1; Plinius X, 96; Ignatius ad Magn. 9, 1; Justin, Apol. I, 67). Die Entwicklung drängt aber auf eine immer häufigere Feier. Die E. erobert sich daher die religiös wichtigen Tage: den Sonnabend, die Fasttage, die Märtyrertage. Eine Gleichmäßigkeit in der Entwicklung hat nicht stattgefunden, im Gegenteil die größte Mannigfaltigkeit. Als Beweis dafür mag Augustins Wort gelten: „alibi nullus dies praetermittitur, quo non offeratur, alibi sabbato tantum et dominico, alibi tantum dominico" (ad Jan. 54, 2. 2 MSL 33, 200; vgl. auch de serm. Dom. in monte II, 7, 26 MSL 34, 1280). Wir können die Kirchengebiete, die Augustin im Auge hat, näher bezeichnen. Tägliche Abendmahlsfeier hatte im allgemeinen das Abendland, zunächst im Anfang des 3. Jahrh. Afrika. Das beweisen folgende Stellen aus Cyprian: Ep. 57, 3; 58, 1; 63, 8 (CSEL III. 2, 652, 23; 657, 3; 707, 17) und de dom. orat. 18 (CSEL III. 1, 280, 11). Zu Tertullians Zeit ist sicher E. an den Stationstagen (Mittwoch und Freitag) gehalten worden (de orat. 19 CSEL I, 192, 5 ff.). Aus Stellen wie de idol. 7 (CSEL I, 36, 21), de orat. 6 (ebenda 185, 2 ff.), de ieiun. 14 (ebenda 293, 7). adv. Marc. 4, 26 ist mit Sicherheit auf tägliche Feier nicht zu schließen; aber verleiht ihnen nicht Cyprians Zeugnis größere Beweiskraft? Übrigens bezeugt uns Augustin selbst für seine Heimat die tägliche E. (sermo 58, 10. 12; 110, 5; 227; 311, 18. 15 MSL 38, 399; 641; 1099; 1420; vgl. außerdem Optatus v. Mileve II, 12 CSEL 26, 47, 10 ff.). Es lag sehr nahe, die vierte Bitte deshalb auf die E. anzuwenden, was denn auch reichlich geschieht (z. B. Augustin serm. 57, 7, 7; 58, 4, 5 MSL 38, 389 und 395). In Rom war zur Zeit des Hieronymus ebenfalls tägliche Abendmahlsfeier üblich (ep. 71, 6 MSL 22 672: „De Sabbato quod quaeris . . . et de Eucharistia an accipienda quotidie, quod Romana ecclesia et Hispaniae observare perhibentur"). Dürfen wir die Fragmente zu den Proverbien, die Hippolyt zugeschrieben werden, für echt annehmen, so hätten wir hier ein weit älteres Zeugnis für die tägliche E. (MSG 10, 628; vgl. Harnack LG I, 614 ff.). Nach den can. Hipp. 201 soll außer regelmäßig am Sonntag auch in der Woche E. gehalten worden sein und zwar nach freiem Gutdünken des Bischofs (so H. Achelis S. 183). Das ist schon aus praktischen Gründen höchst unwahrscheinlich und hat jedenfalls nirgends seines Gleichen. Ein Zeugnis aus viel späterer Zeit giebt uns übrigens an, in Rom werde Sonnabends keine E. gehalten (Sokrates, hist. eccl. V, 22 ed. Hussey II, 632). — Für Spanien mag uns das eben angeführte Citat aus Hieronymus als Zeugnis dienen; für Gallien Cassian, inst. 6, 8 (CSEL 17, 1, 120 7). Für Mailand endlich verweise ich auf Ambrosius (de bened. patr. 9, 38 MSL 14, 719; expos. in ps. 118, sermo 18, 26 und 28 MSL 15, 1537 f.; ep. 20, 15 MSL 16, 1040) und auf Hieronymus (dial. adv. Pelag. 3, 15 MSL 23 [II] 585). — Im Osten waren regelmäßige Abendmahlstage der Sonntag und der Sonnabend (als Tag der Weltschöpfung) — mit Ausnahme von Ägypten. Wenn z. B. can. 49 des Konzils von Laodicea (Mansi II, 571) vorschreibt, daß man während der Quadragese das Brot nicht opfern dürfe, außer am Sonnabend und Sonntag, so sieht man, daß dies die regelmäßigen, feststehenden Abendmahlstage waren. Aber die Sitte drängte auch im Osten weiter. Nach Basilius (ep. 93) wurde in Cäsarea in Kappadocien wöchentlich 4mal, nämlich Sonntag, Mittwoch, Freitag und Sonnabend E. gehalten. Basilius aber begeistert sich für tägliche Feier. Wenn die Äußerungen des Chrysostomus ernst zu nehmen sind und nicht als ungenaue Wendungen, so würde z. B. in Antiochien in Syrien ein verschiedener Brauch (wohl nach dem Kirchen-

jahr) geherrscht haben. Bald redet er von täglicher Feier (z. B. hom. 17 ad Hebraeos, in Eph. hom. 3, 4 u. de beato philog. 6, 4 Montf. XI, 23 u. I, 499), bald von fast täglicher Feier (in Matth. hom. 50, 3 Montf. VII, 517), bald von einer drei= oder viermaligen Feier in der Woche (in eos, qui Pascha ieiun. 3, 4 Montf. I, 611).
5 Ebenso widersprechend lauten die Angaben Eusebs von Cäsarea. De solemnit. paschali 7 und in ps. 21, 30 (MSG 24, 701 und 23, 213) spricht er von nur sonn= täglicher Feier, demonstr. evang. 1, 10, 18 aber von täglicher Feier. — Wenn end= lich Augustin in dem angeführten Citate auch noch von Kirchengebieten spricht, wo nur am Sonntag E. gefeiert wurde, so ist dabei an Ägypten und die Thebais zu denken.
10 Denn in Alexandrien war von Alters her nur der Sonntag Abendmahlstag (Ägypt. KO S. 118 Anm.; Sokrates, hist. eccl. V, 22 ed. Hussey, II, 632; Athanasius, apol. contr. Arian. 11 opp. [Paris] I, 1, 133; vgl. auch Cassian, collat. XXIII, 21 CSEL 13, 671). Zur Zeit Cyrills v. Alex. aber scheint freilich der abendländische Brauch ein= geführt worden zu sein, denn er sagt (in Luc. 2 nova patr. bibl. II, 124): „καθ'
15 ἑκάστην ἱερουργεῖται" (vgl. auch opp. [Paris 1638] VI, 365).

7. Die Elemente. Durch die ganze Großkirche hin waren Brot und Wein die Elemente der E., und zwar wurde gewöhnliches gesäuertes Weizenbrot verwendet (Iren., adv. haer. V, 1. 3; Clemens Alex., Strom. 6, 11 MSG 9, 313 f.; Origenes, in Gen. hom. 12, 5), kleine runde Laibe mit kreuzförmigem Einschnitte, um das Zerbrechen zu
20 erleichtern (Wilpert 91 f. und V. Schultze, Die Katak. 112). Der Wein, weißer wie roter, durfte nur mit Wasser gemischt verwendet werden. Was ursprünglich nur dem alltäglichen Brauch entsprach, wurde später kirchliches Gesetz (Iren., adv. haer. V, 2. 3, vgl. V, 1. 3 und I, 13. 2; Justin, Apol. I, 65; 67; Clemens Alex., Strom. 1, 19 MSL 8, 814; Tertull., contr. Marc. IV, 40; Cyprian, ep. 63 CSEL III, 2, 701 ff.; Augustin, de doctr.
25 christ. IV, 21 MSL 34, 111; Konzil v. Hippo 393, can. 23 Mansi III, 922, Hefele II², 58; vgl. Konzil v. Karthago 397 can. 24 Mansi III, 884; vgl. auch Mansi XII, 73 f. Hefele III², 351). Nur Origenes (hom. in Jer. 12, 2 Lommatzsch 15, 232 f.) sagt, Christus habe bei der Einsetzung ungemischten Wein verwendet. In ep. 63 berichtet Cyprian von einer in Afrika weit verbreiteten Sitte, bei der Morgenkommunion nur Wasser und gar keinen Wein zu
30 nehmen, eine Sitte, die nicht etwa, wie A. Harnack (TU VII, 2, 115 ff.) zu beweisen versucht hat, urchristlich ist (vgl. dagegen besonders Zahn und Jülicher), die sich auch nicht aus asketischen Motiven erklärt, sondern aus dem zähen Festhalten an der herrschenden Sitte, am Morgen keinen Wein zu genießen (so Jülicher 226). Sie hat sich weder aus= gebreitet, noch auch nur erhalten. — Neben Brot und Wein wurden aber Milch, Honig
35 und Salz bei der E. genossen. Über den Genuß von Salz vgl. Clement. Hom. 14, 1. Der Gebrauch von Milch und Honig findet sich zuerst bei der E. der Neophyten (can. Hipp. 142—149 und Ägypt. KO S. 100; Tertull. de cor. 3; adv. Marc. I, 14). Ein ähnlicher Brauch, eine Entsündigung durch Honig, findet sich auch im Mithraskult. Kaum hätte aber von dorther dieser Brauch im christlichen Gottesdienst Aufnahme ge=
40 funden, hätten ihn nicht altteſt. Stellen wie Jer 11, 5; Ez 20, 6 (vgl. Jes 55, 1) em= pfohlen. Vom Abendmahl der Neophyten drang die Verwendung der genannten Elemente in die gewöhnliche Abendmahlsfeier ein. So mischte man in den Wein Honig (Konzil v. Auxerre 585 oder 578, can. 8 Mansi IX, 913, Hefele III², 43) oder man nahm über= haupt statt Wein Milch, so in den altspanischen, weinarmen Provinzen Galläcien und
45 Asturien (4. Konzil v. Braga um 675 can. 2 Mansi XI, 155, Hefele III², 118; vgl. auch Konzil Trull. 692 can. 57 Mansi XI, 970, Hefele III², 338 vgl. I², 800).

8. Sitten. a) Wie oft pflegte man zu kommunizieren? Der regel= mäßige allsonntägliche Genuß der E. war durchaus die herrschende Sitte der altchristlichen Zeit. Das können wir schon daraus schließen, daß nach Justin Apol. I, 67 allen Ge=
50 meindegliedern, die nicht mit der Gemeinde die E. feiern konnten, die gesegneten Elemente durch die Diakonen ins Haus getragen wurden. Diese Sitte, daß sich die ganze Ge= meinde an der E. beteiligte, blieb lebendig bis ins 3. Jahrh. hinein. Allein im 4. Jahrh. schwindet sie auffallend rasch. So klagt Chrysostomus z. B., daß der Priester am Altar vergeblich auf Kommunikanten warte (in Eph. hom. 3, 4 Montf. XI, 23), oder daß
55 sich nur ganz wenige zur Kommunion einfinden (in SS. Petr. et Heliam 1 Montf. 2 370). Vielfach wurde es Brauch, sogar vor der Kommunion die Kirche zu verlassen. Daher sagt Euseb v. Emesa: „Mag einer Kommunikant sein oder nicht, er ist verpflichtet, die Stunde auszuhalten bis zur Entlassung der Gemeinde" (Zahn, Skizzen S. 284). Die can. Apost. (can. 9) und das Konzil von Antiochien 341 can. 2 Mansi II, 1310 drohen solchen Un=
60 kirchlichen mit Exkommunikation. So bürgert sich im Osten allmählich die Sitte ein,

nur einmal im Jahr die E. zu genießen. Die üblichsten Abendmahlstermine waren Epiphanias und Ostern (Athanasius, ep. fest. 5, 5, nova patr. bibl. II, 59; Chrysostomus, de bapt. Christi 4; in eos, qui pascha ieiun. 3, 4; ad Eph. hom 3, 4 u. in I. ep. ad Tim. c. 5 hom. 5, 3, Montf. II, 373; I, 611; XI, 22 u. 577; vgl. Ps.-Ambrosius, de sacr. 5, 4. 25 MSL 16, 471). Dieser seltene Genuß beruhte nicht auf Verachtung des Sakraments, sondern wohl wesentlich mit auf dem Aberglauben, als sei an bestimmten Tagen die Wirkung besonders kräftig, eine Anschauung, die Chrysostomus energisch bekämpft. — Anders war die Sitte des Westens. Hier wurde an möglichst häufigem Genuß der E. festgehalten. So versteht es sich in Gallien z. B. zu Gregors von Tours Zeiten noch ganz von selbst, daß jeder, der dem Gottesdienst beiwohnt, auch kommuniziert (Hauck, Kirchengesch. Deutschlands I, 178). Und dennoch die verschiedenen gallischen und spanischen Synoden mit ihren Drohungen gegen die, die sich der E. enthalten? So verbietet die Synode von Elvira (305), von Nichtkommunizierenden Oblationen anzunehmen (can. 28 Mansi II, 10); die Synode von Toledo (398 oder 400) bestimmt in Kanon 13, daß diejenigen, die zwar die Kirche besuchen, aber nicht an der E. teilnehmen, mit Exkommunikation zu bestrafen sind (Mansi III, 1000 u. 1013); das Konzil von Agde in Gallien (506) spricht (can. 18) denen die Zugehörigkeit zur kathol. Kirche ab, die nicht Weihnachten, Ostern und Pfingsten kommunizieren (Mansi VIII, 327). Allein diese Bestimmungen richten sich gegen die heimlichen Sekten, die sich am Gottesdienst wohl beteiligten, aber die E. in ihren Kreisen genossen. — Daß aber doch auch im Westen die alte Sitte da und dort geschwankt hat, beweisen z. B. die Ermahnungen, die sich in pseudo-ambrosianischen Schriften finden. Hier wird bald täglicher (de sacr. 4, 6, 28 u. 5, 4, 25 MSL 16, 464 u. 471), bald sonntäglicher und in der Osterzeit täglicher Genuß (serm. 25, 6 MSL 17 678) zur Pflicht gemacht. Zu Leo d. Gr. Zeit war in Rom Ostern ein beliebter Kommunionstermin (serm. 50 MSL I, 305 f.).

b) Genuß im Hause. Im Westen scheint die Sitte zuerst aufgetreten zu sein, Teile des eucharistischen Brotes oder das ganze empfangene Teil aus dem Gottes dienst mit nach Hause zu nehmen (Tertullian und de orat. 19, ad uxor. 2, 5; Martyr. Pionii 3), und zwar in besonderen Büchschen, arcae genannt (Cyprian, de lapsis 26; Pseudo-Cyprian, de spect. 5). Basilius ep. 93 bezeugt diese Sitte auch für Alexandrien und Ägypten; in Kappadocien war sie unbekannt, aber Basilius tritt dafür ein (vgl. Gregor v. Naz. or. 8, 18 MSG 35, 809). Sie muß sich rasch verbreitet haben. Jedenfalls veranstaltete man damit eine Art häuslicher Feier (Konzil von Laodicea c. 58, Hefele I², 774; Konzil zu Gangra [um 350] Nr. 10, a. a. O. 779; Konzil von Toledo [400] c. 14, II², 67; Ephräm d. S. bei Assemani, bibl. orient. I, 66). Daß man übrigens diese Hostienteilchen mit sich trug zum Schutz in Gefahren, bezeugt Ambrosius (de excessu fratris sui Satyri 1, 43 MSL 16, 1360 f.) und Gregor von Nazianz (orat. 8, 18 MSG 35, 809). — Kranken und Gefangenen wurde natürlich die E. durch den Priester, aber auch durch Laien, selbst Frauen gereicht (z. B. von Cyprian, ep. 5, 2 CSE LIII, 2, 479, Ambrosius MSL 14, 32 berichtet Mai, scr. vet. nova coll. I, 367) und in Zeiten der Verfolgung kommunizierten sich die Laien selbst (Basilius, ep. 93). Weil die Sterbenden die E. empfingen, wurde sie ἐφόδιον, viaticum genannt (Konzil v. Nicäa 325 can. 13).

c) Die E. als Feier des Gedächtnisses der Verstorbenen. 1. Daß man den Todestag der Märtyrer an ihren Gräbern feierte, bezeugt zuerst das Martyr. Polycarpi 18, 2. Die Feier kann kaum in etwas anderem als in der E. bestanden haben — eine Sitte, die besonders seit dem 4. Jahrh. immer häufiger wird, daher denn auch über die Gräber Altäre gestellt werden (s. A. Altar Bd I, 393, 46 ff.) oder die Anniversarien in den Katakomben stattfinden (de Rossi, Roma sotterr. III, 478 ff.). Cyprian spricht wiederholt von eucharistischer Feier an den Gedächtnistagen der Märtyrer (ep. 1, 2; 12, 2; 39, 3 CSEL III, 2, 466; 503; 583). Allein diese Feiern fanden kaum an den Gräbern, sondern an den gewöhnlichen Versammlungsorten, in den Kirchen statt. — Über weiteres s. A. Anniversarius Bd I, 556 und A. Märtyrer. — 2. Bald muß auch die Sitte entstanden sein, für jeden Verstorbenen an seinem jährlichen Todestag, am 3. Tag nach dem Tode (später auch am 9. oder 40. Tage, vgl. Const. Apost. VIII, 42) eine Feier zu veranstalten. Tertullian redet von „oblationes pro defunctis" (de exhort. castit. 11; de cor. 3; de monog. 10), die nicht näher bestimmt werden. Die Can. Hipp. reden deutlicher. Nach ihnen fand am Jahrestag ein „Totenmahl" (ἀνάμνησις) statt, das in E. und folgender Agape bestand (169 ff. und S. 200). In den Johannisakten des Leucius (Zahn 231, 8 vgl. p. CLI u. 234 Anm.), wird ein „Brot-

brechen", also die E. am Grabe einer jüngst verstorbenen Christin erwähnt. Jedenfalls war auch in dieser Beziehung die Sitte lokal sehr verschieden.

9. Die E. bei den Akatholikern. — Über die eucharistische Feier bei den Akatholikern sind wir nur spärlich unterrichtet. Verhältnismäßig das Meiste wissen wir noch von den Gnostikern. In der **Pistis Sophia** erscheint eine eucharistische Feier, von der man freilich unsicher ist, ob sie nicht ebensogut als Tauffeier zu bezeichnen ist: Taufe und Abendmahl sind zu einem Sakrament zusammengewachsen. Das war möglich, weil ja auch in der Großkirche keine Taufe ohne E. zu denken war (Carl Schmidt in TU VIII, Heft 1 u. 2 [1892] S. 508). Dem großkirchlichen Brauch wesentlich näher stehen die eucharistischen Feiern, die uns in den Thomasakten (ed. Bonnet; vgl. Lipsius, Apokryph. Apost.-Gesch. I, 338 f.) und in den Johannisakten (ebenda S. 520 und Zahn, **acta Joannis** S. CL) geschildert werden. Auch hier ist die E. eine selbstständige, von der Agape gelöste Feier, die am Morgen stattfindet, freilich aber nicht mit dem Wortgottesdienst vereinigt ist; auch hier finden wir die Akte der Darbringung, des Weihegebets, der Brotbrechung und der Ausspendung unter besonderer Spendeformel und dem Amen des Empfängers wieder. Wie weit freilich hier katholische Überarbeitung die ursprünglich gnostische Ueberlieferung alteriert hat, ist nicht festzustellen. Eine Eigentümlichkeit, die die Gnostiker allerdings mit vielen anderen Sekten (s. u.) ja sogar großkirchlichen Gemeinden (s. o.) gemein haben, besteht in dem Genuß von Brot und Wasser statt Wein (z. B. **acta Thomae** ed. Bonnet 68; Lipsius a. a. O. II, 1, 175; Epiphanius, **haer.** 30, 16, s. die Stellen in TU VII, 2, 117 ff. u. VIII, 1, 524 Anm. 1). Andererseits ist bei ihnen sogar neben dem Mischwein wie in der Großkirche (**acta Matthaei** bei Tischendorf, **acta apost. apocr.** 187; Lipsius a. a. O. II, 2, 122) ungemischter Wein im Gebrauch gewesen (**acta Philippi** bei Tischendorf a. a. O. 92; Lipsius a. a. O. II, 2 17). Endlich ist auch eine Feier nur mit Brot, ohne Wein oder Wasser überliefert (**acta Joannis** ed. Zahn 243 f.; **acta Thomae** ed. Bonnet 22). Über die Spendeformeln s. o. S. 567, 46. Zum Amen des Empfängers vgl. z. B. Tischendorf a. a. O. 92; 187; 216; Lipsius a. a. O. II, 2 10; 122; **acta Thomae** ed. Bonnet 22; 83. Die Konsekration wird niemals durch Recitation der Einsetzungsworte, sondern immer durch Gebet vollzogen, und zwar durch ein Dankgebet in den **acta Joannis** ed. Zahn 243, vgl. Lipsius a. a. O. I, 521; II, 1 177, durch ein Bittgebet an Christus um den Segen des Mahles in den **acta Thomae** ed. Bonnet 82, oder endlich durch eine Epiklese bei Irenäus I, 13. 2 und in den **acta Thomae** ed. Bonnet 73 u. 35 f. An der letzteren Stelle haben wir ein rein gnostisches Gebet vor uns, denn es wird um das Herabkommen der **Sophia Achamoth** gefleht. — Was wir von der E. bei sonstigen Sekten wissen, beschränkt sich fast nur darauf, was sie dabei zu genießen pflegten. Die Sitte Brot und Wasser (statt Wein) zu genießen, war auch in außergnostischen Kreisen sehr weit verbreitet (Irenäus 5, 1, 3: **Ebionaei**; Clemens Alex., **strom.** 1, 19 MSG 8, 813: **haereses**; **paedag.** 2, 2 ebenda 409; Augustin, **de haer.** 64 MSL 8, 42: **Aquarii**; Epiphanius **haer.** 30, 16; 42, 2; 47, 1; 61, 1; Hieronymus **in Amos** 2, 12 MSL 25, 1010; Theodoret, **haeret. fab.** I, 20; Chrysostomus **in Matth. hom.** 82, 2 Montf. VII, 784). Daß verschiedene Sekten (z. B. Enkratiten, Apostoliker) Brot, Salz und Wasser genossen, bezeugt Epiphanius, **haer.** 42, 3; 46, 2; 47, 1; 61, 1. Ihm und Augustin, **de haer.** 28 (MSL 42, 31) verdanken wir auch die Nachricht, daß die Montanisten Brot und Käse, keinen Wein genossen (Artotyriten) — Sitten, die wohl bezeugen, daß ursprünglich die E. eine vollständige Mahlzeit war. **Drews.**

Eucharius, der H. s. d. A. Trier.

Eucherius, Bischof von Lyon um 441. — WW ed. Brassicanus, Basel 1531; BM Bd 6, Lyon 1677, p. (632. 668 ff.) 822 ff.; MSL Bd 50; CSEL Bd 31 ed. Wotke 1894, Pars I (dazu Jülicher ThLZ 1895 Nr. 12). — Chronica Gallica ed. Mommsen MG IX, 1, 1892, p. 662; Marcellin. Com. chron. l. c. 2, 1894, p. 86; Paulin. Nol., ep. ad Euch. et Gallam; Cassian., coll. 11 praef.; Salvian., ep. 2. 8 (MG I, 1, p. 109 f. 116); Hilar. Arel. epist.; sermo de vita S. Honorati; Rusticus presb., epist.; Sidon. Apollinaris, epist. ad Claudian.; Mamertus Claudianus, de statu an. II, 9 (CSEL XI, 135); Gennadius, de vir. ill. 63; Isid., de vir. ill 28; Greg. Tur., l. vitae patr. VIII, 5 (MG I, 2, p. 695); Leidradi epist. ad Carol. Magnum; Ado, mart. 16. Nov.; Conversio S. Eucherii episc. et Gallae uxoris eius et vita duarum filiarum Tulliae atque Consortiae virginum (AS 22. Jul.). — Antelmius, assertio pro unico S. Euch. Lugd. ep., Paris 1726; sonstige ältere Litt. s.

Mellier, de vita et scriptis S. Euch. Lugd. ep., Lyon 1877; Gouilloud, St. Eucher, Lérins et l'Église de Lyon au Ve siècle, Lyon 1881; DchrB II, 1880, p. 255 ff.; Bardenhewer, Patrologie S. 488 f.

Eucherius, einer vornehmen Patricierfamilie Galliens entstammend (nach Ado selbst Senator gewesen), hatte sich vor 426 als Gatte und Vater nach Lerinum, der Kloster- 5 gründung Honorats, zurückgezogen, wo sein Sohn Salonius zehnjährig (mit seinem Bruder Veranus) unter dem Unterrichte von Hilarius, Salvian, Vincentius aufwuchs. Auch mit anderen namhaften Zeitgenossen stand E. in persönlichem und schriftlichem Verkehr. Kassian widmete Honorat und ihm den zweiten Teil seiner Unterredungen (zw. 426—429), und ein jüngerer Zeitgenosse (Mam. Claud.) rühmt von ihm auf Grund persönlicher Bekannt- 10 schaft: qui scilicet uiridis aeui, maturus animi, terrae dispuens, caeli adpetens, humilis spiritu, arduus merito ac perinde ingenii subtilissimus, scientiae plenus, eloquii profluus, magnorum saeculi sui pontificum longe maximus editis in rem fidei multiiugis uariorum operum uoluminibus etc. Das Lob scheint etwas hochgegriffen (vgl. z. B. Sidonius Apollinaris, der ihn auch gelegentlich 15 nennt, über Lupus von Troyes), wird aber doch bis zu einem gewissen Grade bestätigt. Wir finden in dem Verfasser von de laude heremi (zw. 426—429) an Hilarius einen temperamentvollen Vertreter der Askese, die er mit kühner Schriftanwendung verficht, während er selbst sie, nach der Sitte der Zeit zugleich mit seiner Gattin Galla, auf Lero (St. Marguerite) übte. Auch kleinere Mönchsschriften unter seinem Namen, nämlich eine 20 exhortatio ad monachos, eine sententia ad monachos und eine admonitio ad uirgines sind überliefert (Holstenii cod. regul. monast. I, Augsburg 1759, p. 478 ff.). Er plante eine Reise nach dem fernen Ägypten, um die Mönchsniederlassungen aus eigener Anschauung kennen zu lernen. Unter den Unruhen der Zeit war er tief überzeugt von der Notwendigkeit, auch die Seelen anderer zu der Ruhe der Gottesbetrachtung und 25 von dem schattenhaften Betriebe rhetorischer und philosophischer Bildung zur Versenkung in die Schrift und in die Werke der namhafteren Kirchenlehrer (doctores) zu führen, von denen er selbst gelernt. Die Welt ist ihm alt und grau geworden, dem Sterben nahe, und das Römerreich in seiner ganzen Geschichte nur eine Vorbereitung zur Ausbreitung des christlichen Glaubens (de contemtu mundi et saecularis philosophiae 431/2 an 30 seinen hochgestellten Verwandten Valerian, ed. schon Erasmus). Zwar hat er für seine eigene Person die Reizmittel rhetorischer Bildung keineswegs verschmäht (Antithesen und Satzparallelismen, Wortspiele und versartige Abschlüsse, besonders gewählte Wortstellungen finden sich häufig), aber der Gedankenlosigkeit Späterer und ihrem mangelhaften Schrift- verständnis stand er doch noch ferner. Er besaß ein Verständnis für die Schriftprobleme 35 seiner Zeit, die er in Frage- und Antwortform im ersten Buche der instructiones an Salonius in Anlehnung an die Reihenfolge der biblischen Schriften behandelte, während das zweite eine Art Reallexikon für den Handgebrauch zur Deutung der Fremdwörter in der Bibel darstellt, welche unter verschiedenen Gruppen u. a. mit Rücksicht auf die kirch- liche Praxis erfolgt. Die formulae spiritalis intelligentiae an Veranus enthalten 40 geistliche Umdeutungen biblischer Bezeichnungen aus dem Gebiete der Natur und des menschlichen Lebens mit Hilfe eines mehrfachen Schriftsinns (historisch, tropologisch oder moralisch, anagogisch; über des E. Gebrauch lateinischer Bibelübersetzungen s. Wotke S. XX f.). Beide Schriften, die er schon als Bischof verfaßt hat, sind beliebte Nachschlage- bücher für den klösterlichen Unterricht auch des Mittelalters geworden. Auch Auszüge aus 45 den Werken Kassians soll E. verfaßt haben. Man sieht, ein starker Zug auf geistige Mit- teilung und Weitergabe muß ihm eigen gewesen sein, mag er auch an Originalität theo- logischer Gedankenbildung zurücktreten. Welche Stellung er in den pelagianischen Streit- fragen einnahm, ist nicht ersichtlich. Das Zusammensein von Mensch und Gott in Christus hat er sich so vorgestellt wie die Verbindung von Leib und Seele im Menschen, wie aus 50 einem Predigtfragment erhellt. Stammen zwei Predigten über lyonesische Märtyrer, die unter dem Namen des Euſ. Emeſ. erhalten sind, von seiner Hand, wie es den Anschein hat, so hatte er von der Würde seiner Bischofsstadt selbst Rom gegenüber eine hohe Meinung. Wie weit sich sein Interesse für christliche Heldenthaten erstreckt, zeigt die Abfassung der Passio Agaunensium martyrum. Er unterhielt Verkehr mit den Nachbarbischöfen, 55 vor allem Hilarius von Arles, mit dem er am 8. November 441 dem (I.) Konzil von Orange als Metropolit präsidierte. Die Pflege kirchlicher Anstalten, z. B. des Klosters auf der benachbarten Insula Barbara (Ile-Barbe) im Saônefluß, ließ er sich angelegen sein (Brief an Philo, bei Gouilloud p. 555 f.; vgl. 369 ff.; doch wird die Echtheit be- stritten wie auch die des Briefes an den Presbyter Faustus de locis aliquibus sanctis 60

Ausgaben s. Potthast, bibl. hist. medii aevi[2] I 1896, S. 433). Über seine Verwaltung des Bischofsstuhles, den einst Irenäus eingenommen, ist im übrigen nichts bekannt. Das Jahr seines Antritts (434 Sigebert von Gembloux) ist unsicher, vielleicht auch die in späteren Quellen und provençalischen Traditionen begegnende Sage, er habe in einer 5 Grotte an der Durance gewohnt und sei von dort herbeigeholt u. s. w. Gestorben ist er zwischen 450—455 (nach anderer Angabe schon 449) zu einer Zeit, wo die Landesbesetzung durch die Burgunder die Grenzen seines Sprengels bereits erreicht hatte. Verehrt wird er am 16. November. Seine Söhne bekleideten um 450 Bischofsstellen (Leo M. ep. 68).

Edgar Hennecke.

10 **Eucheten** s. Messalianer.

Euchologion. — L. Allatius, De libris et rebus ecclesiasticis Graecorum, Paris 1646, S. 95; Cave, Hist. litt. script. eccles., Oxonii 1743, diss. II, S. 26; Legrand, Bibliographie Hellénique, Paris 1885; Kattenbusch, Confessions-Kunde I, S. 402; Neale, A history of the holy eastern church, London 1850; Krumbacher, Byzantinische Litteratur-15 geschichte, 2. Aufl. 1897 S. 658 f.

Εὐχολόγιον bedeutet im allgemeinen ein Gebetbuch oder eine Gebetsammlung. In der griechischen Kirchensprache kommt namentlich in Betracht das *εὐχολόγιον τὸ μέγα*, das Ritualbuch, das den Text sämtlicher liturgischer Handlungen enthält, die der *ἀρχιερεύς*, der *ἱερεύς* und der *διάκονος* der griechischen Kirche zu vollziehen hat. Einen Haupt-20 bestandteil bilden die drei großen Liturgien der griechischen Kirche, dazu die Akoluthien des kirchlichen Morgen- und Abendgottesdienstes, die Akoluthien der Mysterien, des Begräbnisses und der Verlobung. Einen wichtigen Platz nehmen auch die Akoluthien der verschiedenen Weihen ein. Wir lesen, wie die Geistlichen, die Vorgesetzten der Klöster und die Mönche geweiht werden. Im System des Katholicismus erstrecken sich aber die Weihen 25 der Kirche nicht allein auf Personen, sondern fast auf alle Dinge, die der Mensch in Gebrauch nimmt und auf alle wichtigeren Geschehnisse im menschlichen Leben. Daher bietet das E. eine außerordentliche Fülle solcher Weihe- und Gebetsformeln. Besonders ist hier aller Notlagen des Lebens gedacht und der Berufswerke, die ja nach allgemein katholischer Auffassung besonderer Heiligung bedürfen. Auch sind zu nennen die 30 Weihen für die Früchte des Feldes. Wie leicht zu erkennen, ist das E. ein Buch, an dem die östliche Christenheit von den Tagen ihrer Entstehung an gearbeitet hat. Darum findet sich auch viel echt Christliches darin, manches schreckt durch seinen Aberglauben ab. Im höchsten Grade wichtig ist das E. für das Studium der griechischen Kirche. Es sollte in der Symbolik mehr herangezogen werden. Man sieht auch in ihm, wie die Kirche mit 35 dem Volksleben zusammengewachsen ist.

Das E. ist in vielen Handschriften erhalten. Der erste Druck stammt aus dem Jahre 1526. Die älteste bekannte Ausgabe ist die von 1545 (Kgl. Bibliothek in München). Die späteren Drucke sind ungezählt. Für den offiziellen Gebrauch sind maßgebend die von Venedig, Bukarest, Athen und Konstantinopel. Eine gute abendländische Ausgabe ist 40 die von Goar 1646 und 1730. Eine deutsche Übersetzung erschien von Rajewsky 1861 bis 1862. Auch einzelne Teile des E. sind besonders ediert, z. B. das Diakonikon, das Hagiasmaarion u. a. Für den wissenschaftlichen Gebrauch zum Studium, der griechischen Kirche und ihrer Liturgik sind die offiziellen Ausgaben vorzuziehen.

(Gaß †) Ph. Meyer.

45 **Eudes** gest. 1680; **Eudisten.** Helyot, Hist. des ordres etc. VIII, 159—168; Henrion-Fehr, Mönchsorden rc. II, 272—276; Ch. de Montzey, Le Père Eudes et ses Instituts, Paris 1869; Angelus le Doré, Les vertus du vén. serviteur de Dieu, Jean Eudes, 1872 (auch deutsch durch Jarosch, Wien 1874); P. A. Pinas, Der ehrwürdige Pater Eudes, a. d. Französ., Salzburg 1890; A. le Doré, Les Sacrés Coeurs et le vénér. Jean Eudes. P. I, Paris 1891; 50 Braumüller, O.S.B., im KKLex. IV, 954—958; Heimbucher, Orden u. Kongr. II, 370—373.

Jean Eudes, ein jüngerer Zeitgenosse und teilweiser Nachahmer des Vincenz von Paul, jedoch mehr jesuitisch geartet als dieser Heros katholischer innerer Missionsarbeit, wurde 1601 in dem Örtchen Mezerai (Diöcese Séez in der südlichen Normandie) geboren. Er wurde Zögling zuerst des Jesuitencollegs zu Caen, dann des von P. Berulle in Paris 55 geleiteten Oratoriums Jesu, in welchem er 1626 die Pristerweihe erhielt. Nachdem er durch Werke aufopfernder Nächstenliebe, besonders todesverachtender Krankenpflegen in Pestzeiten, sowie durch tüchtige Predigtleistungen bei sog. Volksmissionen (seit 1632) beträchtlichen Ruhm erlangt hatte, auch Superior des Oratoriums zu Caen geworden war (1639),

trat er 1643 aus dem Oratorianerorden aus. Mit fünf ihm gleichgesinnten Priestern gründete er (in einem Hause auf der Place royale zu Caen) ein Missionsseminar, das sich „Genossenschaft der Priester Jesu und Mariä" nannte, statt klösterlicher Gelübde lediglich das Gelöbnis strikten Gehorsams gegen den Oberen seiner Lebensordnung zu Grunde legte, und unter jenem Namen 1644 vom Bischof von Bayeux oberhirtlich genehmigt wurde. 5 Heranbildung eines seminaristisch wohlgeschulten, besonders zur erfolgreichen Abhaltung katholischer Volksmissionen befähigten Weltklerus bildete den Zweck dieses Eudesschen Instituts, zu dessen Hebung und Ausbreitung der Stifter auch durch eine Reihe praktisch-theologischer Schriften (namentlich „Le bon confesseur" und „Le prêcheur apostolique" als der beiden bedeutendsten) beitrug. Auch eine zweiteilige Regel für seinen 10 Verein — in ihrem 1. Teile: „Regel unsres Heilands J. Christus" von deren Pflichten, im 2. Teile: „Regel der seligsten Jungfrau" von deren Tugenden handelnd arbeitete er aus, für die er 1674 die päpstliche Bestätigung Clemens' X. erlangte. Während seines 37jährigen Wirkens als Generalsuperior seines Missionspriester-Instituts breitete sich dasselbe mit seinem Einflusse über die ganze Normandie und einen Teil der Bretagne aus, 15 dank der nach und nach erfolgten Gründung von Seminarien (nach dem Vorbild jenes Mutterhauses zu Caen) in Rouen, Evreux, Lisieux, Coutances und Rennes. Unter Blouet de Camilly, dem Nachfolger Eudes' in der Oberleitung seit 1680, erhielten auch Avranches, Dol, Senlis und Paris Seminarien. Während der Verwaltung der beiden folgenden Generalsuperioren (Guy de Fontaines † 1727 und Pierre Cousin † 1751) beteiligte die 20 Eudistenkongregation sich eifrig an der antijansenistischen Agitation für die Annahme der Constitutio Unigenitus; wie sie denn auch schon früher auf seiten der Jesuiten gegen den Jansenismus gestritten hatten. Vier weitere Generalsuperioren: Auvray de St. André, M. Lefèvre, P. Lecoq, P. Dumont, folgten einander bis zum letzten Jahrzehnt des 18. Jahrhunderts. Die Kongregation besaß während dieser Epoche ein Studienhaus zu 25 Paris sowie 12 große und 5 kleinere Seminarien. Sie war eine der angesehensten und einflußreichsten Genossenschaften des katholischen Frankreichs. Der Superior ihres Pariser Hauses, P. Hébert, wirkte zugleich als Beichtvater Königs Louis XVI., dem er während der Schreckensnacht des 10. August 1792 tröstend zur Seite stand und dann als Opfer der Revolution (erschossen zusammen mit acht seiner Ordensbrüder, während der September- 30 morde des genannten Jahres, im Jardin des Carmes) im Tode voranging.

Trotz ihrer Zerstörung durch den Revolutionssturm lebte die Kongregation — sechs Jahre nach Dumonts Tode (1794), der ein vollständiges Erlöschen ihrer Thätigkeit herbeiführte — wieder auf. Der die Katastrophe überlebende Pater Toussaint Blanchard sammelte seit 1800 die versprengten Reste der Genossenschaft in aller Stille im Seminar von 35 Rennes, wo dann 1826 der Verein förmlich wieder aufgethan wurde. Seinen Charakter als streng ultramontan gerichtete Hilfstruppe des Jesuitismus hat er auch während dieser letzten Jahrzehnte (unter den General-Superioren Blanchard † 1830, L. de Marinière † 1849, L. Gaudaire, † 1870 und Angelus le Doré — dem Verf. der oben genannten Schriften) gewahrt. Zur inneren Missionsthätigkeit der Eudisten ist seit Mitte unseres 40 Jahrhunderts auch Betrieb von Heidenmission hinzugetreten — zunächst auf St. Dominique unter dem zum Bischof erhobenen P. Poirier; dann neuestens zu Cartagena im südamerikanischen Columbia.

Seit 1874 wird seitens der Eudisten die Seligsprechung ihres Gründers eifrig in Rom betrieben. Der Förderung dieser Angelegenheit gelten die oben genannten Schriften 45 von le Doré und Pinas. Zu Eudes' Verdiensten, auf welche die betr. Anträge sich berufen, gehört außer seinem hier behandelten Hauptlebenswerke noch sein Mitwirken zur Entstehung der Frauenkongregation „vom guten Hirten" (durch Gründung der Vorgängerin dieser Kongregation, der „Schwesterschaft von der Zuflucht", zu Caen 1644), sowie zur Verbreitung der Andacht „zum Herzen Jesu und Mariä", deren Brüder- und Schwester- 50 schaften gleichfalls zum Teil auf ihn sich zurückführen. Vgl. den Artikel „Frauenkongregationen".

Zöckler.

Eudo von Stella, Stifter einer ketzerischen Sekte, gest. nach 1148. — Sigeberti Gemblacensis chronicorum continuatio Gemblacensis und continuatio Praemonstratensis, in Monum. Germ. hist., Scriptores, T. VI, 389 f., 454; Roberti de Monte Cronica, ebenda T. VI, 55 498 (= Recueil des historiens des Gaules et de la France, T. XIII, 273 f., 291, 332); Guilelmi Neubrigensis de rebus Anglicis libri V, in Recueil des historiens etc. T. XIII, 97 f., Lamberti Waterlosii chronicon Cameracense Autbertinum, ebenda S. 501; Chronicon Casinense, ebenda 736; Chronicon Britannicum ecclesiae Nannetensis, ebenda T. XII, 558;

Petrus Cantor, Verbum abbreviatum c. 77 (ed. G. Galopinus p. 200 und App. 21, darnach in MPL T. 205 col. 229 u. 545); Otto von Freisingen, Gesta Friderici I. imperatoris c. 56 (ed. Waitz S. 65); Duplessis d'Argentré, Collectio iudiciorum de novis erroribus, Tom. I, Paris 1728, S. 36 f.; J. C. Füßlin, Kirchen- und Ketzerhistorie der 5 mittleren Zeit, Teil 1, Frankf. u. Leipzig 1770, S. 236 ff.; J. C. L. Gieseler, Lehrb. der Kirchengeschichte, Bd II Abteil. 2, 4. Aufl., Bonn 1848, S. 532 ff.; Chph. U. Hahn, Gesch. der Ketzer im MA., Bd I, Stuttgart 1845, S. 463 ff.; C. Schmidt, Histoire et doctrine de la secte des Cathares, T. I, Paris 1849, S. 48 ff.; J. v. Döllinger, Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters, T I, München 1890, S. 101 ff.; H. Ch. Lea, History of the in-10 quisition, Vol. I, New-York, S. 66; K. Müller, Kirchengeschichte, 1. Bd, Freiburg 1892, S. 495 f.; Ch. Molinier in der Revue historique T. 54 (1894) S. 158—161.

Eudo von Stella (Eon, Euon de l'Etoile), der einer adeligen Familie der Bretagne entstammte, trat um 1146 in der Bretagne als heftiger Gegner der Hierarchie und Verbreiter kirchenfeindlicher apokalyptischer Lehren hervor. Angeblich hat er die liturgische 15 Formel „per *eum*, qui venturus est, iudicare vivos et mortuos" auf sich bezogen, sich für den Sohn Gottes ausgegeben und durch Prophezeiungen und fingierte Wunderzeichen einen Anhang gesammelt. Wir hören, daß er, obwohl Laie, und des Lesens unkundig, die Messe celebrierte, aus seinen Anhängern Engel und Apostel wählte und ihnen neben hochtönenden Namen, wie „Gericht" und „Weisheit", die Würde von Bischöfen 20 und Erzbischöfen verlieh. Die weite Verbreitung, welche die apokalyptischen Vorstellungen von dem unmittelbar bevorstehenden Eintreten des Endes aller Dinge schon damals erlangt hatten, hat vermutlich ebensosehr zu dem raschen Anwachsen von Eudos Sekte beigetragen, wie seine Feindseligkeit gegen den Klerus, der durch seine Verweltlichung die breiten Massen sich in hohem Grade entfremdet hatte. Gegen Kirchen und Klöster unter-25 nahm Eudo mit den Seinen verheerende Plünderungszüge; die erbeuteten Schätze wurden, wie es heißt, in wilden Orgien, die uns von den geistlichen Berichterstattern ganz in der Weise des Hexensabbaths und der „adamitischen" Konventikel geschildert werden, verpraßt. Wiederholt wurde die bewaffnete Macht gegen die bis in die Gascogne streifenden fanatischen Sektierer aufgeboten, die indessen vor ihren Verfolgern in Waldverstecke flüchteten. 30 Endlich glückte es 1148, Eudos und einer Anzahl seiner Apostel habhaft zu werden. Vor der in Rheims unter dem Vorsitz des Papstes Eugen III. zusammengetretenen Synode, der er zur Aburteilung vorgeführt wurde, hat Eudo sich in prahlerischer Weise auf seine göttliche Mission berufen. Er scheint indessen der Versammlung nur den Eindruck eines geistig Gestörten gemacht zu haben, so daß der Reichsverweser, Abt Suger von St. Denys, 35 sich mit seiner Einkerkerung begnügte. Im Gefängnisse des Erzbischofs Samson von Rheims ist er bald darauf gestorben. Mehrere seiner Anhänger — auch im Bistum Alet (in Languedoc, südlich von Carcassonne) sollen solche aufgetreten sein — erlitten den Feuertod. Damit verschwindet die Sekte aus der Geschichte.

Der Umstand, daß ungefähr zur gleichen Zeit mit Eudos Auftreten Ketzereien ma-40 nichäischen Charakters in der Bretagne Verbreitung fanden und von dem päpstlichen Legaten Kardinal-Erzbischof Alberic von Ostia († 1148) und dem Erzbischof von Rouen, Hugo von Amiens, bekämpft wurden (Bibliotheca maxima vet. patrum Lugdunensis XXII, 1340 ff., danach in MSL T. 192 S. 1255 ff.), hat bis auf die jüngste Zeit Veranlassung gegeben, Eudo dem Katharertum zuzurechnen — sicher mit Unrecht, da 45 durch die ausführlichen zeitgenössischen Berichte Eudo mit aller Bestimmtheit als apokalyptischer Fanatiker, der ganz seine eigenen Wege ging, gekennzeichnet wird.

Herman Haupt.

Eudokia, Kaiserin von Byzanz († ca. 460). — Hauptstelle über ihr Leben in der Chronographie des Malalas (ed. Bonn.) S. 353—358; aber schon ganz novellistisch aus-50 gestaltet. Darnach mit Zusätzen Osterchronik (ed. Bonn.) S. 576 ff., 583 ff. Einzelne Notizen bei den Kirchengeschichtschreibern und in Heiligenleben. Darstellungen: W. Wiegand, Eudoxia 1871; F. Gregorovius, Athenaïs 1882. Die Fragmente ihrer poetischen Werke gab zuletzt A. Ludwich heraus, Eudociae Augustae . . . carminum graecorum reliquiae (Bibl. Teubner.) 1897. Derselbe über E. als Dichterin, rhein. Museum. NF 37 (1882) 206 ff.

55 Aelia Eudokia ist der Name der Christin und Gemahlin des Kaisers Theodosios II. (408—50). Sie hieß zuerst Athenaïs und war die Tochter des Leontios, der in Athen den Lehrstuhl der Rhetorik innehatte. Da nur der öffentliche Kult der heidnischen Religion verboten war, wurde sie ganz in der alten Tradition erzogen gleichwie eine andere, durch Gelehrsamkeit berühmte Frau jener Zeit, die etwas ältere Hypathia. Der Bericht 60 über ihren wunderbaren Glückswechsel ist historisch gänzlich unzuverlässig. Der Vater habe

die zwei Söhne zu Erben seines großen Reichtums eingesetzt, der Tochter aber nur eine kleine Summe zugewiesen, weil „ihr Glück das aller Frauen übertreffe". Darauf sei sie in die Hauptstadt gereist, um der Schwester des Kaisers, Pulcheria, eine Bittschrift und Beschwerde gegen das Testament zu überreichen, Pulcheria aber von ihrer Schönheit und Bildung ergriffen, habe sie ihrem Bruder als Braut zugeführt, nachdem sie Christin geworden sei. Als das Jahr dieser Brautschaft und der Heirat wird 421 angenommen. Sie bekam eine Tochter Eudoxia, die nachmals mit dem weströmischen Kaiser Valentinian III. vermählt wurde und bei der Eroberung Roms durch die Vandalen gefangen nach Karthago gebracht ward. Welches die Stellung E.s in dem wechselvollen Streit der Nestorianer und Monophysiten gewesen ist, läßt sich für die ersten Zeiten desselben nicht ausmachen. Sie reist 438 nach Jerusalem, angeblich unter dem Einfluß der frommen Melana, und wir hören auch von Reliquien, die sie von da mitgebracht habe. Zu diesen gehören die zwei Ketten des Apostels Petrus, von denen die eine nach Konstantinopel, die andere aber an die Tochter der Kaiserin nach Rom kam, wo sie später der Kirche S. Petri ad vincula den Namen gab. Von einem Aufenthalt E.s in Antiochia wird berichtet, daß sie durch eine öffentliche Lobrede auf die Stadt, die mit einem Homercitat schloß, die Bewohner so begeistert habe, daß sie ihr zwei Statuen errichteten. Vor 444 finden wir dann E. zum zweitenmal in Jerusalem, das sie nicht mehr verlassen hat, so daß man an Ungnade und Verbannung denken muß. Die Ursache, die Malalas angiebt, die Geschichte eines Apfels und eines sträflichen Liebesverhältnisses, hat völlig legendarische Züge. Sicher ist aber, daß ein Gesandter des Theodosios zwei Geistliche ihres Gefolges töten ließ und sich dadurch selbst den Tod zuzog. In die Ursachen dieser großen Konflikte sehen wir nicht hinein. Als nach Theodosios II. Tod die Beschlüsse des Konzils von Chalkedon jene große Erregung in Ägypten und Palästina hervorriefen, die in Jerusalem zu einer Revolution führten und das Einschreiten des Militärs nötig machten, stand E. gegen die Regierung und auf seiten der palästinischen Mönche. Eine neuerschlossene Quelle zeigte E. den Verkehr eines Mannes suchend, der nachher als Hauptagitator der monophysitischen Bewegung auftritt (Raabe, Petrus der Iberer S. 48 ff.). Wie sehr sie der Opposition einen Rückhalt bot, geht auch daraus hervor, daß Papst Leo 453 direkt an sie geschrieben hat, um sie auf die andere Seite zu ziehen. Danach wandte sie sich an den berühmten Säulenheiligen Symeon, um zu erfahren, was die Wahrheit sei, und dieser verwies sie an einen Einsiedler der jüdischen Wüste Euthymios (dessen vita von Kyrill von Skythopolis hierüber Aufschluß giebt). Endlich trat sie den Beschlüssen von Chalkedon bei. In ihre letzten Lebensjahre pflegt man ihre hauptsächlichen Dichtungen zu setzen, eine Metaphrase des Oktateuch und die Geschichte von Cyprian und Justina, die Photios noch vollständig vorlagen, beide in Hexametern verfaßt. Besonders das letztgenannte Werk, worin das Leben und die Bekehrung eines Magiers sowie sein schließliches Martyrium geschildert wird, erregt, trotzdem es sich eng an eine fremde Prosavorlage anschließt, Interesse als die älteste dichterische Bearbeitung des Faustmotivs (Th. Zahn, Cyprian von Antiochien und die deutsche Faustsage 1887).

Carl Neumann.

Eudoxius von Germanicia, gest. 370. — Vgl. die vor d. A. Arianismus Bd II S. 6 citierte Litteratur, innerhalb welcher die beste Auskunft zu finden ist. bei Tillemont, Mémoires VI (vornehmlich S. 422—24 mit not. 56 S. 774 f., 434—36. 496—98. 504—506). Dazu C. P. Caspari, Alte u. neue Quellen zur Geschichte des Taufsymbols und der Glaubensregel, Christiania 1879 (S. 176—185); F. Reiche, Chronologie der letzten sechs Bücher des Ammianus Marcellinus, Diss. phil. Jenensis 1889; DchrB II, 265 f. (sehr flüchtig); KL² IV, 960 ff.; W. M. Ramsay, The historical geography of Asia Minor, London 1890. — Quellen: Sehr wenig Urkundliches; spärliche Nachrichten bei den Zeitgenossen Athanasius, Hilarius, Lucifer [Basilius d. G. und Gregor v. Nyssa]; sekundäre Nachrichten bei Philostorgius, Sokrates, Sozomenos (der mehrfach Eigentümliches bietet, das z. T. aus Sabinus v. Heraklea stammen wird), Theodoret und Epiphanius.

Eudoxius von Germanicia (in Kommagene, provincia Euphratensis, unweit der kappadozisch-cilicisch-syrischen Grenze, Theod. h. e. 2, 25, 1, Ramsay S. 276 u. ö.) wird zwar als historische Person auch bei Gregor v. Nyssa (c. Eunom. 1 MSG 45, 288 D) nach seinem ersten Bischofsitz benannt, obwohl er auch Bischof von Antiochia (358—60) und Konstantinopel (360—70) gewesen ist. Seine geschichtliche Bedeutung aber beruht auf dem, was er als Bischof von Konstantinopel geworden ist: er kann (vgl. Bd II, 41, 50) der Vater desjenigen Arianismus genannt werden, der in den „arianischen" Kirchen den arianischen Streit relativ lange überdauert hat.

Er stammte (nach Philostorgius 4, 4) aus Arabissus in Kappadozien (Ramsay S. 311) und war der Sohn eines gewissen Cäsarius, der troß seines in puncto sexti sehr anfechtbaren Lebens seines Märtyrertodes wegen — wahrscheinlich letztlich allein auf die Autorität des Arianers Philostorgius hin (Tillemont V, 649 f.) — seit dem von
5 Baronius bearbeiteten Martyrologium Gregors XIII. als Heiliger der römischen Kirche gilt (28. Dezember). Wann er geboren wurde, wissen wir nicht; doch hat man Grund, die Nachricht des Pilostorgius (2, 15) zu bezweifeln, daß er ein Schüler Lucians, des Märtyrers († 311), gewesen sei; — Eudoxius wird im Jahre 311 schwerlich älter gewesen sein, als das Jahrhundert. Richtig aber wird sein, daß E. im Kreise lucianischer Tradi-
10 tionen, vermutlich in Antiochia, seine theologische Bildung erhielt. Denn nach Athanasius (hist. Ar. ad mon. 4 MSG 25, 700 A) gehörte E. zu den „arianisch Gesinnten“ in Antiochia, denen Bischof Eustathius in der Zeit zwischen 325 u. 330 die Aufnahme in den Klerus verweigerte. „Nach dem Sturz des Eustathius“ (330; vgl. Bd II, 20, 23) wurde er — wir wissen nicht: wann? — Bischof von Germanicia (Ath. l. c.). Als ein
15 Parteigänger der Eusebianer nahm er an der Kirchweihsynode in Antiochia (341; Bd II, 25, 37) teil (Athan. de syn. 37 MSG 26, 760 A; Soz. 3, 5, 10), tagte auch, wie urkundlich feststeht, in Sardika (Bd II, 27, 2 ff.) mit den Orientalen (ep. Orient. bei Hilarius, fragm. 3, 29 MSL 10, 676 C). Vor 341 wird er m. W. nirgends als beteiligt erwähnt und hervorragend war er auch 343 noch nicht: das Anathem der orthodoxen Syno-
20 dalen von Sardika (Bd II, 27, 12 ff.) ignoriert ihn. Erst im nächsten Jahre (344) tritt E. als einer der Gesandten hervor, welche die formula macrostichos in den Occident bringen (Bd II, 28, 34). Seine verbindliche und gegen Schroffheiten ängstlich eingenommene Art (vgl. Philost. 4, 4) wird ihn für diese kirchenpolitische Mission empfohlen haben. Erfolg hatte die Sendung freilich nicht — die Pietät der Gesandten gegen Arius trug die Schuld
25 daran (Bd II, 28, 36 ff.) —; doch erscheint E. im folgenden Jahrzehnt nach einer [offenbar übernommenen] Notiz bei Sozomenos (3, 14, 42) als einer der ἐπισημότατοι unter den Eusebianern. Daß er 351 in Sirmium (Bd II, 30, 9) mitgewirkt hat (Tillemont VI, 351, u. a.), ist daher an sich wohl möglich, doch nicht zu erweisen; denn die Quellenstelle, die es beweisen soll (Hilar., fragm. 6, 7 MSL 10, 692 A), bezieht sich m. E. auf eine
30 spätere Anwesenheit in Sirmium (vgl. unten). Sein uns erkennbares bedeutsames Wirken beginnt da, wo auch der mit ihm eng zusammengehörige Acacius v. Cäsarea wichtig zu werden begann (vgl. Bd I, 126, 10): er war einer der wenigen Orientalen, die an der Mailänder Synode von 355 (Bd II, 30, 53) teilnahmen; seiner Gewandtheit überwies man die heikle Aufgabe, dem Eusebius von Vercelli (vgl. d. A.) den Brief der Synode (Bd II,
35 30, 55) zu überbringen und zu erläutern (Mansi III, 236; statt Eustomium lies: Eudoxium). In den nächsten zwei Jahren scheint er (trotz Lucifer de Athan. 1, 9 CSEL 14, 81, 3; vgl. G. Krüger, Lucifer, Leipzig 1886 S. 21 f.), wie Acacius, am Hofe, bezw. in der Gesellschaft der Hofbischöfe, geblieben zu sein. Denn er weilte schon längere Zeit im Occident (Socr. 2, 37, 8; Soz. 4, 12, 3: ἐδεήθη), als er im Sommer 357
40 am Hofe von Sirmium bei den Verhandlungen beteiligt war, in denen die zweite sirmische Formel (Bd II, 33, 53) ausgeklügelt wurde (vgl. Soz. 4, 11, 3 und Hilar., fragm. 6, 7 MSL 10, 692 A; doch hat Hilarius m. E. irrig die dritte sirmische Formel [Bd II, 34, 43] im Sinne, die Liberius auch unterschrieben hat; Sokrates irrt, wenn er E. direkt aus Rom, wo er auch gewesen sein mag [vgl. Bd I, 126, 15], in den Orient zurückkehren
45 läßt). In der Zeit der sirmischen Verhandlungen starb — auch Gwatkin (S. 153 not. 2) datiert trotz abweichender Konstruktion dies Ereignis auf Sommer 357 — Leontius von Antiochien (Soz. 4, 12, 3; Socr. 2, 37, 7 f.); Eudoxius nahm, als dies bekannt ward, Urlaub vom Hofe und wußte, in den Orient zurückkehrend, — vermutlich im Einvernehmen mit Acacius, Ursacius und Valens — [spätestens] Anfang 358 in Antiochia als
50 Bischof „einzuspringen“ (Athan. de syn., Ende 359, c. 12 MSG 26, 701 B; Socr. u. Soz. l. c.). Als Bischof acceptierte er dann auf einer antiochenischen Synode dankbarst — und wohl programmmäßig — die „Friedensformel“ von Sirmium (Bd II, 34, 16 ff.), zeigte aber zugleich durch die Gunst, die er dem Aëtius und Eunomius erwies (Bd II, 34, 13 ff.), daß er sie im arianischen Sinne auszubeuten, oder wenigstens auszu-
55 beuten beabsichtigte. Athanasius (de syn. 38 MSG 26, 761 A) sagt, daß Aëtius der Lehrer der arianischen Gottlosigkeit für Eudoxius „geworden sei“; es ist möglich, dies erst auf diese Zeit zu deuten: die „antinicänische“ Theologie des Weltmannes Eudoxius ist vorher sicher nicht so scharf arianisch, anhomöisch, gewesen (vgl. Athan. de syn. 37 MSG 26, 760 A). Doch kann Aëtius den Eudoxius schon früher beeinflußt haben (vgl. Philost.
60 3, 15). Das Arianisieren des Eudoxius rief die homöusianische Opposition hervor, und

für kurze Zeit gewann diese die Oberhand (vgl. das Nähere Bd II, 34, 20—45): Konstantius verleugnete nun den Eudoxius; der Gesandte, den E. an das Hoflager geschickt hatte (Asphalius), kehrte zurück mit einem den Eudoxius desavouierenden Briefe des Kaisers (Const. ad Antioch. bei Soz. 4, 14; vgl. die fast gleichzeitige Notiz bei Lucifer de Athan. 1, 30 CSEL 14, 117, 21); E. ward durch denselben „zunächst" suspendiert (Soz. 4, 14 ed. Hussey I, 353, 5; vgl. Philost. 4, 4), zog sich dann, offenbar als Exilierter, nach seiner Heimat zurück (Philost. 4, 4). Wann er wieder zu Gnaden angenommen ist, ist strittig. Philostorgius (4, 11. 12) setzt voraus, daß E. schon vor dem Konzil von Seleucia mit den anderen Verbannten (4, 10) zurückgerufen sei (vgl. Bd II 34, 52); in der That war E., wie urkundlich feststeht (Mansi III. 321 B; vgl. Bd II, 36, 35), in Seleucia, als dort die Synode tagte; Hilarius hat damals in Seleucia von dem „Bischof von Antiochien" eine Predigt gehört, deren Polemik gegen die wesenhafte Gottessohnschaft Christi cynisch-grobe Effekthascherei (... si filius, necesse est, ut et femina sit etc.) nicht verschmähte (c. Const. 13 MSL 10, 591 B); Krüger (Lucifer S. 103 f.) hat aus Lucifers, wie er meint, noch 358 geschriebener Schrift de Athanasio (1, 30 CSEL 14, 117, 22) einen neuen Beweis für Rehabilitation des Eudoxius schon im Jahre 358 zu führen versucht; und Theodorets ausdrückliche Angabe, daß Acacius den Eudoxius in Seleucia an den synodalen Beratungen nicht habe teilnehmen lassen (h. e. 2, 26, 11), könnte als irriger Schluß aus dem Brief des Konstantius an die Antiochener (Soz. 4, 14: *ἀρκέσει τέως εἴργεσθαι συνόδων αὐτούς*) aufgefaßt werden; ja man könnte den Umstand, daß die Homöusianer in Seleucia den Eudoxius absetzten (Bd II, 37, 20; Athan. de syn. 12 MSG 26, 701 D; — die ep. ad Afros ib. 1033 B behauptete Verurteilung E.s in Rimini wird eine irrige Reminiscenz hieran sein, vgl. Mansi III, 297 u. 299), als Bestätigung dafür ansehen, daß E. als rehabilitierter „Bischof von Antiochien" (Hilarius) in Seleucia war. Dennoch muß man m. E. anders entscheiden, weil E. die Eingabe der Acacianer (Bd II, 36, 35) als der einzige Bischof, der seinen Sitz nicht angiebt, nur als „*Εὐδόξιος ἐπίσκοπος*" unterzeichnete (Mansi III, 321 B). Theodorets Bericht (h. e. 2, 26 11—27 fin.) steigt dann im Kurs: man muß annehmen, daß E. zur Zeit der Synode von Seleucia zwar nicht mehr exiliert, aber noch suspendiert war, sich in Seleucia zwar einfand, den „homöischen" Formeln des Acacius zustimmte (Bd II, 36, 49), aber nur im Vertrauen auf den Schutz des Acacius (Theod. h. e. 2, 26, 11) mit diesem nach Konstantinopel sich begab und erst hier (Ende 359) nach längeren Verhandlungen und erst, nachdem er von Aëtius sich losgesagt hatte (Theod. h. e. 2, 27), die kaiserliche Gnade wieder zu erlangen vermochte. In welchem Maße dies der Fall war, zeigt E.s „von den Acacianern durchgesetzte" (Socr. 2, 43, 7) Erhebung auf den Bischofsstuhl der Hauptstadt. Doch wird man annehmen dürfen, daß man hierdurch zugleich die Frage nach der Legitimität seines antiochenischen Bistum aus der Welt schaffen wollte. Am 27. Januar 360 wurde E. in Konstantinopel in Gegenwart zahlreicher Bischöfe (72) inthronisiert (chron. pasch. ad. a. 360 ed. Dindorf I, 543 f.). Wenig später, am 15. Februar (Socr. 2, 43, 11 u. a.), wurde die Sophienkirche geweiht. Die Anekdote (bei Socr. 2, 43, 12 ff.; Soz. 4, 26, 1), daß Eudoxius bei dieser Gelegenheit seine Predigt mit dem Kanzelwitz begonnen habe: *ὁ πατὴρ ἀσεβής, ὁ υἱὸς εὐσεβής*, dann den lärmenden Unwillen der Zuhörer in Lachen verkehrt habe durch die Erklärung: *ἀσεβής, ὅτι οὐδένα σέβει· εὐσεβής, ὅτι σέβει τὸν πατέρα*, ist nicht nur für E.s gefallsüchtige Weltförmigkeit charakteristisch, — sie ist auch zweifellos wahr: nicht nur die zu Sokrates Zeit noch lebendige Tradition (l. c. 14), das Bekenntnis des Eudoxius (Caspari S. 179 f. bei not. 11 u. 13; Hahn, Bibliothek der Symb. 3. Aufl. § 191) bürgt für sie. Eine der ersten Thaten des neuen Bischofs der Hauptstadt muß es gewesen sein, daß er den Eunomius auf den durch Absetzung des Eleusius erledigten Bischofsstuhl von Cyzicus erhob (Basil. adv. Eunom. 1 MSG 29, 505 A; Philost. 5, 3; Theod. h. e. 2, 28). Daß dieser seine Erhebung wie ein Angeld auf die Rehabilitation seines Freundes Aëtius ansah, ist anzunehmen (vgl. Philost. 5, 3; Theod. 2, 28, 2 ff.). Doch kann man m. E. nicht sicher behaupten, daß Eudoxius selbst die Herrschaft des intransigenten Arianismus als letztes Ziel im Auge hatte; nur die Zeit Julians hat ihn wieder mit Aëtius zusammengeführt (vgl. Bd II, 38, 26 ff. u. den A. Eunomius). Eudoxius war kein Mann wie Eunomius, der zum Paktieren mit den Umständen nur widerwillig sich bereit finden ließ, viel lieber mit opferbereitem Starrsinn seines Weges ging. Der definitive Bruch des Eudoxius mit Eunomius und Aëtius (zur Zeit Jovians; vgl. den A. Eunomius) einerseits, die bleibende Feindschaft zwischen ihm und den Homöusianern andererseits hat seiner Theologie und Kirchenpolitik die Richtung gegeben. Und unter Valens kam die Zeit, da diese Richtung

sich geltend zu machen vermochte. Die Synode von Lampsakus (364; vgl. Bd II, 40, 53 ff.)
stellte den Kaiser vor die Wahl zwischen den Homöusianern und den Homöern der letzten
zwei Jahre des Konstantius. Valens entschied sich für letztere (vgl. Bd II, 41, 2). Daß
Eudoxius bereits bei dem Erlaß vom Frühjahr 365 (Bd II, 41, 5) seine Hand im Spiele
5 hatte (Socr. 4, 13, 3), ist nicht unmöglich: schon im ersten Winter der Herrschaft des
Valens, da der Kaiser (seit Ende 364) in Konstantinopel residierte, scheint Eudoxius sich
die Gunst des Kaisers erworben zu haben (Philost. 9, 3; vgl. Gregor Nyss. c. Ennom. 1
MSG 45, 288 D). Und Eudoxius hat diese Gunst behalten: er hat den Kaiser getauft
(nach Hieronym. ad ann. Abr. 2382 i. J. 366 nach der Niederwerfung des Prokop;
10 nach Theod. 4, 12 f. mit Tillemont VI, 550. V, 89 u. a. die Taufe auf Frühjahr 367
anzusetzen, scheint mir bedenklich), er weilte im Frühjahr 367 (Philost. 9, 7; vgl. zu
Bd II, 38, 49 die Berichtigung in dem A. Eunomius) und abermals im Herbst 369
(Philost. 9, 8; vgl. den A. Eunomius) am Hofe in Marcianopolis, und sein Tod im
Frühling 370 (Socr. 4, 14, 1 u. 2; vgl. Reiche S. 32) war dem Kaiser wichtig genug,
15 seine Reise in den Orient in Nikomedien zunächst zu unterbrechen (Socr. 4, 14, 1). — Von
dem, was Eudoxius als Bischof von Konstantinopel gethan hat, weiß man freilich im
Detail nicht viel, aber das Wenige, das man weiß, zeigt, daß er die Anhomöer fern-
und die Homöusianer niedergehalten hat (vgl. d. A. Eunomius und über die durchkreuzte
homöusianische Synode von Tarsus des Jahres 367 Socr. 4, 12, Hefele I[2] S. 738 und
20 die AA. Liberius u. Eustathius v. Sebaste); — er hat der Kirchenpolitik des Valens (vgl.
d. A.) ihre Richtung gegeben. Das bleibendste Resultat seines Regiments ist — der
deutsche Arianismus gewesen. Denn bei den Goten hat nicht der intransigente Arianis-
mus Aufnahme gefunden, sondern derjenige homöische Arianismus, der, durch das Konstan-
tinopolitaner Konzil von 360 sanktioniert, unter Valens Hofreligion war. „Arianer" und
25 „Eudoxianer" sind dem Konzil von 381 (Bd II, 41, 50) und den orthodoxen Theologen
dieser Zeit Synonyma. Um so interessanter würde es sein, wenn man die „Theologie" des
Eudoxius genauer zu erkennen vermöchte. Doch fehlen dazu die Quellen. Eudoxius hat
einen *λόγος περὶ σαρκώσεως* geschrieben, aber diese Schrift ist erklärlicherweise unter-
gegangen. Das Bekenntnis des E. bei Caspari S. 179 f. (Hahn[3] § 191) ist ein Citat
30 aus dieser Schrift. Einige andere noch nicht publizierte Fragmente bietet der cod. Vindob.
LXXVII (vgl. Lambecius-Kollar, Commentariorum III p. 418 und Caspari S. 178
Anm. 5). Ob die Eudoxiuscitate in der Psalmen-Catene des cod. Vindob. XV (Lam-
becius-Kollar III, 66 f.) auf eine Schrift oder gar Schriften des Eudoxius neben dem
λόγος περὶ σαρκώσεως hinweisen, läßt sich z. Z. nicht sagen. Beachtenswert ist (vgl.
35 Bd II, 17, 19) in dem gedruckten Bekenntnis die Übereinstimmung des Eudoxius mit Apolli-
naris: *οὔτε γὰρ ψυχὴν ἀνθρωπίνην ἀνείληφεν, ἀλλὰ σὰρξ ἐγένετο . . : οὐ δύο
φύσεις . . . · μία τὸ ὅλον κατὰ σύνθεσιν φύσις.* **Loofs.**

Eugen I., Papst, 654—657. — Liber pontificalis ed. Duchesne 1, S. 34. 1 f.;
Jaffé 1, S. 234; Acta Maximi ed. Mansi, Conc. Ampl. Coll. 11, 1 ff.; Baxmann, Die Politik
40 der Päpste 1, S. 177 f.; Langen, Gesch. der röm. Kirche von Leo I. bis Nikolaus I. S. 536
bis 539; Hefele, Konziliengeschichte 3[2], S. 238 ff.; Smith-Wace, Dictionary of Christ. Biogr.
2, S. 270.

Am 17. März 654 wurde Papst Martin I. nach Cherson deportiert (s. die Artikel
Martin I., Monotheleten). Obwohl er nicht resigniert hatte, entschlossen sich doch jetzt
45 die Römer, dem Befehle des Kaisers und des Exarchen gemäß der verwaisten Kirche
ein neues Oberhaupt zu geben und wählten im Frühjahr oder Sommer Eugen,
den Sohn des Römers Ruffianus aus der ersten Region, zum Papste, einen sanften
und leutseligen Mann, der bereits als Apokrisiar in Byzanz gewirkt hatte und somit
in jeder Beziehung geeignet erschien, eine Verständigung mit dem Kaiserhofe in dem
50 Monotheletenstreite herbeizuführen. An gutem Willen hierzu fehlte es Eugen nicht.
Die Apokrisiare, die er nach seiner Konsekration (10. August 654) nach Konstantinopel
sandte, schlossen vor dem 22. April 655 mit dem im Frühling dieses Jahres resti-
tuierten Patriarchen Pyrrhus Frieden und trugen sogar kein Bedenken, die Eintrachts-
formel anzunehmen, durch welche der Vertraute des Pyrrhus, Petrus, den Streit
55 zwischen Monotheleten und Dyotheleten beilegen zu können wähnte (Christus hat zwei
Willen, sofern er zwei Naturen hat, einen Willen, sofern die beiden Naturen in einer
Hypostase vereint sind. Als dann Petrus im Sommer 655 auf den Stuhl von
Konstantinopel erhoben wurde, zeigte er, wie es Brauch war, Eugen in einem offi-
ziellen Schreiben seine Wahl an. Dies Schreiben war nach dem Papstbuche „äußerst

dunkel“ und enthielt keine oder doch keine orthodoxe Äußerung über die **operationes** und **voluntates Jesu Christi**. Jedenfalls war unter den Mönchen, die dem Maximus Confessor nahestanden, das Gerücht verbreitet, daß der Patriarch den Papst für seine „Dreiwillenlehre“ zu gewinnen suche. Ihr Führer, der Mönch Anastasius, richtete daher an die Mönche von Cagliari in Sardinien die Aufforderung, nach Kräften in Rom gegen die Annahme jener **synodica** zu agitieren (**Mansi XI**, 12). Diese Aufforderung wurde treulich erfüllt. Der Klerus und das Volk von Rom protestierten in einem großen Tumulte in der Kirche **S. Maria ad Praesepe** (S. Maria Maggiore) gegen die Anerkennung des Petrus. Eugen konnte nicht eher mit der Feier der Messe beginnen, als bis er in aller Form versprochen hatte, die **synodica** zurückzuweisen. Damit war die Hoffnung auf Versöhnung mit Byzanz vereitelt. Man hatte dort schon beschlossen, sobald die Muslims zu Boden geworfen seien, Eugen dasselbe Schicksal zu bereiten, wie seinem Vorgänger, als der Papst am 2. oder 3. Juni 657 nach kaum dreijähriger Regierung starb. Trotz seines nichts weniger als heldenmütigen Verhaltens wird auch er als Heiliger verehrt (Gedenktag der 2. Juni). **H. Böhmer.**

Eugen II., Papst, 824—827. — Liber pontificalis ed. Duchesne 2, S. 69; Annales Einhardi ed. Kurze, Hannoverae 1895, S. 164—173; Theganus, V. Ludovici c. 30, Mon. Germaniae SS. II, S. 597; V. Hludovici c. 38. 40f., ebd. S. 628. 630f.; Paschasius Radbertus, V. Walae c. 28, ebd. S. 545; Capitularia regum Francorum ed. Boretius 1, S. 322ff.; Mansi, Conc. Ampl. Coll. 14, S. 417ff.; 997ff.; 15b, S. 437ff.; Jaffé 1, S. 320ff. — Baxmann, Die Politik der Päpste 1, S. 331—339; Simson, Jahrbücher des fränkischen Reiches unter Ludwig dem Frommen 1, S. 214ff. 225ff. 247ff. 278ff.; Langen, Gesch. der röm. Kirche von Leo I. bis Nikolaus I., S. 809—815; Heimbucher, Die Papstwahlen unter den Karolingern S. 122—143; Dopffel, Kaisertum und Papstwechsel unter den Karolingern S. 74—109; Hefele, Konziliengesch. 4², S. 41ff.; Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands 2, S. 444ff.

Nach dem Tode Paschalis' I. (12. Februar 824) kam es in Rom zu ernsten Ruhestörungen. Das Volk verhinderte nicht nur die Beisetzung des verstorbenen Papstes, sondern stellte auch bei der Neuwahl einen eigenen Kandidaten auf. Aber die **nobiles** errangen schließlich den Sieg. Ihr Erkorener, der Erzpriester Eugen von Santa Sabina, wurde noch vor dem 6. Juni 824 geweiht und inthronisiert. Ob dieser Sieg ein Sieg der fränkischen oder der antifränkischen Partei war, ist strittig. Ersteres wäre sicher, wenn die Wahl Eugens wirklich, wie Paschasius erzählt, hauptsächlich das Werk Walas, des Mentors des jungen Kaisers Lothar, gewesen wäre (Rodenberg, Die Glaubwürdigkeit des V. Walae, Göttinger Dissertation 1877, S. 26f. 81), und wenn Eugen wirklich, wie aus dem **sacramentum Romanorum** hervorzugehen scheint, vor seiner Konsekration Kaiser Ludwig schriftlich Treue gelobt hätte. Doch, wie dem auch sein möge, jedenfalls zeigte Eugen seine Erhebung Kaiser Ludwig an und wurde von diesem sofort anerkannt. Nur beschloß der Kaiser auf dem Reichstage von Compiègne am 24. Juni 824, zur Ordnung der römischen Verhältnisse und zur Abstellung der in den Unruhen des Jahres 823 und in den Tumulten nach dem Tode Paschalis' I. besonders grell hervorgetretenen Rechtsunsicherheit in der ewigen Stadt seinen Sohn Lothar nach Italien zu senden. Im Spätherbst langte der junge Fürst in Rom an. Von den Maßregeln, die er im Verein mit dem Papste zur Erfüllung seines Auftrages traf, geben uns drei Dokumente Kunde: die sogenannte **constitutio Romana** (wohl nur der Entwurf einer verlorenen Urkunde, vgl. c. 1), das **sacramentum Romanorum** (Boretius 1, S. 324), das **pactum Eugenii II.**, das zwar nicht erhalten ist, aber zum Teil aus **pars 2** des **Ottonianum** von 962 rekonstruiert werden kann (vgl. Sickel, Das Privileg Ottos I. für die römische Kirche S. 158ff., und den Art. Johann XII.; **constitut.** und **sacram.** sind möglicherweise Fragmente des verlorenen **pactum**). Darnach bezogen sich Lothars Abmachungen mit dem Papste und den Römern vornehmlich auf 4 Punkte: 1. Kassierung der widerrechtlichen Güterkonfiskationen, die unter den letzten Päpsten vorgekommen waren, 2. Ordnung der Rechtspflege und Abstellung des Brigantenwesens, 3. Regelung des Unterthanenverhältnisses zum fränkischen Reiche, 4. Regelung der Papstwahl. In sämtlichen Verfügungen Lothars kommt, so sehr auch die Rechte des Papstes betont werden, die politische Oberhoheit des Kaisers über Rom und die Kurie kräftig zum Ausdruck: das Kaisergericht ist die oberste Instanz für alle römischen Gerichte. Jeder Römer leistet dem Kaiser den Treueid. Auch jeder neugewählte Papst hat vor seiner Konsekration dem Kaiser in Gegenwart eines kaiserlichen **missus** und des ganzen Volkes von Rom Treue zu geloben. Bezüglich der Papstwahl wird außerdem noch bestimmt, daß die Wahl nur von den von Alters her hierzu

berechtigten Römern, d. i. von dem Klerus und dem Adel, vorgenommen werden solle (vgl. constitutio § 3 mit einem von Deusdedit, Coll. can. ed. Martinucci I, c. 123 angeführten Kanon der römischen Synode vom 15. November 826). Lothar scheint so- nach gleichmäßig, soweit das möglich war, die Wünsche aller Parteien, des Volkes, des 5 Adels, der Kurie, berücksichtigt zu haben (vgl. V. Hludovici c. 38; ob die im Papst- buche berichtete Rückkehr der römischen Richter mit seiner Romfahrt zusammenhängt, ist strittig; vgl. Simson 1, S. 279 f.). Seine Mission hatte darum ganz den beabsichtigten Erfolg: Friede und Recht waren jetzt für eine Reihe von Jahren in Rom gesichert; der Pontifikat Eugens galt daher auch ein Menschenalter später noch in Rom als eine beson- 10 ders gesegnete und glückliche Zeit. — Während so der junge Kaiser die römischen Wirren geschickt benützte, um noch einmal die fränkische Oberhoheit über den Papst und den Kirchenstaat zur Geltung zu bringen, gab der alte Kaiser zur selben Zeit die Leitung der allgemeinen kirchlichen Angelegenheiten völlig dem Papsttume preis (Hauck 2, S. 446). Das trat am deutlichsten zu tage in den Verhandlungen, die auf eine Anregung Kaiser 15 Michaels II. von Byzanz 824—826 über die Bilderfrage stattfanden. Ludwig holte erst Eugens Genehmigung ein, ehe er durch seine Theologen ein Gutachten hierüber ausarbeiten ließ (Pariser Konvent vom 1. Nov. 825). Er ließ dann zwar dies Gutachten, welches ganz den Geist der libri Carolini atmet und die schärfsten Ausfälle über die römische Superstition und Unwissenheit enthält, dem Papste vorlegen, aber er war kurzsichtig genug 20 zu meinen, daß er Eugen durch Nachgiebigkeit gewinnen könne, und stellte es daher in den unterwürfigsten Ausdrücken ganz der Kurie anheim, von dem Gutachten Gebrauch zu machen und durch eine gemeinsame Gesandtschaft die Unterhandlungen mit Byzanz weiter zu führen. So ging jene Kundgebung der fränkischen Kirche völlig eindrucklos vorüber. Rom behauptete seinen bilderfreundlichen Standpunkt. — Noch stärker trat auf dem rö- 25 mischen Konzil vom 15. Nov. 826 die Thatsache zu tage, daß jetzt das Papsttum die Zügel der Kirchenregierung ergriffen habe. 62 Bischöfe aus allen Teilen von Reichsitalien hatten sich dazu eingefunden. Die Beschlüsse der Synode, welche Eugen auch den frän- kischen Bischöfen mitteilte, bekunden, daß die Kurie jetzt die reformatorischen Bestrebungen Karls des Großen fortzusetzen gewillt ist (vgl. c. 1. 4. 34 über die Bildung der Geist- 30 lichen, c. 23 über die Errichtung von Xenodochien, c. 7 über die Einrichtung der Dom- stifter, c. 27—30. 32 über das klösterliche Leben). Der Pontifikat Eugens bezeichnet so- mit wenigstens in rein kirchlicher Beziehung einen wichtigen Fortschritt in der Emanzi- pation des Papsttums von dem fränkischen Kaisertum. — Eugen starb im August 827.

H. Böhmer.

35 **Eugen III.**, Papst 1145—1153. — Epistolae et privilegia: MSL 106, S. 796; 180 S. 1013—1614; 182 S. 476; Bibliothèque de l'école des chartes, 57. Bd, Paris 1896 S. 419—421; J. M. Watterich, Pontificum Romanorum vitae ab aequalibus conscriptae tom. II, Lipsiae 1862, p. 281—321; Vita s. Eugenii III papae auctore Bosone cardinali, ib. p. 281—283; Johann von Salisbury, Historia pontificalis ed. W. Arndt MG SS XX 40 p. 515—545; Jaffé, Regesta pontificum Romanorum tom. II ed. II, Lips. 1888, p. 20—89, 758 f.; A. Potthast, Bibliotheca historica medii aevi, 2. Aufl. I, Berlin 1896, S. 433 f.; J. Langen, Geschichte der römischen Kirche von Gregor VII. bis Innocenz III., Bonn 1893, S. 375—414; W. Bernhardi, Konrad III. (Jahrbücher der deutschen Geschichte) 2 Bde, Leipzig 1883; W. v. Giesebrecht, Geschichte der deutschen Kaiserzeit, 4. u. 5. Bd.; F. Grego- 45 rovius, Geschichte der Stadt Rom im Mittelalter, 4. Bd 4. Kap.; L. v. Ranke, Weltgeschichte, 8. Tl., Leipzig 1887, Kap. 6; J. Jastrow und G. Winter, Deutsche Geschichte im Zeitalter der Hohenstaufen (Bibliothek deutscher Geschichte), 1. Bd, Stuttgart 1897; C. J. v. Hefele, Konziliengeschichte, 5. Bd 2. Aufl., Freiburg i. B. 1886; H. Prutz, Kaiser Friedrich I, 1. Bd, Danzig 1871; J. Janssen, Wibald von Stablo u. Corvey (1098—1158), Abt, Staatsmann u. Gelehrter, 50 Münster 1854; L. Mann, Wibald, Abt von Stablo und Corvei nach seiner politischen Thätigkeit, Diss., Halle 1875; B. Kugler, Analekten zur Geschichte des zweiten Kreuzzugs (Verz. der Dok- toren d. phil. Fakultät) Tübingen 1878; derselbe, Neue Analekten z. Gesch. d. zw. Kr. 1883; H. von Kap-Herr, Die abendländische Politik Kaiser Manuels mit besonderer Rücksicht auf Deutschland, Diss., Straßburg 1881 (157 S.); C. Neumann, Bernhard von Clairvaux und die 55 Anfänge des zweiten Kreuzzuges, Diss., Heidelberg 1882; Häusle, Eugen III., Kirchenlexikon, 4. Bd 2. Aufl., Freiburg i. Br. 1886, S. 967—970; W. Wattenbach, Deutschlands Geschichts- quellen im MA, 2. Bd, Berlin 1894; Ulysse Chevalier, Répertoire des sources historiques du moyen âge, Paris 1877—1886, Supplement 1888, S. 681. 2573; Francesco Cerroti, Bibliografia di Roma medievale e moderna vol. I, Roma 1893, p. 250 ff. (Nr. 3323—3350). — 60 Nur dem Titel nach sind dem Verfasser dieses Artikels bekannt: J. Delannes, Histoire du pontificat d'Eugène III, Nancy 1737, 8°; G. Sainati, Vita del b. Eugenio III pont. mass. (Pisa 1868), Monza 1874, 24° 136 S.; M. Jocham, Geschichte des Lebens und der Ver-

ehrung des sel. Papstes Eugen III. Zur Erbauung des christlichen Volkes als Festgabe zu dessen Seligsprechungsfeier bearbeitet, Augsburg 1873 S. 56.

Die Litteratur über Bernhard von Clairvaux vgl. oben II. Bd S. 623 f.; E. Vacandard, Vie de St. Bernard (2 Bde Paris 1895) ist inzwischen u. d. T. „Leben des heil. B. v. Cl." von M. Sierp (2 Bde, Mainz 1897) in deutscher Uebersetzung erschienen. Die Litteratur 5 über Arnold von Brescia vgl. oben II. Bd S. 117.

Als Papst Lucius II. am 15. Februar 1145 mitten in dem Kampf mit dem römischen Senat unerwartet starb, wurde die Leiche in größter Eile in der Laterankirche beigesetzt und unmittelbar darauf, noch an demselben Tag, von den Kardinälen in dem abgelegenen Kloster des hl. Caesarius Eugen III. zum Nachfolger gewählt, in den Lateran geführt 10 und inthronisiert (Boso, Watterich II 281 f.) Die rasche und einstimmige Wahl war auf den Cisterzienser Bernhard gefallen, der in seiner Heimatsstadt Pisa früher das Amt eines Vizedominus bekleidet hatte, dann in Clairvaux ein Schüler des hl. Bernhard gewesen war und durch diesen die Stelle des Abtes in dem, Ende 1140 den Cisterziensern übergebenen, Kloster des hl. Anastasius bei Rom erhalten hatte; auch die Zugehörigkeit B.s 15 zum Kardinalkolleg ist bezeugt (Jaffé 8714; B. v Cl. ep. 238). — Unter schweren Umständen trat Eugen sein Amt an. Den Widerstand einiger Kardinäle, die bei seiner Erhebung nicht mitgewirkt hatten und im Zweifel an seiner Befähigung die Wahl beanstanden wollten, hat er allerdings durch Energie sofort überwunden. Dem Senat dagegen war er so wenig gewachsen, daß er in der Nacht auf den 17. Febr. die Stadt heimlich verließ 20 und Sonntag den 18. Febr. in dem (nordöstlich von Rom gelegenen) Kloster Farfa die Konsekration empfing (Boso l. c.; Otto von Freising, Chronik VII c. 31, MG SS XX 265). Von Narnia aus hat er dann am 2. März durch ein Rundschreiben (Jaffé 8714) seine Wahl angezeigt, weilte in Civita Castellana von Ende März an (Jaffé 8726 ff.) und feierte am 15. April das Osterfest bereits in Viterbo (Annales Casinenses 1145, 25 MG SS XIX 310), wo er mit kurzen Unterbrechungen bis Ende November seinen Aufenthalt nahm (Jaffé 8736—8833). — Bernhard von Clairvaux war über die Nachricht von der Erhebung Eugens bestürzt und zugleich freudig bewegt. Daß derselbe ihn nicht sofort durch einen Boten über die Vorgänge seiner Wahl unterrichtete, bereitete ihm allerdings einige Enttäuschung, hat ihn aber doch nicht abgehalten, eiligst mit dem neuen Oberhaupt der 30 Kirche durch ein Schreiben Fühlung zu suchen (ep. 238), welches ebenso durch seine freimütigen Ermahnungen interessiert wie durch den Versuch, sofort das Urteil des Papstes in einer Streitsache zu beeinflussen. Den Kardinälen machte er schwere Vorwürfe (ep. 237), daß sie einen in Lumpen gehüllten weltentfremdeten Menschen seiner Ruhe und Verborgenheit entrissen haben, um ihn über Fürsten und Bischöfe zu setzen. Es war eine Lächer- 35 lichkeit oder aber, und damit fand er den Weg, mit der vollzogenen Thatsache sich auszusöhnen, ein Wunder Gottes! Geschickt kulminiert das Schreiben in der Aufforderung, den neuen Papst kräftig zu unterstützen. Dessen bedurfte derselbe allerdings in hohem Maße.

In Rom und Umgebung übte die senatorische Partei ein Schreckensregiment, welchem Eugen III. weder durch die Exkommunikation des Patricius Pier Leone noch durch eine, 40 in ihren Einzelheiten nicht näher bekannte, kriegerische Unternehmung ein Ende zu machen verstand (Boso l. c. 282, Otto Fris. Chron. VII c. 31). Auch der hl. Bernhard versuchte umsonst, Hilfe zu bringen. Weder erzielte sein Brief an die Römer (ep. 243) eine beruhigende Wirkung, noch hatte seine Aufforderung an König Konrad III. von Deutschland (ep. 244), die Revolution niederzuschlagen, Erfolg. Der damaligen Politik 45 des deutschen Königs (Bernhardi S. 461) entsprach ein solches Eingreifen so wenig, daß auch die Sendung zweier Legaten ihn nicht fortzureißen vermochte. Immerhin schickte er im Herbst seinen Halbbruder, den Bischof Otto von Freising, an Eugen. — Auch ohne Hilfe von auswärts erfuhr dessen Lage aber jetzt einen Umschwung. Der päpstliche Anhang in Rom und Umgebung raffte sich auf; die senatorische Partei begann Unterhand- 50 lungen; auf Grund eines Friedensvertrages, in welchem er die römische Republik unter seiner Autorität anerkannte, konnte Eugen noch vor Weihnachten in Rom seinen feierlichen Einzug halten (Boso l. c.) und bereits am 21. Dezember ein Privileg aus dem Lateran datieren (Jaffé 8808). Aber der Friede dauerte nur wenige Wochen. Lebensmüde (Otto Fris. Chron. VII c. 34 l. c. p. 266) verließ Eugen Ende Januar 1146 den Lateran 55 aufs neue, ging nach Trastevere (Jaffé 8850) und Sutri (Jaffé 8895 ff.), um dann vom 23. Mai an bis zum Ende des Jahres 1146 (Jaffé 8932—8976) wieder in Viterbo zu residieren.

Unterdessen war das große Unternehmen, welches dem Pontifikat Eugens III. einen Platz in der Weltgeschichte gesichert hat, der zweite Kreuzzug, bereits in der Ausführung begriffen. Von der Gefährdung der christlichen Herrschaften im Orient infolge der Erobe- 60

rung von Edessa durch den Emir Zenki von Mosul (Weihnachten 1144) berichtete der Bischof Hugo von Gabula, einer Stadt des Fürstentums Antiochien, mit beweglichen Worten in Viterbo November 1145 (Otto Fris. Chron. VII c. 33), auch von Jerusalem kamen Boten, um die Hilfe des Abendlandes zu erbitten (Chronik von Morigny lib. III 5 MSL 180 S. 175, Bernhardi S. 517). Das Interesse des Papstes für den Orient wurde dann noch weiter durch das Eintreffen einer armenischen Gesandtschaft angeregt, welche die Unterwerfung der armenischen Kirche anbieten sollte. Da die bedrohten Staaten des heiligen Landes französische Kolonien waren, richtete Eugen seinen Blick auf Frankreich und erließ am 1. Dezember 1145 von Vetralla aus das große Rundschreiben „quantum 10 praedecessores“ (Jaffé 8796, Migne S. 1064 ff.; die 2. Ausfertigung 1. März 1146 vgl. Vacandard, d. Ausg. S. 292 ff.; Bernhardi S. 519 n. 38), in welchem unter Zusicherung derselben kirchlichen Belohnungen wie bei dem ersten Kreuzzug König, Adel und Volk von Frankreich aufgefordert wurden, das Kreuz zu ergreifen. Daß Ludwig VII., der in Erinnerung an ein Gelübde seines verstorbenen Bruders Philipp und zur Sühne 15 des Brandes von Vitry (1142) längst eine Wallfahrt nach dem heiligen Lande geplant hatte, den Gedanken sofort aufgriff und auch durch die staatsmännischen Bedenken des Abtes Suger von St. Denys sich nicht abschrecken ließ, war sehr günstig. Der große Erfolg des Aufrufs aber war das Werk Bernhards von Clairvaux, den Eugen III. mit der Kreuzzugsagitation betraute. Freilich hat dieselbe dann Dimensionen angenommen, 20 welche über die Absichten des Papstes hinausgingen, ja dieselben durchkreuzten. Die Mobilmachung der ganzen abendländischen Christenheit lag weder im Interesse der geplanten Unternehmung noch in dem des apostolischen Stuhles, erst recht nicht die Überrumpelung, durch welche Konrad III. auf dem Reichstag zu Speier (27. Dezember 1146) zu dem Versprechen der Teilnahme an dem Kreuzzug gedrängt wurde (Bernhardi S. 550). Eugen III. 25 hat seine Mißstimmung darüber nicht verhehlt (Konrad an Eugen Epist. Wib. Nr. 33; Jaffé, Bibliotheca rerum germanicarum tom. I p. 111 f.), aber hat es dann doch gebilligt (Jaffé 9017), daß die in Deutschland einmal entfachte Begeisterung für einen Kampf gegen Ungläubige in einem Kreuzzug gegen die Slaven östlich der Elbe sich entlud. — Um die Leitung der großen Kreuzfahrerheere, welche gegen die Saracenen auszogen, in 30 der Hand zu behalten, ließ er dieselben durch zwei Legaten begleiten (Joh. Salesb., hist. pont. c. 21 l. c. p. 533). Vorübergehend hat er damals auch die Hoffnung einer Wiedervereinigung der griechischen mit der römischen Kirche gehegt (Brief 15. Juli 1147 an Bischof Heinrich von Olmütz, Jaffé 9095).

Die Vorbereitungen des Kreuzzugs hatten Eugen III. schon im Frühjahr 1147 nach 35 Frankreich geführt. Nachdem er in St. Denys zu Ostern dem König das Kreuz überreicht hatte, verweilte er längere Zeit in Paris (Jaffé 9024 ff.; Synode zu Paris vgl. Hefele 503 ff.), und Auxerre (Jaffé 9094 ff.; 9140 ff.) und reiste dann über Châlons und Verdun nach Trier, wo er vom 30. November 1147 bis Mitte Februar 1148 (Jaffé 9162 ff.) verweilte und hier unter anderem die Visionen der heil. Hildegard in dem Rupertskloster 40 bei Bingen anerkannt hat (Jaffé 9188). Während seines Aufenthaltes in Rheims (Jaffé 9193 ff.) hat er dort am 21. März 1148 die, ursprünglich nach Troyes berufene (Jaffé 9149), große Synode abgehalten, welche von mehr als 400 Bischöfen besucht wurde. Ihre Akten sind nicht erhalten und ihre Kanones werden verschieden überliefert. Unter den damals getroffenen Festsetzungen sind bemerkenswert die Ungiltigkeitserklärung der Weihen Anaklet II. 45 und der priesterlichen Ehen sowie die Belegung des Aufenthaltsortes eines Gebannten mit dem Interdikt. Der von religiösem Wahnsinn befallene Eudo de Stella (vgl. o. S. 575) wurde dem Reichsverweser Abt Suger von St. Denys zur Haft übergeben, während Gilbert de la Porrée (vgl. d. A.) das Konzil unverurteilt verlassen konnte, weil der Übereifer seines Gegners Bernhard von Clairvaux den römischen Kardinälen lästig wurde. Für die 50 damalige Machtstellung Eugens III. ist es bezeichnend, daß er die Erzbischöfe von Köln und Mainz suspendierte, daß er nahe daran war, den König Stephan von England zu exkommunizieren, und daß Gesandte des Königs Heinrich von Deutschland ein päpstliches Breve an die deutsche Geistlichkeit erbaten und erwirkten, welches dieselbe ermahnte, ihm während der Abwesenheit des Vaters mit Rat und That zur Seite zu stehen (Jaffé 55 (9214). — Noch während des Konzils erfuhr der Papst die Vernichtung der deutschen und französischen Kreuzfahrer und beeilte sich, dem niederschmetternden Eindruck dieser Katastrophe durch die Rückkehr nach Italien sich zu entziehen (Joh. v. Salisbury, hist. pont. c. 18 l. c. p. 531; Ann. Camerac. 1148, SS XVI p. 517).

Über Châlons (24. April), Clairvaux (24.—26. April), durch das Gebiet v. Langres 60 (Jaffé 9255 verteidigt sich Eugen III. am 27. April gegen den Vorwurf, das Erzbistums

Braga von Toledo unabhängig und damit die Trennung Portugals von Spanien unterstützt zu haben, vgl. Jaffé 9363, 29. Dezember 1149) nahm er den Weg über Besançon, Lausanne, St. Moritz (26. Mai, Jaffé 9269), erreichte Vercelli bereits am 15. Juni Jaffé 9271) und hielt am 7. Juli 1148 die Synode zu Cremona (Hefele 525 f.), welche neben der Erledigung norditalischer Angelegenheiten und der Publikation der Rheimser Beschlüsse für Italien vielleicht auch die Exkommunikation über Arnold von Brescia (vgl. Bd II S. 120) verhängt hat. Derselbe war von Eugen III. am Anfang seines Pontifikates (April 1145) zu Viterbo in die Kirchengemeinschaft wieder aufgenommen worden, hatte ein Jahr lang mit der römischen Kurie den Frieden gehalten, aber dann in der Zeit der Abwesenheit des Papstes von Rom seine gegen die Hierarchie gerichtete reformatorische Thätigkeit wieder aufgenommen und durch sein Eintreten für eine Erneuerung der politischen Weltmachtsstellung der ewigen Stadt auf das römische Volk einen so dominierenden Einfluß gewonnen, daß ein Vertrag zu stande kam, nach welchem Arnold sich eidlich verpflichtete, für die römische Republik einzustehen, und das Volk andererseits ihm Hilfe gegen jedermann und namentlich gegen den Papst versprach (Joh. Salesb. hist. pont. c. 31 l. c. p. 537 f.). — Der Versuch Eugens, von Brescia aus diesen Bund zu sprengen (Jaffé 9281) und durch Unterhandlungen sich den Weg nach Rom zu öffnen, scheiterte vollständig. Aber auch äußere Gewalt war zunächst nicht anzuwenden, und als endlich nach längerem Aufenthalt in Pisa (Jaffé 9297 ff.), Viterbo (30. Dezember 1148 bis Ende März 1149, Jaffé 9310 ff.), Tusculum (8. April bis Ende November 1149, Jaffé 9331 ff.) mit Hilfe des Königs Roger von Sicilien eine Bekriegung der römischen Republik mit Waffengewalt möglich wurde, hatte Eugen keinen Erfolg (Bernhardi S. 148 f.).

Diese Verbindung des Papstes mit Roger von Sizilien hat auf das Verhältnis zwischen Eugen und Konrad, als der letztere aus dem Orient über Norditalien nach Deutschland zurückkehrte, sehr ungünstig eingewirkt. Das Schreiben des Papstes vom 23. Juni 1149 (Jaffé 9344), welches durch das völlige Schweigen über die römische Republik, Roger und die Romfahrt des deutschen Königs den letzteren befremden mußte, fand eine gleich zurückhaltende Antwort (Ep. Wib. Nr. 193, Jaffé S. 313) und nährte den durch das Bündnis Konrads mit dem griechischen Kaiser Manuel erweckten Argwohn Eugens (Bernhardi S. 777). Die papstfeindliche Partei in Rom suchte diese Spannung zu benutzen und bemühte sich, wie schon früher, durch eindringliche Briefe den deutschen König auf ihre Seite zu ziehen (ep. Wib. Nr. 214. 215, Jaffé S. 332 ff.), ohne freilich auch nur einer Antwort gewürdigt zu werden. Für Eugen selbst aber hatte der Anschluß an den Normannenkönig zunächst den großen Vorteil, von dem römischen Senat auf Grund eines Vertrages (Ep. Wib. Nr. 347 S. 480 f.) die Rückkehr nach Rom erzwingen zu können. Auch das Verhältnis zu dem deutschen König wurde nach der Niederlage der republikanischen Partei ein besseres. Der Wunsch Konrads nach einer Unterstützung des Papstes bei der Restitution des Herzogs Wladislaw von Polen, des Gatten seiner Halbschwester Agnes, die ihm dann auch zu teil wurde (23. Januar 1180, Jaffé 9369) sowie die Bemühungen des Abtes Wibald von Stablo unterstützten die Annäherung. — Sehr bald wurden die guten Beziehungen freilich aufs neue gefährdet. Nach der Rückkehr König Ludwigs, der im Oktober 1149 mit seiner Gemahlin den Papst in Tusculum aufgesucht hatte, regte sich nämlich in Frankreich das Verlangen nach einem neuen Kreuzzug, um die erschütterte französische Autorität im Osten wiederherzustellen. Da die Spitze der Unternehmung sich gegen das griechische Kaisertum richten sollte, das man für das Mißlingen des Kreuzzugs verantwortlich machte, war Roger von Sicilien der gegebene Bundesgenosse, freilich nur in dem Falle der Neutralität des deutschen Königs. Daher wurde jetzt versucht, zwischen Roger und Konrad eine Aussöhnung zu stande zu bringen. Aber die Verhandlungen scheiterten und führten nur zu einem noch engeren Anschluß Konrads an Kaiser Michael (Bernhardi S. 811 ff.) Nunmehr vollzog Eugen III., der bei denselben nicht hervorgetreten war, eine vollständige Schwenkung, suchte die bereits ermattete Kreuzzugsbewegung in Frankreich einzudämmen (25. April 1150 an Abt Suger, Jaffé 9385), und wußte durch eine Desavouierung der Männer (Brief des Kardinals Guido an Abt Wibald, Ep. Wib. Nr. 279 S. 400 f.), welche um jene Vermittlung sich bemüht hatten (Bernhard von Clairvaux, Petrus von Cluny, Kardinalbischof Dietwin) die guten Beziehungen zu dem deutschen König wieder herzustellen.

Nur ein halbes Jahr hat Eugen III. in Rom ausgehalten. Schon Mitte Juni 1150 finden wir ihn in Albano (Jaffé 9398 ff.), in Anagni, wo er mit König Roger über die kirchlichen Zustände des sicilischen Reiches verhandelt, und in Segni, dann in Ferentino (vom 23. Nov. 1150 bis Ende Juni 1151, Jaffé 9415 ff.), darauf wieder in Segni

(10. Juli 1151 bis 10. Okt. 1152, Jaffé 9492 ff.). Die Unfähigkeit des Papstes, der römischen Wirren selbst Herr zu werden, und andererseits das deutsche Reichsinteresse wie das Verlangen des Königs nach der Kaiserkrone trafen zusammen, dem Plan einer Romfahrt Konrads jetzt den Weg zu ebnen. Die von beiden Seiten entgegenkommend geführten Verhandlungen beseitigten die Reste von Mißtrauen und führten wahrscheinlich auch zu einer Verständigung in Bezug auf die dem griechischen Kaiser gegenüber einzunehmende Haltung. Nachdem die deutschen Reichsfürsten auf dem Hoftag zu Regensburg (11. Juni 1151) dem Entschluß des Königs nach Italien zu ziehen, zugestimmt hatten, wurde von den auf dem Reichstag zu Würzburg (15. September) versammelten Großen die Reichsheerfahrt beschworen (Bernhardi S. 881 ff.). Am 8. Sept. 1152 sollte die Expedition angetreten werden — am 15. Febr. desselben Jahres starb König Konrad in Bamberg.

Für Eugen III. bedeutete der Regentenwechsel in Deutschland zunächst einen neuen Aufschub des lang ersehnten Romzuges, wenn auch Friedrich I. Barbarossa erklären ließ, das von seinem Oheim Konrad geleistete Versprechen der Befreiung des apostolischen Stuhles einlösen zu wollen (ep. Wib. Nr. 372 l. c. S. 500) und schon das Beglückwünschungsschreiben des Papstes (17. Mai 1152, Jaffé 9577) mit der Bestätigung der Wahl die Bitte um Ausführung der beschlossenen Romfahrt verband. Trübungen des Verhältnisses zwischen Papst und König stellten sich freilich sofort ein (Investitur des Bischofs Wichmann von Zeitz in Magdeburg, Otto v. Freising, gesta Friderici lib. II. c 6 MG SS XX p. 392; Briefe Eugens 1. und 17. Aug., Jaffé 9602, 9605; — Beschluß des Hoftages zu Ulm, die Anerkennung einer Exkommunikation wegen Raub oder Brandstiftung an Kirchengut von der Verurteilung durch ein Laiengericht abhängig zu machen, Brief Eugens 20. September, Jaffé 9606), aber von den Römern (das interessante Schreiben eines gewissen Wezel, Wibald ep. Nr. 404 l. c. S. 539 ff.) wie von Eugen III. (Jaffé 9606) gedrängt, und ebenso sehr selbst von dem Wunsch, nach Italien zu ziehen, beseelt, erreichte Friedrich noch auf dem Reichstag zu Würzburg (13. Okt. 1152), daß die Fürsten die Unterstützung der Romfahrt eidlich versprachen (Otto Fries., gesta Frid. lib. II c. 7 l. c. p. 393).

Ohne Hilfe des deutschen Königs ist Eugen III. auf Grund eines Vergleichs mit den Römern (MG SS II S. 88) am 9. Dez. 1152 (Ann. Casinenses, MG SS XIX p. 310) nach Rom zurückgekehrt (Jaffé 9618 ff.), von Senat und Volk ehrenvoll aufgenommen (Romuald v. Salerno, Annales MG SS p. 425,40 ff.). Hier hat er auch mit den Gesandten des deutschen Königs den Vertrag (MG SS II, p. 92 ff.; Watterich II. p. 318 ff.) geschlossen, welcher dann am 23. März 1153 in Konstanz durch Friedrich ratifiziert worden ist. In demselben versprach der König: weder mit den Römern noch mit König Roger von Sizilien ohne Genehmigung Eugens oder seiner Nachfolger Frieden zu schließen; nach Kräften die Römer dem Papst so zu unterwerfen, wie sie demselben vor hundert Jahren unterworfen waren; die Ehre und die Regalien des hl. Petrus als besonderer Schutzvoigt der römischen Kirche gegen jedermann zu verteidigen; — Eugen III. andererseits versprach: den König als Sohn des hl. Petrus zu ehren; ihn zum Kaiser zu krönen; gegen die Feinde des Reichs mit kanonischen Strafen vorzugehen; — beide versprachen wechselseitig, dem griechischen Kaiser in Italien kein Gebiet zu überlassen, und wenn er einen Einfall machen sollte, ihn zu vertreiben.

Die Wirkungen dieses Vertrages, welcher die Politik Friedrich I. in den nächsten Jahren bestimmt hat, weisen über den Pontifikat Eugens III. hinaus. Denn am 8. Juli 1153 ist derselbe bei Tibur gestorben; bestattet wurde er in St. Peter (Bericht des Kardinals Hugo v. Ostia an das Kapitel des Cistercienserordens, ep. 488 der Briefe Bernhards v. Clairvaux). „Durch Wohlthaten und Almosen verpflichtete er sich das ganze Volk so sehr, schreibt Romuald (a. a. O.), daß er die Stadt größtenteils nach seinem Willen regierte; wenn ihn nicht der Tod ereilt hätte, würde er die neugewählten Senatoren mit Unterstützung des Volkes ihrer angemaßten Würde beraubt haben". Daß diese Worte eine optimistische Überschwenglichkeit sind, zeigt allerdings das bloße Verbleiben des Arnold v. Brescia in Rom, aber man wird ihnen entnehmen dürfen, daß die letzten Monate der unruhigen Regierung Eugens sich für ihn freundlicher gestalteten und friedlich ausgeklungen sind.

Die Befürchtungen, welche Bernhard von Clairvaux in Bezug auf die Erhebung Eugens III. ausgesprochen, haben sich nicht bestätigt. Er hat als Politiker nicht ohne Geschick operiert und das Übergewicht der römischen Bewegung war nicht die Folge von Versäumnissen auf seiner Seite. Der päpstlichen Autorität hat er nichts vergeben (Jaffé 9149) und gut zu repräsentieren verstanden, wenn er auch in seiner Lebensweise und in seinen Sympathien den alten Cistercienser niemals verleugnet hat (Ernald, vita Bernardi

Claraevall. lib. II c. 8 § 50; seine Protektion der Mönche Jaffé 9596). Der große Einfluß des hl. Bernhard (ep. 239 an Eugen; über de consideratione vgl. Bd II S. 632, 27 ff., Vacandard II, S. 475 ff.) ist nicht in Abrede zu stellen, aber er darf nicht als unbeschränkt gedacht werden (ep. 306 an Eugen) und die phantastischen Neigungen des Meisters haben sich dem Schüler nicht mitgeteilt, der gerade dem Sinn für das Erreichbare manchen Erfolg zu verdanken hatte. Den unausbleiblichen Konflikten des deutschen Königs mit der Kurie wäre er allerdings schwerlich gewachsen gewesen, so daß es für ihn ein Glück war, der ihn weit überragenden Persönlichkeit Friedrichs I. nicht in den Weg treten zu müssen. Bezeichnend ist, daß die päpstlichen Legaten der Ehescheidung von seiner Gemahlin Adela in Konstanz zustimmten. — Die „Wunder" an seinem Grabe (Libellus de miraculis Migne 180, 1009—1012) haben zu einer Verehrung Eugens III. geführt, welche Papst Pius IX (Dekret vom 28. Sept. 1872) anerkannt hat.

Carl Mirbt.

Eugen IV., Papst, 1431—1447. — Quellen u. Litt.: Raynaldus, Annales ad ann. 1431—1447; Vita Eugenii bei Muratori, Rer. Ital. Script. III. 2, 868 sqq.; Blondus, Histor. Dec. Lib. IV; S. Antonin. Chron. P. III, Tit. XXII; Gradenigo, Tiara et purpura Veneta, Brescia 1761, 5 sqq. 50 sqq. 344 sqq. (cit. bei Häusle). Vieles Einzelne in den Werken des Aeneas Sylvius Piccolomini. Vgl. Georg Voigt, Enea Silvio de Piccolomini u. s. w. Bd 1—3, Berl. 1856 ff.; L. Pastor, Gesch. d. Päpste seit dem Ausgange des Mittelalters I, Freib. 1886. Ueber das Verhältnis der Kurie zur deutschen Kirche unter Eugen IV.: Repertorium Germanicum. Regesten aus den päpstlichen Archiven zur Geschichte des deutschen Reichs und s. Territorien im 14. u. 15. Jahrh. Hrsgegeb. durch das K. Preuß. Hist. Institut in Rom I, Berl. 1897 (umfaßt die beiden ersten Jahre d. Pontifikates Eugens IV. 1431 und 1432). Vgl. dazu die Litteratur vor den Artikeln Baseler Konzil, Ferrara-Florenz und Pius II. Benutzt sind von mir außerdem G. Voigt, A. „Eugenius IV." in der 1. u. 2. Aufl. dieser RE.; Häusle, A. „Eugenius IV." in Wetzer u. Weltes Kirchenlexikon, 2. A. IV (1886), 970 ff.

Eugens IV. Geschichte läuft der des Baseler Konzils parallel; dadurch daß er die tragische Geschichte dieser Versammlung wesentlich mitverschuldete und über die Idee der Reformkonzilien und ihre Konsequenzen nach ungemein anstrengungsvoller Regierung schließlich den Sieg errang, liegt seine geschichtliche Bedeutung. Er entstammte einer venetianischen Kaufmannsfamilie und hieß ursprünglich Gabriel Condulmieri. Er gehörte der Cölestinerkongregation an. Seiner Verwandtschaft mit der Familie Coreri hatte er es zu verdanken, daß Gregor XII. ihn, als er erst 24 Jahre zählte, zum Bischof von Siena und bald darauf (1408) zum Kardinal machte. Nach dem Tode Martins V. († 20. Februar 1431) erhoben die Kardinäle ihn unerwartet auf den päpstlichen Stuhl. Leider war er für seinen hohen Beruf nicht vorbereitet; denn wenn ihn auch die Tugenden klösterlicher Askese auszeichneten, so fehlte ihm doch die politische Erfahrung, die wissenschaftliche Bildung und Selbstständigkeit des Willens. Im Gefühle seiner Macht, deren Grenzen er damals noch nicht kannte, begann er seine Regierung mit Schritten, die er alsbald bedauerte. Wenig Tage nach seiner Wahl, die am 3. März 1431 stattgefunden hatte, berief er am 12. März das Baseler Konzil. Bald darauf aber erkannte er die für seine Machtstellung daraus erwachsende Gefahr und versuchte am 12. November dieses Jahres die Berufung des Konzils wieder zurückzunehmen. Aus dem gegenseitigen Mißtrauen, mit dem Papst und Konzil sich behandelten, erwuchs der offenbare Kampf, welcher auf seiten Eugens zur Aufhebung des Baseler Konzils, auf seiten der Baseler Konziliaren dagegen zur Absetzung Eugens und zur Neuwahl Felix' V. führte. Zeitlebens hat Eugen mit dieser Versammlung, welche zuerst als episkopale Aristokratie, dann als Demokratie der Kirche mit dem Papsttum rang, zu kämpfen gehabt. In den peinlichen Situationen, in die er geriet, erstarkte aber seine kirchenpolitische Fähigkeit, und er erlebte den Sieg der kurialen Ideen (s. d. A. Baseler Konzil Bd II S. 427). Eugens Ansehen wurde wesentlich gehoben durch die im J. 1439 zu stande gebrachte Union mit den Griechen. Am 8. Januar 1438 ließ er den Baselern zum Trotz das Unionskonzil zu Ferrara eröffnen, das 1439 nach Florenz verlegt wurde. Hier gelang wenigstens auf dem Papier die Vereinigung der griechischen und der armenischen mit der römischen Kirche (vgl. d. A. Ferrara-Florenz). War sie auch nur Schein, so erhöhte sie doch in den Augen der abendländischen Christenheit das Ansehen des Papstes außerordentlich. In demselben Maße, wie das des Papstes sich hob, sank aber das der Baseler Konziliaren bis zur Unbedeutendheit hinab. Aehnlich glücklich gestalteten sich nach unendlich schwierigen Zeiten die Verhältnisse des Papstes in der Stadt Rom selbst. Er hatte gleich in den ersten Tagen seiner Regierung die Nepoten [illegible] des verstorbenen Papstes, die Colonnas, zur Revolution gereizt, als er ihnen wegen [illegible]

wendung von Türkengeldern und Kostbarkeiten den Prozeß machte. Mit bewaffneter Macht bedrängten sie ihn in Rom. Zwar konnte er sie aus der Stadt werfen; aber sie verbanden sich mit seinen Feinden, den Mailändern und der aragonischen Dynastie in Neapel, gegen welche sich Eugen im Vertrauen auf Florenz und Venedig höchst unüberlegt in einen Krieg eingelassen hatte. Er verlor eine Provinz des Kirchenstaates nach der andern und büßte selbst bei der römischen Bevölkerung alles Ansehen ein. Es kam soweit, daß er am 4. Juni 1433 als Mönch verkleidet und dennoch beschimpft und mit Steinwürfen verfolgt auf dem Tiber nach Ostia fliehen und seine Kurie nach Florenz verlegen mußte. Hier lebte er drei bis vier Jahre von der Wohlthätigkeit dieser seiner Bundesgenossen, stets im Kampfe mit dem Baseler Konzil und mit seinen Feinden in Italien. Erst am 28. September 1433 konnte er mit der Kurie wieder in das gebändigte Rom einziehen, nachdem er auch als Politiker, allerdings unter arger Treulosigkeit gegen seine bisherigen Verbündeten, Glück gehabt hatte. Noch größer aber war für ihn das Glück, durch welches er die reformfreundlichen Staaten, welche sich in der kirchlichen Reformfrage auf den Standpunkt der Baseler Väter gestellt hatten, im Gehorsam gegen den päpstlichen Stuhl erhielt resp. zurückgewann. Deutschland hatte sich in dem Streite zwischen Eugen und den Baselern für neutral erklärt. Auf die Dauer aber war ein papstloser römischer Katholicismus nicht aufrecht zu erhalten. So kam es zu Verhandlungen, in welchen sich der Papst aus Klugheit recht entgegenkommend bewies. Unter Bedingung der Schadloshaltung des päpstlichen Stuhles gestattete er den deutschen Fürsten die Annahme und den Gebrauch der Baseler Reformdekrete, wie sie in der Fürstenversammlung zu Mainz 1439 angenommen worden seien, versprach nach 18 Monaten ein neues Konzil in Deutschland zu halten und setzte die Erzbischöfe von Köln und Trier, die er abgesetzt hatte, wieder ein (Raynaldus, Annales ad a. 1447), worauf das h. röm. Reich deutscher Nation wieder in den Gehorsam gegen den Papst zurücktrat (1447), aber dadurch aller Vorteile verlustig ging, die man seit dem Konstanzer Konzil sehnsüchtig erhofft hatte. In Frankreich konnte Eugen zwar die Zurücknahme der 1438 angenommenen pragmatischen Sanktion von Bourges nicht durchsetzen (Raynaldus a. a. O. ad a. 1439, Nr. 27); doch verblieb die französische Kirche in der Obedienz Eugens, was um so mehr als ein Erfolg dieses Papstes angesehen werden darf, da es gerade ein französischer Kardinal (d'Allemand) war, welcher das Baseler Konzil in seiner oppositionellsten Periode inspirierte. Der Ausgleich mit Deutschland, den Eugen vom Krankenbette aus vollzog, war seine letzte wichtige That; 16 Tage nach Ausstellung der Bullen an die Deutschen starb er, am 23. Februar 1447. Noch kurz vor seinem Tode hatte er durch die Bulle Salvatoria bezeugt, daß er durch die den Deutschen gemachten Zugeständnisse dem Ansehen und den Rechten des apostolischen Stuhles nichts habe vergeben wollen (Häusle). Seine Nachfolger im 15. Jahrhundert mochten ihm danken, daß er die Machtbefugnisse des Papsttums in kritischen Zeitläuften für sie gerettet hatte. Zum Wiederemporsteigen der Papstidee nach deren Niedergang im großen abendländischen Schisma hat Eugen IV. durch Besiegung des Baseler Konzils und durch die „Union“ mit den Griechen wesentlich beigetragen. **P. Tschackert.**

Eugenikus s. Markus Eugenikus.

Eugenios Bulgaris, gest. 1806. — Strahl, Das gelehrte Rußland, Leipzig 1828 (nach russischen Quellen); Zabiras, *Νέα Ἑλλάς*, ed. Kremos 1872; Ainian, *Συλλογὴ ἀνεκδότων συγγραμμάτων ὑπὸ Ε. Β.*, Athen 1838; A. P. Vretos, Biographie de l'Archevêque Eugène Bulgari, Athen 1860; Sathas, *Νεοελληνικὴ Φιλολογία*, Athen 1868; Goudas, *Βίοι Παράλληλοι* Band II, Athen 1874; Gedeon, *Χρονικὰ τῆς Πατριαρχικῆς Ἀκαδημίας*, Konstantinopel 1883. Ueber den Aufenthalt des E. auf dem Athos ZKG XI, S. 539 ff. Ueber die Polemik des E. gegen die römische Kirche: Demetropulos, Graecia orthodoxa 1872, S. 189 ff. Chronologische Einzelheiten bei Bulismas i. d. *Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια* III, S. 205 ff. Ein Verzeichnis der Briefe des E. bei Gedeon a. a. O. S. 173. Andere Briefe bei Aristokles im Anhange zu der Biographie des Patr. Konstantios I., Konstantinopel 1866; bei Logades, *Παράλληλον φιλοσοφίας καὶ χριστιανισμοῦ*, Konstantinopel 1830; in der *Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια* II, 747 f.; III, 54 f.; IV, 387 f.; VIII, 370. 394 f.; X, 163 f. 172 f.; XII, 76 f. Verzeichnisse der Werke des E. bei Strahl, Gudas, Vretos, Sathas, Gedeon.

Geboren am 10. August 1716 in Korfu und vorgebildet daselbst durch die Lehrer Antonios Katiphoros und Jeremias Kavvadias, studierte Eugenios in Padua. Um 1737 zum Hierodiakonos geweiht, wurde er Lehrer an den Schulen in Janina und Kozane. Seine glänzendste Zeit war die der Jahre 1753—1759, wo E. Direktor der Schule im Kloster Watopedi auf dem Athos war. Durch Intriguen der Geistlichkeit vertrieben, er-

hielt E. dennoch bald darauf die Leitung der Patriarchatsschule in Konstantinopel. Auch dort konnte er nicht bleiben. Er ging ins Abendland, wo er sich mit der westlichen Bildung vertraut machte. Namentlich studierte er in Leipzig. Auch in Berlin hielt er sich auf und wurde Friedrich d. Gr. vorgestellt. Dieser empfahl ihn der Kaiserin Katharina II. von Rußland. Dadurch kam es, daß E. an den Petersburger Hof gezogen wurde. Bald übertrug ihm die Kaiserin das neugegründete Bistum von Slavenien und Cherson. Im Jahre 1801 zog er sich in das Alexander Newsky Kloster zurück, wo er i. J. 1806 starb.

Eugenios Bulgaris ist ohne Zweifel der bedeutendste Theologe des neueren Griechenlands, ein Mann von großer Begabung und umfassender Gelehrsamkeit, die ihn nicht nur in der Theologie, sondern auch auf anderen Gebieten, in der Philosophie, Philologie, Mathematik und Physik, für seine Zeit Bedeutendes leisten ließ. Nicht ohne Originalität liegt die Bedeutung des E. darin, daß er, obwohl nach seinem Denken und Herzen ein überzeugter Anhänger der orthodoxen Kirche, die abendländische Bildung in gemäßigt aufgeklärter Form seinem Volk in einer bis dahin nicht dagewesenen Weite vermittelte. Als ein genialer Pädagog verstand er es zugleich, seine Gedanken einer bildungsdurstigen Zahl von jungen Leuten mitzuteilen. Fast alle bedeutenden Männer Griechenlands in der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts sind seine Schüler. Seine Lehrbücher in der Theologie und Philosophie waren lange Zeit die Hauptlehrbücher derer, die nach Bildung strebten. Eugenios Bulgaris und Adamantios Korais sind die beiden größten Bildner des Griechentums der Freiheitskämpfe. Erst die unzeitgemäßen Evangelisationsversuche der Engländer und Amerikaner in der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts haben diesen Einfluß in der griechischen Kirche gebrochen und den noch immer bestehenden starken Gegensatz gegen abendländischen Einfluß in der Theologie wieder hervorgerufen.

Hier kommt E. nur als Theolog in Betracht. Als solcher hat er viele Werke verfaßt, andere übersetzt, auch als Herausgeber älterer Werke sich bewährt.

Unter seinen systematischen Schriften ist eine der ältesten seine *Ὀρϑόδοξος ὁμολογία* (Amsterdam 1767, Aegina 1828, letztere Ausgabe in meinem Besitz). Sie ist gerichtet gegen den Jesuiten Leclerc, mit dem E. eine wissenschaftliche Fehde hatte. Sie enthält in 12 Abschnitten eine ausführliche Darlegung des orthodoxen Glaubens mit polemischer Beziehung auf Katholiken und Protestanten. In letzterer Beziehung bestreitet E. auch die Rechtfertigung aus dem Glauben allein mit Ausnahme in Bezug auf die Kinder, die den Gebrauch des *αὐτεξούσιον* noch nicht haben. Von Bedeutung ist auch sein *Σχεδίασμα περὶ τῆς ἀνιεξιϑρησκείας* (Toleranz), das er in Anschluß an seine Übersetzung des Voltaireschen Essai historique et critique sur les dissentions des Eglises de Pologne 1768 erscheinen ließ. Er bestreitet darin mit gründlicher Ausführung das Recht des Staats, äußere Gewalt gegen Andersgläubige anzuwenden. Das größte systematische Werk des Eugenios ist sein *Θεολογικόν*, oder *Θεολογία δογματική*, wohl identisch mit der in den Verzeichnissen genannten *Σχολαστικὴ ϑεολογία*, das 1872 von Lontopulos herausgegeben wurde (*Ἐν Βενετίᾳ, τύποις τοῦ χρόνου*). Es ist die erste griechische wirkliche Dogmatik seit dem Mittelalter und hat mehrfache Nachahmungen unter den Schülern des E. gefunden (vgl. d. A. Athanasius Parius Bd II, S. 205 ff.). Das Werk zerfällt in Prolegomenen und 4 Bücher, deren erstes von Gott, seinen Eigenschaften, der Vorsehung und den letzten Dingen handelt. Das zweite ist der Lehre von der Trinität gewidmet, das dritte enthält die Anthropologie, das vierte die Lehre von Christi Person und Werk. Die Form der Darstellung ist die scholastische der Zeit. Im Stoff schließt er sich bei Wahrung der eigenen Lehre dennoch mannigfach an die Dogmatik der katholischen Kirche an, ich werde aber an anderer Stelle nachweisen, daß auch die altprotestantische Dogmatik nicht ohne Einfluß auf Eugenios gewesen ist. Von den Katholiken scheint E. den Tournely, Cursus Theologicus, Venedig 1731, 13 Bde benutzt zu haben.

Von den historischen Schriften nenne ich zuerst die *Ἑκατονταετηρὶς τῶν ἀπὸ Χριστοῦ Σωτῆρος Ἐνανϑρωπήσαντος ἡ πρώτη*, Leipzig bei Breitkopf und Härtel 1805. Das Buch enthält nach Jahren geordnet eine Kirchengeschichte des ersten Jahrhunderts. Es giebt demnach ein Leben Jesu, der Apostel und ältesten Väter, zugleich eine Einleitung in das Neue Testament, so viel ich weiß, das einzige Werk der Art in der griechischen Kirche in neuerer Zeit. Der Standpunkt des Verfassers ist der biblische. Die Berichte des NTs sind für ihn maßgebend; wo solche nicht zu stimmen scheinen, harmonisiert er. Alle übrigen Nachrichten über den Herren aber, über Maria und die Apostel will er historisch kritisch prüfen. Sein Grundsatz lautet da: *Ἡμεῖς δὲ διακρίνοντες καλῶς ἀπὸ τῶν ἀμφιβαλλομένων ἐκεῖνα, τῶν ὁποίων καϑὼς ἡ μαρτυρία εἶναι ἀπαράγραπτος, οὕτω καὶ ἡ πίστις εἶναι ἀδίστακτος, ἂς ἀκολουϑήσωμεν τὴν Ἱστορίαν* (S. 7). Obwohl

von diesem historischen Grundsatz E. nicht den schärfsten Gebrauch macht, liegt in ihm doch ein starker Protest gegen jedes System des Katholicismus. Dieses Werk zeugt auch von der großen Belesenheit des Verfassers. Von neuerer Litteratur hat er die Schriften Calmets, auch die von Beausobre und Lenfant, Hugo Grotius, Vitringa und Ch. E. Weiß-
5 mann benutzt. Unter den übrigen historischen Schriften nenne ich die *Ἀνάκρισις περὶ Νικηφόρου τοῦ Βλεμμίδου* im 3. Bande der Schriften des Josef Bryennios, Leipzig 1784, das Leben des letzteren (Band I der genannten Schriften, Leipzig 1768) und eine Biographie des Theodoret v. Cyrus, Halle 1771, die mir unbekannt ist.

Auf dem Gebiet der praktischen Theologie ist das Hauptwerk des E. die *Ἀδολεσχία*
10 *φιλόθεος* 2 Bde 1801, eine religiös-moralische Auslegung des Pentateuchs. Er will darin, wie er sagt, nicht Spekulation über die Geheimnisse der Schrift treiben, sondern das Leichtverständliche für die Leser nutzbar machen. Die Erklärung erfolgt in einzelnen kurzen homilienartigen Abschnitten. Dieses Werk, wie auch die *Ἑκατονταετηρίς* hat in der obengenannten Reaktionszeit in der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts bei der Kirchen-
15 regierung in Konstantinopel Bedenken erregt. Der stark reaktionäre Patriarch Gregor von Serrhae verbot es ins Türkische zu übersetzen (*Γεδεών, Κανονικαὶ διατάξεις*, Konstantinopel 1889, II, S. 331).

Unter den Übersetzungen ist zu nennen das *Κεκραγάριον*, eine Übersetzung des pseudoaugustinischen Soliloquium, Meditationen ꝛc., Leipzig 1804, Moskau 1824. Das
20 *Σπαρτίον ἔντριτον* (der Name nach Koheleth 4, 12) enthält 3 apologetische Schriften von Beausobre, Calmet und eines Engländers, den ich nicht identifizieren kann. Leipzig 1804, Moskau 1838. Von großem Fleiß zeugt die Übersetzung des **Tractatus de processione Sp. s.** von Zoernikau, die in Petersburg 1797 erschien. Die Übersetzung einer Schrift gleichen Inhalts von Procopowitsch findet sich in dem schon genannten dritten Bande der
25 Werke des Josef Bryennios. Unter den Briefen des Eugenios weise ich besonders hin auf die Apologie seines Fortgangs vom Athos (bei Gudas) und auf die prächtige Schilderung seiner Athosthätigkeit (bei Logades).

Als Herausgeber hat sich E. bewährt durch die Ausgaben der Werke des Josef Bryennios (Byzant. Zeitschrift 1896 S. 74 ff.) und die der Werke Theodorets, bei der E.
30 wenigstens beteiligt war (Halle 1768). **Philipp Meyer.**

Eugipius, um 500. — 1. Handschriften. Vgl. P. Knöll, Das Handschriftenverhältnis der Vita S. Severini des Eugipius (SWA, Phil.-hist. Kl. Bd XCV (1879) S. 445 bis 498. Danach ist der Cod. Taurinensis (aus dem Kloster Bobbio stammend) aus dem Ende des 10. Jahrhunderts die relativ wertvollste Hdschr. Ihr nahe steht der Cod. Ambro-
35 sianus aus dem 12. Jahrh. und alle aus Bobbio stammenden Codd. (Cod. Vaticanus 5772 [V. 1] und Vallicellanus aus dem 11. bezw. 12. Jahrh.). Nicht so wertvoll sind die süditalienischen Handschriften: Cod. Lateranensis LXXIX. und Vaticanus 1197 [V. 2] aus dem 10., bezw 11. bis 12. Jahrh., die gewöhnlich auf Monte Cassino zurückgeführt werden. — Völlig wertlos sind die jüngeren Handschriften aus österreichischen Klöstern, besonders im
40 ehemaligen Ufernoricum. — Ueber die Handschriften der Excerpte vgl. Knöll, Praefatio zur Ausgabe der Werke des Eugipius. Alle überragt Cod. Vatic. 3375 aus dem 7. Jahrh.

2. Ausgaben: Eugyppii Abbatis opera a Joanne Herold edita, Basil. 1542 fol.; Historia ab Eugippio ante annos MC scripta qua tempora quae Attilae mortem consequuta sunt occasione vitae S. Severini illustrantur nunc primum edita. Aug. V. 1595 4°
45 (Ausg. von Welser nach einer Handschr. des 10. Jahrh. in St. Emmeram, der ältesten in Deutschland. Der Brief des Eugipius an Paschasius fehlt); Canusius, Antiqu. Lect. VI, 53. I, 411 (Ausg. des ebenerwähnten Briefes); Laur. Surius, Vitae probatorum sanctorum, 2. Ausg.; AS Bd I, Antwerpen 1643; MSL LXII p. 559—1088 (Thesaurus ex S. Augustini operibus) p. 1167—1200 (Vita S. Severini mit den beiden Briefen des Eugipius und Pa-
50 schasius); Kerschbaumer Vita S. Severini auctore Eugippio secundum cod. antiquissimum, qui Romae asservatur in tabular. archibas. Lateranensis, crit. ed. Schaffh. 1862 (Unkritisch und reich an Druckfehlern); H. Sauppe, Eugippii Vita Severini mit dem Briefe an Paschasius (Monumenta Germ. hist. auct. antiqu. T. 1 Pars 2), Berlin 1877; die sonst vorzügliche Ausgabe gründet sich in erster Linie auf den Cod. Lat., benutzt aber auch
55 Vat. 5772 und Ambros.; P. Knöll in CSEL Vol. IX, Pars 1—2 (Pars I enthält die Excerpta p. 1—1150; pars II die Vita Severini p. 1—70).

3. Uebersetzungen: 1. Carl Ritter, Linz 1853; 2. K. Rodenberg (Die Geschichtsschreiber der deutschen Vorzeit. Urzeit 3. Bd), Leipzig 1878; 3. Seb. Brunner, Wien 1879 [Das Leben des Noriker-Apostels St. Severin von seinem Schüler Eugippius]. Diese gründet
60 sich auf den schlechten Text der Bollandistenausgabe.

4. Litteratur über Eugipius: Rettberg, Kirchengesch. Deutschlands, Gött. 1846, Bd 1 S. 226 ff.; Wattenbach, Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter, 3. Aufl. 1878,

Bd 1, S. 39ff.; 6. Aufl. I, S. 44—51; A. Ebert, Gesch. der christl. lat. Litt. Bd 1 S. 431ff. (Drei Würdigungen vom theologischen, profan-historischen und litterarhistorischen Standpunkte aus); M. Büdinger, Eugipius eine Untersuchung (SWA. Phil.-hist. Kl. Bd XCI (1878) S. 793—814; Rinando, Costanzo, Le Fonti della storia d'Italia dalla caduta dell' imperio Romano d'Occidente all'invasione dei Longobardi (476—568), Torino 1883. 5

Eugipius (auch die Schreibweisen Eugippius, Eugepius, Eugyppius und Egippius kommen vor; Egesippus ist ganz verkehrt) ist ein Kirchenschriftsteller aus der zweiten Hälfte des 5. und der ersten Hälfte des 6. Jahrhunderts. Unter seinem Namen besitzen wir einen Auszug (Thesaurus) aus einem Teile der Werke Augustins, welcher im Mittelalter in zahlreichen Handschriften verbreitet und oft von Kirchenschriftstellern der folgenden Jahr- 10 hunderte mit Anerkennung genannt worden ist, einige Briefe und eine Lebensbeschreibung des heiligen Severinus. Das bedeutsamste Werk bleibt das zuletzt genannte. Allerdings ist es, abweichend von der Art so mancher christlichen Biographie jener Zeit, in ganz einfacher, fast schmuckloser Sprache abgefaßt; aber eben die naive, treuherzige Darstellung, die Abwesenheit aller Rhetorik und alles dessen, was an die heidnischen Pane- 15 gyrici erinnern könnte, haben diesem Werke allseitige Anerkennung eingetragen. Noch weit größer ist das Lob der Historiker. Denn diese haben noch einen besonderen Grund, dieses Heiligenleben zu schätzen. Nicht das Leben Severins, des Schutzgeistes für Ufer-Noricum und die anstoßenden Provinzen des Römerreiches, Rhätien und Pannonien, so interessant es auch an sich ist (s. den A. Severinus), übt auf die Geschichtsforscher solchen Reiz aus; 20 vielmehr ist es der Umstand, daß uns hier von einem Augenzeugen und Ortskundigen gelegentlich die allerdenkwürdigsten Aufschlüsse über eine Zeit und einen Teil des römischen Reiches gegeben werden, über welche sonst alle und jede Nachricht fehlen würde. Es ist die Zeit unmittelbar nach Attilas letztem Heereszuge nach Italien und nach Attilas Tode. Die Provinzen haben die Flutwelle des Hunnenvolkes über sich ergehen lassen müssen. 25 Sie waren zum Widerstande zu schwach, und die folgenden Jahrzehnte zeigten den Niedergang der römischen Kraft in den nordöstlichen Provinzen des großen Reiches aufs deutlichste. Die Germanenstämme der Alanen, Goten, Rugier, Heruler, Alemannen stürmten heran, pochten an die Pforten des Reiches, machten einen Einfall nach dem andern, raubten und plünderten, mordeten und schleppten Wehrlose in die Gefangenschaft. Nur einige 30 Kastelle an dem rechten Ufer der Donau widerstanden noch eine Zeit lang den Germanen, die in der Belagerungskunst keine Erfahrung besaßen, und besonders durch den Beistand des Severinus, welcher rechtzeitig die Römer vor den Einfällen der Barbaren warnte und der auch bei den arianischen Germanen sich in Achtung zu setzen und sie durch Vorstellungen zum Rückzug zu bewegen wußte. Und doch war der Untergang der römischen 35 Herrschaft in Noricum nur noch ganz kurze Zeit aufzuhalten. Immer mehr faßten germanische Stämme im flachen Lande Boden, und kurze Zeit nach Severins Tod (er starb am 8. Januar 482) kam die von ihm vorausgesagte Zeit, wo die letzten Römer aus Noricum auswanderten und nach Italien zurückkehrten. Sie führten die Gebeine des hl. Severinus mit über die Alpen, dem letzten Willen des geistlichen Vaters entsprechend, 40 welcher sie an das Beispiel der Juden erinnert hatte, die, aus Ägyptenland ziehend, Jakobs und Josephs Gebeine ins Heimatland mit sich nahmen. Aus dem Kloster Fabianä (oder Fabianis) bei Wien brachte man die Leiche zunächst nach Monte Feltre und vier Jahre später nach dem Castrum Lucullanum auf einer kleinen Insel am Hafen Neapels, wo eine edle Frau dem Toten eine schöne Grabstätte bot. Dort erhob sich auch ein neues 45 Kloster für die Schüler des heil. Severinus, welches zunächst Lucillus und später Marcianus leitete. Dessen Nachfolger war Eugipius selbst.

Während der letzten Lebensjahre des Severinus gehörte auch Eugipius zu seinen Jüngern. Er ist also nicht sowohl Augenzeuge aller der Thaten, welche der Heilige verrichtet hat, als vielmehr Augenzeuge seiner letzten Thaten, Ohrenzeuge seiner letzten Er- 50 mahnungen und Weissagungen; er ist auch selbst als Träger bei der Überführung des Sarges mit den Gebeinen des Meisters beteiligt gewesen und kann sich selbst als Gewährsmann nennen für die Heilungen, welche auf den Leichnam des Severinus zurückgeführt wurden (quae fidelis portitor filius vester optime novit). Die Überführung des Leichnams geschah 487 n. Chr. Im Jahre 491 oder 492 fanden die Gebeine Se- 55 verins ihre Ruhestätte in Lucullanum.

Im Jahre 501 oder, falls die Zeitangabe „zwei Jahre nach dem Konsulat des Inportunus" ein späterer Zusatz sein sollte, im Anfang des 6. Jahrhunderts hat Eugipius diese Lebensbeschreibung des hl. Severinus niedergeschrieben. Wie aus seinem Briefe an einen Diakon Paschasius hervorgeht, hatte ein vornehmer Laie, der Verfasser einer Bio- 60

graphie des Mönchs Bassus, den Eugipius um Material aus dem Leben Severins gebeten und dabei deutlich durchblicken lassen, daß er auf Grund dieser Unterlage auch ein Lebensbild des Schutzgeists Noricums zu entwerfen gedachte. Eugipius leistete der Anregung Folge. Er schrieb alle die Erinnerungen, die seiner älteren Ordensgenossen und seine eigenen, an den geistlichen Vater auf und stellte sie in leidlicher chronologischer Ordnung zusammen. Dann aber trug er doch Bedenken, dieses Material einem Laien auszuantworten, unter dessen Händen er das ganze Lebensbild des Heiligen mißraten zu sehen fürchtete, und übergab sein Manuskript dem Diakonen Paschasius mit der Bitte, eine würdige und allgemein verständliche Biographie und Darstellung der Wunder und Weissagungen Severins abzufassen. Doch Paschasius lehnte dieses Ersuchen ab. Dem von Eugipius errichteten Ehrengedächtnis (Commemoratorium) könne auch die größte Gewandtheit der Gelehrten nichts hinzufügen. Ein Fremder könne höchstens die Darstellung des Jüngers und Augenzeugen verpfuschen. Es unterblieb jede Änderung der Niederschrift. Paschasius sollte recht behalten. Die Verbreitung dieses Bildes eines an Wundern und Wohlthaten so reichen Lebens grenzt selbst ans Wunderbare.

Wie aber Jugend und Heimat des Severinus in Dunkel gehüllt sind, so daß seine Jünger über Vermutungen nicht hinauskamen, da der Meister jeden Aufschluß verweigerte, so ist auch das Leben des Eugipius nicht völlig aufgeklärt. Vor allem ist nur soviel sicher, daß es nicht, wie früher auch von einigen Forschern angenommen worden ist, zwei verschiedene Schriftsteller desselben Namens aus derselben Zeit giebt, von denen der eine als Verfasser der vita Severini, der andere als der Verfasser des Auszugs aus augustinischen Werken zu feiern wäre. Vielmehr rühren beide Schriften von demselben Manne her, der auch eine nicht mehr erhaltene Ordensregel seinem Kloster hinterließ, wie uns Isidorus von Sevilla berichtet. Noch nachdrücklicher aber müssen wir uns gegen die Art aussprechen, in der Herold aus Höchstädt (Areopagita) sich eine Biographie des Eugipius zusammenphantasiert hat. Der genannte Herausgeber des Auszugs aus Augustin weiß Geburtsjahr und Geburtsort (Karthago) und zahlreiche andere Schicksale des frommen Eugipius zu berichten, welche nur sein Hirn ausgesponnen hat, da auch der Schatten eines Beweises fehlt. Doch auch Albrecht Vogel ist nicht frei von gewagten Kombinationen, und selbst die sehr gründliche und besonnene Untersuchung von Max Büdinger überzeugt nicht in allen Punkten gleichmäßig. Mit Büdinger dürfen wir gegen Vogel annehmen, daß Noricum die Heimat des Eugipius ist, daß dieser aber aus einer römischen Familie stammt und daß er etwa um 455 oder 460 geboren sein muß. Cassiodorus sagt selbst in einer Schrift (Institutiones), die um 543 entstanden ist, von dem Verfasser der Excerpte aus Augustin, daß er ihn persönlich gekannt habe (quem nos quoque vidimus). In diesen Worten liegt aber zugleich ein Hinweis darauf, daß Eugipius ebenso wie der von Cassiodor gleichzeitig gerühmte Dionysius Exiguus nicht mehr, ja vielleicht schon längere Zeit nicht mehr unter den Lebenden weilte.

Ein Brief des Dionysius Exiguus an Eugipius beweist, daß dieser um 523 noch thätig und noch Presbyter war; mehrere Briefe des Ferrandus an ihn beweisen, daß er noch im Jahre 533 lebte und korrespondierte. — Die Widmung der Excerpte aus Augustin ist an die fromme, gottgeweihte Proba gerichtet. Eugipius hatte ihre Bibliothek zu dem obengenannten Werke benutzen dürfen und stattet dafür seinen Dank ab. — Außer diesem und dem an den Diakonen Paschasius gerichteten Briefe erwähnt besonders Ferrandus mit großem Lobe einige Briefe des Eugipius; doch sind diese nicht mehr vorhanden.

Eugipius besaß keine besondere Gelehrsamkeit, am wenigsten in den profanen Wissenschaften. Sein Urteil ist auch in theologischen Dingen nicht tief. In der Vita Severini berichtet er Wunder über Wunder, ohne den geringsten Versuch zu machen, auch nur einzelne Ereignisse, welche er zumeist andern nacherzählt, natürlich zu erklären. Später, als er von einem arianischen gotischen Grafen zu einer Darlegung des Unterschieds zwischen der katholischen und arianischen Lehre veranlaßt wird, wendet er sich erst um Auskunft an den Diakonen Ferrandus, obgleich er von Jugend auf die arianischen Germanen kennt, die er als hostes haeretici bezeichnet und bekämpft. Aber das Lob eines frommen, mit der heiligen Schrift wohlvertrauten Christen darf man ihm nicht streitig machen.

K. Leimbach.

Eulalius, Gegenpapst, 418—419. — Vgl. die Band III S. 287,19 ff. angeführte Litteratur.

Über die Wahl des Eulalius und seine Entfernung aus dem römischen Bistum s. d. A. Bonifatius I. Bd III S. 287,31 ff. Er wurde nach Campanien verwiesen, wo er

sich während seines Gegners Pontifikat ruhig verhielt. Nach dessen Tod fehlte es nicht an Stimmen, die von neuem seine Wahl forderten. Er lehnte aber ab. Er ist im Jahr nach Bonifatius, also 423 gestorben. **Hauck.**

Eulogia. Bingham, Origines, Tom IV, 377; Suiceri Thesaurus I, p. 1249; Du Cange Lex med. et inf. graec. s. v. εὐλογία; Pfaff, De oblatione Veterum eucharistica p. 171. Cracau. Die Liturgie des h. Chysostomus 1890, S. 135 f.; v. Drews, Zur Geschichte der Eul. Ztschr. pr. Th. XX S. 18 f. (Mir erst nach dem Druck zugänglich.)

Eulogia, εὐλογία, eigentlich schöne wohlklingende Rede, findet sich nur einmal im NT Rö 16, 18 in einem nachteiligen Zusammenhang von wohlgesetzten gleißnerischen Worten; gewöhnlich heißt es Lob und Preis (Jo 5, 12; 7, 12), bestimmter Segensausdruck oder Wunsch (Hebr 12, 17; Ja 3, 10, Gegenteil von κατάρα) oder auch die Segensspende und wohlthätige Gabe selber (Rö 15, 29; 2 Ko 9, 5; Hbr 6, 7), endlich die mit dem Genusse des Abendmahlskelches verbundene Lobpreisung (1 Ko 10, 16). Der patristische und kirchliche Gebrauch des Wortes, nach welchem wir hier fragen, hat eine doppelte Richtung genommen. Zuerst lag es nahe, den klerikalischen Segen in seiner verschiedenen Anwendung also zu benennen. Diese geistliche Eulogia darf nach den „apostolischen Konstitutionen“ der Diakon nicht austeilen, der Presbyter nur vom Bischof bei der Ordination und dieser nur von anderen Bischöfen empfangen (Constit. apost. VIII, c. 27); dem Volke wird sie bei der Liturgie und anderen feierlichen Anläßen vom Bischof oder Presbyter gespendet (ibid. II, c. 57 εὐλογεῖν τὸν λαόν). Die lib. III, c. 10 vorkommende Unterscheidung von εὐλογία μεγάλη und μικρὰ kann sich nicht füglich darauf beziehen, ob der Austeilende Bischof oder Priester war, was dem Zusammenhange jener Stelle widersprechen würde, wohl aber auf den öffentlichen oder nicht öffentlichen Charakter der betreffenden Handlung, oder vielleicht auf die teils klerikalischen, teils nicht klerikalischen Empfänger. Ebenso hieß ferner der kirchliche Segen, der den Katechumenen und Kompetenten ordnungsmäßig erteilt wurde (Constit. ap. VIII, c. 8, 15), der fromme Spruch bei der Einweihung liturgischer Materialien, des Wassers und des Öles (VIII, c. 28), in der späteren Liturgie auch die eheliche Einsegnung, die Mönchsweihe und ähnliches. Nach den Regeln des Basilius gehörte es zu den kleineren kanonischen Strafen, der kirchlichen Eulogia beraubt zu werden (ἀποστερηθῆναι τῆς εὐλογίας). Die zweite und sehr bekannte Anwendung des Wortes ist die sakramentliche. Der paulinische Ausdruck ποτήριον τῆς εὐλογίας, ὃ εὐλογοῦμεν, wurde nämlich mit Mt 26, 26. 27 zusammengestellt, wo εὐχαριστήσας und εὐλογήσας gleichbedeutend erscheinen; daher ging der frühzeitig festgestellte Sinn von εὐχαριστία auch auf εὐλογία über, der Name für die lobpreisende Darbringung wurde auf das Dargebrachte, das Abendmahl selber übertragen. Im dritten Jahrhundert muß εὐλογεῖν von der Konsekration (ἁγιάζειν, κατασκευάζειν, ποιεῖν, facere, conficere) und Darreichung der Elemente gebraucht worden sein, wie aus dem Citat des Eusebius (H. e. VI, 43, p. 281 ed. Heinichen, Lips. 1828) hervorgeht. Zahlreiche Stellen des Cyrill von Alexandrien beweisen, daß zu seiner Zeit εὐλογία (auch εὐλογία μυστική) entweder das Abendmahl selbst oder die konsekrierte Hostie (τροφὴ εὐλογηθεῖσα, oblatio consecrata) bedeutete (vgl. Cyrilli lib. Glaph. in Levit. p. 351, 367, in Deuter. p. 414, Opp. Par. 1638, andere Stellen des Chrysostomus siehe in Suiceri Thes. s. v.). Aber gerade diese letztere Bedeutung unterlag noch einer eigentümlichen Modifikation. Schon zu den Zeiten des Irenäus war es üblich, daß die Bischöfe in den Festzeiten die geweihte Eucharistie an andere Parochien umherschickten (πέμπειν τὴν εὐχαριστίαν Eus. V, 24, p. 125 Hein.), um dadurch die Gemeinschaftlichkeit des Genusses auszudrücken, sowie auch nach Justins Schilderung (Apol. I, c. 67) nach der Feier von dem übriggebliebenem Brot und Wein den Abwesenden, Kranken und Gefangenen durch die Diakonen mitgeteilt wurde (τὰ περισσεύσαντα Constit. Apost. VIII, c. 12). Die Synode von Laodicea can. 14 verbietet diesen Gebrauch mit den Worten, es sollten nicht τὰ ἅγια εἰς λόγον εὐλογιῶν in fremde Parochien verschickt werden (vgl. die Erklärungen des Balsamon und Zonaras bei Suicer, woraus erhellt, daß hier noch die konsekrierten Elemente gemeint sind, welche die Eucharistie selber enthalten, und deren stückweise Versendung (daher auch μία εὐλογία) die Synode der möglichen Profanation wegen (conf. can. 32) untersagt. Im 5. Jahrhundert dagegen erfahren wir aus Äußerungen des Augustin (de peccatorum meritis, c. 26), daß solche auch lateinisch so benannte Eulogien selbst Katechumenen und Pönitenten gereicht wurden, die doch zum Genusse des Sakraments noch keinen Zulaß hatten. Hiernach erklären sich die Stellen späterer liturgischer Erklärungsschriften (Nomocan. Coteler. num. 11, 224, 234. Pachy-

mer. lib. V, c. 4. Maximus in Dionys. Hierarch. eccles. c. 3; vgl. auch Socr. VII, c. 12). Diesem zufolge ist *εὐλογία* nicht die konsekrierte Hostie, sondern das zum Opfer dargebrachte Brot, von dem die Hostie genommen wurde, welches aber doch eingesegnet ward und als eine Art von Surrogat denen gereicht werden konnte, die zum vollen
5 Genuß des Sakraments nicht gelangten oder gelangen durften. Man darf sich also nicht dadurch irren lassen, daß obgleich die sakramentliche Konsekration selber, bald als göttlicher, bald als priesterlicher Akt gefaßt, stets *εὐλογία* hieß, derselbe Name auch denjenigen Teilen der Oblation verblieb, die nicht konsekriert, sondern nur als gesegnete Nahrung verwendet wurden. Dieser panis benedictus ist gleichbedeutend mit dem, was schon in
10 der Liturgie des Chrysostomus *ἀντίδωρον* genannt wird (Daniel, Cod. liturgicus III, p. 371, 419: *ἄρτος ἡγιασμένος ἐν τῇ προθέσει προσευχθεὶς — ἀντὶ τῶν δώρων, τῶν φρικτῶν δηλαδὴ μυστηρίων, τοῖς μὴ μετασχοῦσι τούτων παρέχεται.* Die Übertragung des Namens *εὐλογία* auf das *ἀντίδωρον* erklärt sich aus der Spendeformel des letzteren, die in der Liturgie des Chrysostomus lautet: *Ἡ εὐλογία τοῦ θεοῦ ἐφ' ὑμᾶς*
15 *τῇ αὐτοῦ χάριτι* etc. Daher hat sich auch in der neueren griechischen Kirche der Sprachgebrauch erhalten. So heißt es bei Nikolaos Bulgaris, *Κατήχησις ἱερά* 1681 S. 47: *τὸ ἀντίδωρον ὀνομάζεται καὶ κατακλαστόν, καὶ μερισμὸς τῆς εὐλογίας, κλάσμα ἱεροῦ ἄρτου, καὶ εὐλογία πνευματική.* Derselbe Gebrauch erhielt sich auch in der lateinischen Kirche. Ein Concilium Nannetense can. 9 vom J. 890 verordnet, daß der
20 Presbyter zuvor eingesegnete Eulogien nach der Messe zur sonntäglichen Verteilung an solche, die zur Kommunion nicht bereit gewesen, in einem reinen Gefäße aufbewahren möge. **(Gaß †) Philipp Meyer.**

Eulogius, Patriarch von Alexandrien, 580—607. — Vgl. MSG 86, 2, 2907—64; J. Stilting in AS Sept. 4, 83—94; A. v. Gutschmid, Kleine Schriften 2, Leipzig
25 1890, 469f.; O. Bardenhewer in ThQS 78, 1896, 354—401; J. Stiglmayr in Katholik 77, 2 (N. F. 16), 1897, 93—96. Die Patrologien.

Eulogius, Presbyter in Antiochien und Abt des dortigen Klosters der Gottesmutter (Phot. Cod. 226), nach dem Tode Johanns IV. Patriarch von Alexandrien, eifriger Vorkämpfer des Dogmas von Chalcedon (Phot. Cod. 230 p. 281b, 36: *θερμὸς πρόμα-*
30 *χος*), der seine Lebensaufgabe darin sah, den Monophysitismus in allen seinen Formen zu bekämpfen. Photius hat folgende Schriften von ihm gelesen und teilweise umfangreiche Excerpte daraus mitgeteilt: 1. 5 (6) Bücher *κατὰ Ναυάτου καὶ περὶ οἰκονομίας* (*κατὰ Ναυατιανῶν*), voll getrübter Überlieferung über die novatianische Bewegung (Cod. 182. 208. 280); 2. 2 Bücher gegen Timotheus (Älurus) und Severus (von Antiochien),
35 eine *συνηγορία* des Lehrbriefs Leos enthaltend (225); 3. ein Buch gegen Theodosius (monoph. Patriarchen von Alexandrien) und Severus (226); 4. eine Strafrede (*στηλιτευτικὸς λόγος*) gegen die Theodosianer und Gainiten (Phthartolatren und Aphthartodoketen) und die von diesen Parteien in Alexandrien versuchte und wieder aufgegebene Union (227); 5. 11 *λόγοι* über verschiedene dogmatisch-polemische Themata (230). Eine
40 Anzahl von Fragmenten hat Mai gesammelt (MSG 2937—64). Die meisten stammen aus einer Schrift *συνηγορίαι* (vgl. oben Nr. 2 Cod. 225). Eines aus einem *λόγος περὶ τριάδος καὶ τῆς θείας οἰκονομίας τοῦ ἑνὸς τῆς τριάδος θεοῦ λόγου.* Excerpte aus dieser Schrift, die deren Inhalt ziemlich vollständig wiederzugeben scheinen, fand Krumbacher in einer Pariser und einer Oxforder Handschrift, und Bardenhewer hat sie
45 a. a. O. griechisch und deutsch veröffentlicht. Die eingehende Bestreitung des Monotheletismus in dieser zweifellos echten Schrift ist ein neuer Beweis für die auch sonst zu belegende Beobachtung, daß lange vor Ausbruch des eigentlichen Streites über die Frage debattiert wurde. Erhalten ist endlich ein *λόγος εἰς τὰ βαΐα καὶ εἰς τὸν πῶλον* (Mt 21; s. MSG 2912—38). Verloren ist Eulogius' Briefwechsel mit Gregor d. Gr., der viel
50 von ihm gehalten zu haben scheint. Vgl. des Papstes Briefe an E. Buch 5, 41 (43); 6, 58 (60); 7, 31 (34) und 37 (40); 8, 28 (29) und 29 (30); 9, 175 (78) 10, 14 (35) und 21 (39). E. wird von den Griechen am 13. Februar (wahrscheinlicher Todestag), von den Lateinern am 13. September gefeiert. **G. Krüger.**

Eulogius von Corduba, gest. 859. — Dozy, Histoire des Musulmans d'Espagne,
55 4 Bdd, Leiden 1861, Bd II: Les chrétiens et les renégats, S. 1—174; deutsche Ausgabe unter dem Titel: Geschichte der Mauren in Spanien, 2 Bdd 1874, Bd I, S. 249—355; W. W. Graf von Baudissin, Eulogius und Alvar: ein Abschnitt spanischer Kirchengeschichte aus der Zeit der Maurenherrschaft 1872; Gams, Die Kirchengeschichte von Spanien, Bd II.

Abtheilung 2, 1874, Viertes Kapitel: „Die Bekenner und Martyrer von Corduba (839—864)“, S. 299—338.

Quellen: Die Schriften des Eulogius und die Alvars von Corduba, besonders dessen Vita vel passio divi Eulogii. Ausgaben der Schriften Alvars s. A. „Alvar“ Bd I, S. 426 f. Die Schriften des Eulogius in MSL, Bd CXV (ebend. auch die den Eulogius betreffenden Schriften Alvars); die ältern Ausgaben s. Eul. u. Alv., S. 205.

In A. Alvar Bd I, S. 427, 4 beruht der Doppelname „Petrus Alvarus“ (ebenso Eulog. u. Alv., S. 43) auf einem Irrtum. Alvar führt in einzelnen Ueberschriften seiner Opera nach handschriftlicher Ueberlieferung die Bezeichnung „Paulus Alvarus“; in seinen und andern zeitgenössischen Schriften heißt er nur Alvarus, s. Florez XI, S. 10 f. Ueber den ihm zugeschriebenen Liber scintillarum (A. Alvar, S. 428, 4 ff.) vgl. noch Baudissin, „Zur spanischen Kirchengeschichte“, ZlThK 1874, II, S. 222 ff. Die Autorschaft eines „Defensor“ ist doch nicht unbedingt abzuweisen; es steht, so viel ich sehe, nichts im Wege, diesen nicht näher bezeichneten Defensor erst später als um das Jahr 550 anzusetzen. Da in der mir auch jetzt noch nicht zu Gesicht gekommenen Kölner Ausgabe des Lib. scint. von 1556 der angebliche Verfasser Defensor als seinen Lehrer einen Ursinus nennt, so ist die Annahme, die sonst etwa möglich wäre, ausgeschlossen, daß Defensor Amtsname oder Ehrentitel Alvars gewesen sei.

Eulogius war der Führer einer gegen den Islam gerichteten Bewegung in der mustarabischen Christenheit Spaniens. Er scheint um etwas jünger gewesen zu sein als sein Freund Alvarus, dessen Geburt um das Jahr 800 anzusetzen ist. Eulogius gehörte einer angesehenen christlichen Familie zu Cordova an, in welcher seit der Zeit des ebenfalls Eulogius genannten Großvaters Haß gegen die Muhammedaner, unter deren Herrschaft das südliche Spanien stand, als Tradition gepflegt wurde. Der jüngere Eulogius scheint der älteste gewesen zu sein unter vier Brüdern. Der jüngste trat in den Hofdienst des Emir; die beiden andern waren wahrscheinlich Kaufleute; von ihren zwei Schwestern widmete sich eine als virgo Deo dicata dem ehelosen Leben. Der zartgebaute Eulogius wurde frühzeitig dem Priesterstand bestimmt und von den Klerikern zu St. Zoyli erzogen. Heimlich, um nicht seine Lehrer zu beleidigen, besuchte er auch den Unterricht des Abtes Speraindeo zu Cordova und lernte dessen Schüler Alvarus kennen. Mit diesem verband ihn von da an bis an sein Lebensende innige Freundschaft. Ernste Frömmigkeit in den Formen seiner Zeit bethätigte Eulogius schon frühzeitig. Als Jüngling wollte er zur Sühnung jugendlicher Verirrungen eine Wallfahrt nach Rom unternehmen und wurde nur gewaltsam von Alvar und Andern zurückgehalten. Er liebte den Aufenthalt in Klöstern und führte in Wachen und Fasten ein asketisches Leben. Nach Vollendung seiner Ausbildung wurde er Diakon und bald darauf Presbyter an der Kirche St. Zoyli.

Aus seinen spätern Jahren wissen wir zuerst von einer Reise nach dem Norden der spanischen Halbinsel im Jahr 848, auf der er Nachrichten einziehen wollte über die zwei ältern seiner Brüder, die sich — vermutlich auf einer Handelsreise — im Reiche Ludwigs des Deutschen aufhielten (über die Hauptquelle für unsere Kunde von dieser Reise, den Brief des Eulogius an Wiliesind s. Eul. und Alv., S. 205 f.). Er kam nicht über Vasconien hinaus. Die Kämpfe, welche Sancio Sancionis an der Spitze der einheimischen Partei des nördlichen Vasconien und zugleich der vom Emir Abderrahman II. unterstützte Graf Wilhelm von der spanischen Mark gegen Karl den Kahlen führten, hinderten ihn an der Weiterreise. Im Hause des Bischofs Wiliesind von Pampelona verweilte damals Eulogius längere Zeit. Er nahm durchaus Partei für Karl den Kahlen und schöpfte aus den Eindrücken dieser Reise Hoffnungen auf eine Errettung der Mustaraber durch die Macht des Frankenreichs. Von Pampelona aus besuchte er die Klöster Leyre und St. Zachariä und nahm aus diesem kostbare Schätze christlicher und antiker Litteratur mit sich, die in Cordova unbekannt waren. Dann erfuhr er in Saragossa von Kaufleuten den Aufenthalt seiner Brüder in Mainz und kehrte über Siguenza, Complutum und Toledo nach Cordova zurück.

Hier wurden die Beziehungen der Christen zu dem muhammedanischen Regiment immer gespannter. Eine fanatische Partei bildete sich unter den Christen. Zunächst veranlaßt durch die Todesstrafe, die an einigen zum Christentum zurückgetretenen Renegaten vollzogen worden war, erklärte diese Partei die Herausforderung des Martyriums durch Aussprechen von Verwünschungen des Propheten Muhammed für verdienstlich. Den Fanatikern stand eine gemäßigte Richtung gegenüber, die solche Provokationen für überflüssig erklärte und den Drang zum Martyrium zu unterdrücken bestrebt war. Das Haupt jener war der Bischof Saul von Cordova, das dieser ein Erzbischof Reccafred (wahrscheinlich von Sevilla). Eulogius trat nicht ohne längeres Schwanken, von seinem Freund Alvar gedrängt, als Verteidiger der freiwilligen Märtyrer auf in mehrern Schriften, die der Verherrlichung der

Märtyrer und der Aufforderung zu ihrer Nachfolge gewidmet waren. Außer einigen Briefen besitzen wir nichts von ihm Geschriebenes, das sich nicht mit der Martyriumsbewegung beschäftigte. Er hatte eben eine Darstellung der bisherigen Martyrien unter dem Titel Memoriale sanctorum martyrum begonnen, als der Emir, unterstützt von Reccafred, gewaltsame Mittel zur Unterdrückung des Fanatismus ergriff. Saul und Eulogius wurden gefangen gesetzt. Aus dem Gefängnis sandte dieser an Alvar ein erstes Buch des Memoriale. Er hatte schon vor seiner Gefangennahme ein zweites angefangen. Während seiner Haft beschäftigte er sich mit lateinischer Metrik, einer bei den Mustarabern vergessenen Kunst, auf die Eulogius durch seine Funde im Kloster St. Zachariä aufmerksam gemacht worden war. Zwei Jungfrauen unter den Mitgefangenen, Flora und Maria, die durch Schmähung des Propheten die Todesstrafe verwirkt hatten, ermutigte er zur Erduldung des Martyriums. Er richtete an beide im Gefängnis eine Schrift, die er Documentum martyriale nannte. Seine Gefangenhaltung scheint überhaupt mit geringer Strenge ausgeübt worden zu sein, da er, abgesehen von wiederholten Zusendungen an Alvar, auch Gelegenheit fand, seinem Gastfreund Wiliesind zu Pampelona aus dem Gefängnis mit einem begleitenden Briefe Reliquien des heiligen Zoylus zuzusenden. Bald nach der Hinrichtung jener beiden Jungfrauen wurde er, der nur wegen Verteidigung der Märtyrer gefangen gehalten worden war, aus der Haft entlassen. Der Zudrang zum Martyrium aber hörte nicht auf, und Eulogius setzte die Schilderung desselben in dem Memoriale fort. Um dem Fanatismus Einhalt zu thun, veranstaltete der Emir im Jahr 852 ein Konzil der Bischöfe seines Reiches zu Cordova. Die Versammlung stand unter der Leitung oder doch unter dem Einfluß eines dem Emir dienstbaren christlichen Steuererhebers, des spätern Kanzlers Gomez, dessen von Eulogius überall geflissentlich verschwiegenen Namen wir aus arabischen Quellen kennen. Die märtyrerfeindliche Partei der Versammlung bezeichnete den Eulogius als den eigentlichen Verführer der Fanatiker und setzte den Beschluß durch, daß das Martyrium verboten sei; eine Verdammung der Märtyrer wurde jedoch nicht ausgesprochen.

Bald darauf starb der Emir Abderrahman. Sein Nachfolger Muhammed beschränkte die Freiheiten der Christen. Alle seit der Araberherrschaft entstandenen Kirchenbauten sollen unter ihm niedergerissen worden sein. Nachdem durch diese Strenge für eine Zeit lang der christliche Fanatismus gedämpft zu sein schien, regte er sich bald aufs neue, und neue Märtyrer traten auf. Den unter Muhammeds Regierung hingerichteten widmete Eulogius ein drittes Buch des Memoriale. Es reicht bis auf das Jahr 856 und bildet den Schluß des Ganzen. — Das Memoriale ist die Hauptquelle der Martyriumsgeschichte jener Zeit. In einfachem Bericht schildert es die Persönlichkeiten der einzelnen Märtyrer und die Veranlassung ihres Martyriums. Die Darstellung macht, soweit sie Thatsächliches betrifft, den Eindruck ungeschminkter Wiedergabe des Geschehenen. Die selbstwillige Provocierung der Todesstrafe von seiten der Märtyrer wird nirgends beschönigt; Eulogius findet vielmehr in der Herausforderung das Verdienstliche ihres Thuns. Eine Fortsetzung des Memoriale bildet die andere Schrift des Eulogius: Apologeticus sanctorum martyrum, wahrscheinlich vom Jahr 857, worin neue Martyrien beschrieben werden. Hier ist Eulogius, offenbar infolge der von christlicher und kirchlicher Seite erhobenen Einwendungen, darauf bedacht, die Märtyrer seiner Zeit auf eine Stufe mit denjenigen der alten Kirche und die Muhammedaner den heidnischen Verfolgern des Christentums an die Seite zu stellen. Dann scheinen zwei Jahre hindurch neue Martyrien nicht vorgekommen zu sein. Wohl aber sahen die Verteidiger der Märtyrer ihre Bestrebungen von der Christenheit außerhalb des Araberreichs anerkannt, als fränkische Mönche mit Einwilligung Karls des Kahlen nach Valencia kamen, um Reliquien des in St. Germain zu Paris verehrten ältern spanischen Märtyrers Vincentius (gest. 305) zu erwerben. Die gesuchten Reliquien erhielten sie nicht, dafür aber in Cordova solche der neuesten Märtyrer. Karl der Kahle schickte darauf einen Abgesandten nach Cordova, um die Geschichte dieser Märtyrer, deren Gebeinen die Franken Bewirkung von Wundern zuschrieben, zu erkunden.

Nach dem Tode des Erzbischofs Wistremir von Toledo wählten die Bischöfe seiner Kirchenprovinz Eulogius zum Erzbischof, vermochten aber nicht, ihre Wahl zur Anerkennung zu bringen („rerum obviantium adversitate impediti" Vit. Eulog. ed. Florez S. 226). Offenbar stand im Wege die Versagung der Bestätigung durch den Emir (daß Eulogius die Wahl abgelehnt habe [Gams a. a. O., S. 327], ist nicht zu ersehen). Auf eine Neuwahl verzichteten die Bischöfe für die Lebenszeit des Eulogius. Dieses Ergebnis mag ihn verbittert und mit neuem Fanatismus erfüllt haben. Bisher hatte er geglaubt, nicht gereift zu sein, um auch seinerseits das verderbenbringende Zeugnis gegen

den Propheten abzulegen. Jetzt bot sich ihm die Gelegenheit, als er aufs neue verhaftet wurde wegen Beherbergung der zum Christentum übergetretenen Jungfrau Leocritia aus einer Renegatenfamilie. Eulogius sprach die Schmähung Muhammeds aus — nicht zurückgehalten durch wohlgemeinte Warnungen — und starb am 11. März 859 durch das Schwert des Henkers. Leocritia erduldete vier Tage später den Märtyrertod. Eulogius 5 war der einzige höhere Würdenträger der Kirche, der in dieser Bewegung sich selbst zum Opfer bot. Mit seinem Tod erlosch, von einigen Nachzuckungen abgesehen, der Martyriumsfanatismus. Die Mustaraber verehrten Eulogius schon unmittelbar nach seinem Tod als einen Heiligen. Der überlebende Freund Alvar verherrlichte ihn in Hymnen und in der Beschreibung seines Lebens und besonders seines Todes unter dem Titel: Vita vel passio 10 divi Eulogii. Des Eulogius und seiner Todesgefährtin Leocritia Gebeine ließ im Jahr 884 Alfons der Große heimlich nach Oviedo überführen. Nach der Angabe am Schluß eines Exemplars der Vita v. p. d. Eulogii hatte am 1. Juni des Jahres 897 der „Ära", d. i. der spanischen Ära, also im Jahre 859 n. Chr. (s. Eulog. und Alv., S. 208 f.) eine translatio der Gebeine des Eulogius in basilica sancti Zoyli statt- 15 gefunden, d. h. eine feierliche Elevation der nach der Vita schon bei der erstmaligen Bestattung dort beigesetzten Gebeine (s. die Anmerkungen in MSL, K. 722. 728 f.). Im Jahre 1737 wurden die Reliquien in die Kathedrale von Cordova verbracht (Florez X, S. 469).

Wolf Baudissin.

Eunomius, gest. ca. 393. — Vgl. die vor dem A. Arianismus (Bd II, 6) genannte 20 Litteratur, aus welcher Tillemont, Mémoires VI (speziell S. 501—516) hervorzuheben ist. — Außerdem: Ch. H. G. Rettberg, Marcelliana. Accedit Eunomii ἔκθεσις πίστεως emendatior, Göttingen 1794; J. A. Fabricius, Bibliotheca graeca ed. G. Ch. Harles IX, Hamburg 1804 S. 207—214; C. R. W. Klose, Geschichte und Lehre des Eunomius, Kiel 1833 (68 S.); L. Jeep, Quellenuntersuchungen zu den griechischen Kirchenhistorikern (Fleckeisens Jahrbücher 25 für klassische Philologie XIV. Supplementband, Leipzig 1885 S. 53—78); W. M. Ramsay, The historical geography of Asia minor, London 1890; F. Kattenbusch, Das apostolische Symbol I, Leipzig 1894 (S. 347—352) und die ältere bei Hahn, Bibliothek der Symbole, 3. Aufl., Breslau 1897 S. 148 und 260 f. angeführten Werke zur Symbolgeschichte. — Ueber die Lehre des Eunomius giebt neben Klose und den ältern Dogmengeschichten (Baur, Vor- 30 lesungen I, 2 u. a.) mancherlei Lehrreiches F. Diekamp, Die Gotteslehre des heiligen Gregor v. Nyssa I, Münster 1896.

Die Quellen sind neben den dürftigen Fragmenten der Werke des Eunomius (vgl. Rettberg, S. 119 ff.), den erhaltenen, aber biographisch wenig ergiebigen anti-eunomianischen Schriften des Basilius (Bd II, 439, 10) und Gregor v. Nyssa (c. Eunom. libri XII MSG 45, 35 243—1122) und den sonstigen sparsamen Notizen in der Litteratur des 4. Jahrhunderts vornehmlich die Kirchenhistoriker des 5. Jahrhunderts, Sokrates, Sozomenos, Theodoret (h. e. und haeret. fab. comp.) und Philostorgius. Die letztern beiden bieten das meiste, differieren aber mehrfach; — m. E. gebührt dem Philostorgius, der Eunomianer war, einer eunomianisch gesinnten Familie entstammte (9, 9), als zwanzigjähriger Jüngling den Eunomius selbst ge- 40 sehen hatte (10, 6) und ein Encomium desselben geschrieben hat (3, 21), überall da der Vorzug, wo nicht ältere Nachrichten ihn ins Unrecht setzen.

1. Eunomius war, wie er selbst im Gegensatz zu Basilius, der ihn einen Galater nennt (adv. Eunom. MSG 29, 500 C; vgl. Ramsay, S. 288 Anm.), festgestellt hat (bei Greg. Nyss. MSG 45, 281 D) ein Kappadozier. Sein Vater war Landmann 45 (Greg. Nyss. 264 B); die „dakoroneischen Äcker", die Eunomius besaß (Philostorg. 10, 6), waren offenbar sein väterliches Erbgut. Doch wenn Sozomenos (7, 17, 1) das Dorf „Dakora" im Amtsbezirk (νομός, sagt Sozomenos; vgl. Mommsen, Römische Gesch. V, 306; Ramsay 281) von Cäsarea (vgl. Ramsay S. 307) als Heimat des Eunomius ausgiebt, so ist dies irrig, anscheinend ein falscher Schluß aus E.s dortigem Angesessensein. 50 Denn die ausdrückliche, zur Verteidigung des Basilius dem Eunomius selbst entgegengehaltene Angabe Gregors v. Nyssa (281 D), Eunomius stamme aus Oltiseris im Distrikt Korniaspa an der kappadozisch-galatischen Grenze (vgl. Ramsay S. 264 und 307 und die Karte vor S. 197), muß zuverlässig sein. — Schon der Vater des Eunomius hatte ein seine Sphäre überragendes Bildungsinteresse: er selbst brachte seinen Kindern in den 55 Mußestunden das Lesen bei (Greg. Nyss. 264 BC); der Sohn scheint seine höhere (zunächst „rhetorische") Bildung wesentlich selbstständigem Wissensdrange zu verdanken (ib.). Übrigens wissen wir über E.s Jugendzeit nichts. Gregor von Nyssa freilich thut so, als kenne er Schandthaten E.s aus der Zeit, da er in seiner Heimat und dann in Konstantinopel lebte (264 C); doch da er es vorgezogen hat, diesen Klatsch der Kritik des Euno- 60 mius nicht auszusetzen, so sind wir ohne Kunde über des Eunomius Leben bis zu der

Zeit, da er 356 oder 357 (vgl. Bd II, 32,18) zu Aëtius nach Alexandria kam (Greg. Nyss. 264 D; Philost. 3, 20). Nach Philostorgius (3, 20) hat ihn der Arianer Secundus (Bd II, 12, 25), der damals in Antiochia sich aufhielt, von dort aus zu Aëtius gewiesen. Eunomius diente dem Aëtius mit der tachygraphischen Fertigkeit, die er erlernt hatte (Greg. Nyss. 264 C), und wurde zugleich von ihm in seine arianische Theologie eingeführt (Socr. 2, 35, 14; 4, 7, 4). Mit Aëtius gewann dann Eunomius (Anfang 358) die Gunst des Eudoxius von Antiochien (Bd II 34, 13 ff); Eudoxius (vgl. S. 577, 41.) machte ihn zum Diakon. Doch hat Eunomius nach Philostorgius (4, 5 und 4, 6 fin.) dies Amt nicht gleich angetreten. Erst als Eudoxius suspendiert war, aber noch vor der Verbannung desselben, so erzählt Philostorgius (4, 6), kam er — von wo? ahnen wir nicht — wieder (vgl. Theod. h. e. 2, 27, 9) nach Antiochia, ließ sich von Eudoxius (offenbar nach Rückkehr des Asphalius, vgl. oben S. 579, 3) als Gesandter an den Kaiser schicken, wurde aber von den Homöusianern unterwegs abgefangen und nach Midaea in Phrygien verbannt (Herbst 358). Zu einer Prüfung dieser Nachrichten fehlt uns das Material. Nach der Synode von Seleucia folgte Eunomius [mit dem gleichfalls nach Phrygien verbannten Aëtius] den homöischen Bischöfen nach Konstantinopel (Philost. 4, 12; vgl. Bd II, 37, 24), und er hat sich selbst gerühmt (Greg. Nyss. 276 A), bei den dortigen Beratungen (Bd II, 37, 25), die zu förmlichen theologischen Disputationen auswuchsen (vgl. Theod. h. e. 2, 27, 14 ff.; Philost. 4, 12), die Niederlage der Homöusianer mit herbeigeführt zu haben. Zu Anfang des Jahres 360 ist E. dann durch Eudoxius an Stelle des Eleusius zum Bischof von Cyzicus gemacht (Bd II, 37, 50—53). Daß Eunomius das Amt in der Hoffnung annahm, durch sein Nachgeben gegenüber der anti-anhomöischen Strömung am Hofe seinem „unbesiegten und vielberühmten Lehrer" (Greg. Nyss. 256 D) Aëtius die Rückkehr zu erleichtern; daß andererseits Eudoxius hoffte, den Eunomius für seinen konzilianten Arianismus gewonnen zu haben — ist vielleicht der Kern der beiderseits parteiischen Berichte des Theodoret (2, 29, 2 f.) und Philostorgius (5, 3). Daß noch unter Konstantius diese verschiedenartige Stellung des Eudoxius und Eunomius zu Verwicklungen führte, ist zweifellos. Das Nähere ist bei der Differenz der sekundären Quellen nicht mehr sicher erkennbar. Nach Theodoret (h. e. 2, 29, 4—11; haer. fab. comp. 4, 8, MSG 83, 417 f.), dem mit Tillemont und Klose die Neuern zumeist folgen, ist Eunomius von den Cyzicenern aus seiner dogmatischen Zurückhaltung herausgelockt, bei Eudoxius verklagt und von diesem nach längerem Zögern, dem erst ein zweimaliges Hineinziehen des Kaisers seitens der Kläger ein Ende machte, seines Bistums entsetzt und so zur Begründung einer eignen Partei — zunächst in Pamphylien, wohin er sich zurückzog (MSG 83, 420 B) — veranlaßt (h. e. 2, 29, 4—11). Philostorgius weiß gleichfalls von einer Klage der Cyzicener, ja von einer Bewegung, die infolgedessen in Konstantinopel entstand; doch berichtet er, Eudoxius habe bei einer Untersuchung in Konstantinopel den Eunomius durchaus schuldlos erfunden; freiwillig habe Eunomius, da er trotz des Zuredens des Eudoxius weder der Verurteilung des Aëtius noch dem Beschlusse von Rimini (Bd II, 37, 34 f.) habe zustimmen wollen, das Bistum Cyzicus aufgegeben und sich in seine Heimat Kappadozien zurückgezogen (6, 1—3). Doch habe Acacius ihn bei Konstantius verleumdet, er sei zu den synodalen Verhandlungen in Antiochia im Winter 360 auf 361 (Bd II, 37, 55) citiert, doch sei, weil Acacius seine Klage nicht vertreten habe, die Angelegenheit auf eine größere Synode vertagt, deren Zusammentritt der Tod des Kaisers verhinderte (6, 4). Könnte man wirklich mit Tillemont (VI, 506) u. a. aus des Eunomius Worten bei Gregor v. Nyssa (276 CD) entnehmen, daß Eunomius vor einem Richterstuhle sein Urteil gefunden habe, so möchte man darin allerdings eine Bestätigung des Theodoretschen Berichtes finden. Allein die Behandlung, die Basilius diesen oder ähnlichen Worten hat zu teil werden lassen (1, 2 MSG 29, 501 BC), schließt dies m. E. aus; auch Gregor von Nyssa hätte wohl anders geredet, wenn er von einer „synodalen" Verurteilung des Eunomius gewußt hätte. Ich glaube deshalb, daß dem Philostorgius zu trauen ist; und dies um so mehr, da der Bericht des trotz Jeep (S. 147) von Philostorgius wohl unabhängigen Sozomenos (6, 26, 6) wohl zu dem des Philostorgius, aber nicht zu dem Theodorets paßt.

2. Unter Julian (vgl. Bd II, 38, 20—41) konnten auch die Anhomöer sich geltend machen: Eunomius kam nach Konstantinopel (Philost. 7, 6) und hat von dort aus im Verein mit Aëtius eine anhomöische Partei in der Kirche zu begründen versucht. Euzoius von Antiochien und selbst Eudoxius von Konstantinopel schienen nun, da jede Rücksicht auf den Hof wegfiel, diesen intransigenten Arianern sich anzuschließen nicht abgeneigt. Unter Julians christlichem Nachfolger erkannten diese Politici bald das Gefährliche dieser Sympathien.

Schon die erst unter Jovian erfolgende (Philost. 7, 6 fin. und 8, 2) Publikation des Antiochenischen Synodalbeschlusses, der den Aëtius rehabilitiert hatte (Bd II, 38, 30), zeigte den Anhomöern, daß Euzoius nicht Lust hatte, sich für Aëtius energischer zu engagieren; auch die Hoffnung, den Eudoxius zu gewinnen, schwand (Philost. 8, 2). So begannen Eunomius und seine Freunde mit separater anhomöischer Kirchengründung: u. a. wurden 5 für Lydien und Jonien ein gewisser Candidus und ein gewisser Arrianus, für Palästina Theodulus, einer derer, die 360 der Verurteilung des Aëtius sich widersetzt hatten (Phil. 7, 6; Bd II, 37, 45), als Bischöfe bestellt; in Konstantinopel ward ein gewisser Poemenius [der, sterbend, bald dem Florentius Platz machte] eingesetzt (Phil. 8, 2); nach Antiochien ging, um den Euzoius entweder zu entschiedenem Eintreten für die Anhomöer zu 10 bewegen, oder ihn zu ersetzen, Theophilus von Diu, ein alter Heiliger des Arianismus (vgl. Philost. 2, 6; 3, 4; 4, 7), der vielleicht schon vor Frumentius (vgl. Bd I, 85, 3 ff.) in Äthiopien um die Christianisierung des Volkes sich bemüht hatte (Phil. 2, 6). Seit dieser Zeit (Ende 363 etwa) datiert der definitive Bruch zwischen den konziliianten (homöischen) Arianern, wie Eudoxius, und den Anhomöern. Euzoius von Antiochien freilich ließ 15 sich zunächst noch eine Zeit lang von den Anhomöern in Schlepptau nehmen (vgl. Phil. 8, 7), Eudoxius aber ergriff mit Vergnügen die Handhabe, die ihm ein gegen die Ordination des Candidus und Arrianus gerichteter Protest bot, den eine von den lydischen Acacianern Theodosius v. Philadelphia, Phoebus von Polychalandos (ep. Acac., vgl. Bd II, 36, 34; Mansi III, 319 B) und ihrem sonst unbekannten Gesinnungsgenossen 20 Bischof Auxidianus gehaltene lycische Synode (vgl. Hefele II², 748 f.) ihm zusandte (Phil. 8, 4): er erklärte jenen lycischen Bischöfen seine Zustimmung (ib.) und suchte auch den Euzoius gegen die anhomöischen Weihen einzunehmen (ib. 8, 7). Die Gunst, die Valens gleich bei seinem ersten Residieren in Konstantinopel dem Eudoxius bewies, bestärkte diesen in seiner conziliant-arianischen Politik; auch Euzoius erkannte jetzt, wie der Wind wehte 25 (Phil. 9, 3). Aëtius und Eunomius überließen deshalb dem Florentius die Vertretung ihrer Sache in der Hauptstadt, Aëtius zog sich auf sein Gut bei Mytilene auf Lesbos zurück (vgl. Bd II, 38, 22 und 47), Eunomius nach Chalcedon, wo auch er einen Landsitz sein eigen nannte (Philost. 9, 4). Hier lebten beide, ohne kirchliche Funktionen — Eunomius hat nach Philostorgius (9, 4 und 13) seit er Cyzicus verließ nicht mehr amtiert 30 — als die Autoritäten ihrer Partei bis zu der kurzen Episode, die der Kaiserproklamation des Prokopius in Konstantinopel (28. Sept. 365; vgl. H. Schiller, Gesch. der röm. Kaiserzeit, II, Gotha 1887 S. 350 f.) folgte. Prokop, ein Verwandter Julians, hatte Beziehungen zu Eunomius (vgl. Phil. 9, 5. 6. und 8); er hatte während Jovians Regierung auf dessen Landgut in Chalcedon sich aufgehalten (Phil. 9, 5). Als er Kaiser ge- 35 worden war, hat ihn Eunomius in Cyzicus, das dem Usurpator in die Hände fiel, aufgesucht (Phil. 9, 6) und mehreren, die als angebliche Parteigänger des Valens gefangen gesetzt waren, die Freiheit vermittelt. Dann hat sich Eunomius mit Aëtius, der in Lesbos, als Anhänger des Valens verdächtigt, mit Mühe dort dem Tode entgangen war (Phil. 9, 6), anscheinend noch vor der Katastrophe des Usurpators (27. Mai 366) nach Konstan- 40 tinopel begeben. Dort weilte er noch, als Aëtius starb, und dies kann — Bd II, 38, 49 ist mir da ein Versehen passiert — nicht vor Frühjahr 367 gewesen sein; denn Aëtius ist noch einmal durch den Klerus von Konstantinopel [für kurze Zeit] von dort vertrieben, und zwar zu einer Zeit, da Eudoxius bei Valens in Marcianopolis in Mösien weilte (Phil. 9, 7), Valens aber, der im Winter 366 in Konstantinopel residierte (Reiche S. 24), 45 scheint erst angesichts des Gotenkriegs im Frühjahr 367 nach Marcianopolis übergesiedelt zu sein, wo er am 10. Mai 367 (cod. Theod. 12, 18, 1) nachweisbar ist. Im Winter (Phil. 9, 8) wohl desselben Jahres 367 (Gwatkin S. 239 n. 2) ward Eunomius wegen seiner Beziehungen zu Prokop von dem Praefectus Praetorio Auxonius zur Verbannung nach Mauretanien verurteilt; doch nahm sich, als er Mursa passierte, Bischof Valens 50 (Bd II, 39, 9 f.) seiner an: Valens und Bischof Domninus von Marcianopolis erlangten durch persönliche Vorstellungen beim Kaiser die Rückberufung des Eunomius (Phil. 9, 8). Ja, Valens hatte (nach Phil. a. a. O.) Lust, dem Zurückgerufenen [in Marcianopolis, offenbar] eine Audienz zu gewähren; doch wußte Eudoxius dies zu verhindern. Da Philostorgius an diesen Bericht die Nachricht über die letzte Reise und den Tod des Eudoxius 55 (vgl. oben S. 580, 14 ff.) anschließt, muß dies Herbst (vgl. Reiche S. 27) 369 gewesen sein.

3. Wohin Eunomius nach seiner Rückberufung ging, läßt sich nicht sagen, — vermutlich nach Chalcedon. Überhaupt wissen wir über die letzten 25 (!) Jahre seines Lebens nach 369 wenig. Wir hören (Philost. 9, 11), daß Modestus, der Praefectus praetorio nach Auxonius (370 bis 378, Reiche S. 43 f.), den Eunomius, „weil er die Kirchen ver- 60

störe", nach der Insel Aria (= Naxos?) verbannt habe; doch wissen wir weder, wann dies war, noch wann und wie die Verbannung endete, noch endlich, wo Eunomius nach diesem Exil lebte. Dem Philostorgius scheint hier seine Quelle ausgegangen zu sein. Er erzählt uns nur (9, 18), daß Eunomius im Anfang der Regierung des Theodosius von Konstantinopel mit zwei Gesinnungsgenossen in den Orient gereist sei, um dort die Verhältnisse [seiner Partei] zu ordnen. Von Sokrates (5, 10, 24) hören wir, daß Eunomius, als Theodosius im Juni 383 (coss. und Datum Socr. 5, 10, 6; vgl. Hefele II², 41 ff.) eine Verhandlung der religiösen Parteihäupter in Konstantinopel veranstaltete, als Vertreter der Eunomianer an diesen Verhandlungen teilnahm. Das Bekenntnis, das er auf kaiserlichen Befehl (Socr. 5, 10, 22 f. vgl. mit Mansi III, 645 B) damals einreichte, ist erhalten (Rettberg S. 149—169; Mansi III, 645—49). Eunomius vertrat damals bereits eine hoffnungslose Sache: schon in der Zwischenzeit zwischen dem Tode des Valens (9. Aug. 378) und der Erhebung des Theodosius (19. Januar 379) hatte Gratian von der Religionsfreiheit, die er proklamierte, nebst den Photinianern und Manichäern auch die Eunomianer ausgeschlossen (Socr. 5, 2, 1); das bekannte Edikt des Theodosius vom 27. Febr. 380 (vgl. Bd II, 42, 10) hatte auch sie indirekt proskribiert, ein Edikt desselben Kaisers vom 10. Januar 381 ihnen wie Arianern und Photinianern direkt das Recht der Religionsübung abgesprochen (cod. Theod. 16, 5, 6). Nach jenen Verhandlungen in Konstantinopel hat Theodosius am 25. Juli 383 eine ähnliche Verfügung gegen einen erweiterten Kreis von Häresien erlassen (cod. Theod. 16, 5, 11); doch hat (nach Socr. 5, 20, 4) keinen der Häresiarchen außer Eunomius persönliche Strafe getroffen. Eunomius wurde verbannt (Socr. a. a. O.). Nach Sokrates wie nach Philostorgius (10, 6) ist diese Verbannung erst nach dem Tode Gratians (25. Aug. 383), also nicht in unmittelbarer Verbindung mit dem Edikt vom 25. Juli erfolgt; genau ist die Zeit nicht zu bestimmen (Tillem. VI, 787). Denn auch aus der Nachricht des Philostorgius, daß er, zwanzigjährig, den Eunomius in seinem schließlichen Verbannungsorte Dakora getroffen habe (10, 6; die Beziehung der Stelle auf eine Begegnung in Konstantinopel bei Jeep S. 56 u. a. scheint mir, obwohl der Text des Philostorgius hier korrupt sein muß, doch als falsch bezeichnet werden zu dürfen; vgl. schon Gothofredus in seiner Ausgabe des Philostorgius S. 4), kann nur gefolgert werden, daß die Exilierung des Eunomius vor 369 anzusetzen ist. Eunomius lebte vor dieser letzten Verbannung in Chalcedon (10, 6), wirkte aber — ein ἐγκόλπιον κακὸν der Kirche (Greg. Naz. ep. 102 ad Nect. MSG 37, 332 A) — durch Wort und Schrift nach Konstantinopel hinein (Socr. 5, 20, 4); selbst unter dem Hofgesinde wurden Eunomianer entdeckt (Phil. 10, 6). Letzteres war nach Philostorgius der Anlaß für das Einschreiten des Kaisers: Eunomius wurde nach Halmyris an der Donau (in Mösien) verbannt. Als Halmyris im Winter von den Barbaren erobert wurde, ward er nach Cäsarea in Kappadozien verwiesen. Von dort, wo er als litterarischer Gegner des Basilius doppelter Antipathie begegnete, durfte er auf seine Besitzungen in Dakora sich zurückziehen (10, 6) und dort ist er gestorben (Soz. 7, 17, 1). Als Hieronymus 392 sein Buch de viris ill. schrieb, lebte, soviel er wußte (c. 120), Eunomius noch in Kappadozien; in der ersten Zeit des Präfekten Cäsarius (seit Sommer 395; cod. Theod. 16, 5, 27) ist sein Leichnam von Dakora nach Tyana geschafft worden (Philost. 11, 5). — Die „Eunomianer" haben ihn nicht lange überlebt. Kaiserliche Gesetze, welche die doctores Eunomianorum aufzusuchen und zu exilieren geboten (cod. Theodos. 16, 5, 31. 32. 34. 58 ann. 396, 398 und 415), Verbrennung ihrer Bücher anordneten (ib. 16, 5, 34) und den Eunomianern das Recht der testamentarischen Verfügung untereinander und das des testamentarischen Bedachtwerdens nahmen (cod. Theod. 16, 5, 49 ann. 410 u. 58 ann. 415), dazu Spaltungen in ihrer Mitte — Sokrates (5, 24, 1—6) und [z. T. selbstständig] Sozomenos (7, 17, 2—9) erzählen von Schismen, die noch bei Lebzeiten des Eunomius ein gewisser Theophronius und dann ein gewisser Eutychius veranlaßten, Philostorgius (12, 9) weiß, daß Lucianus, ein Schwestersohn des Eunomius, Vorsteher der Eunomianer-Gemeinde Konstantinopels, um 420 sich separiert habe — ließen die Zahl der Eunomianer zusammenschrumpfen: Theodoret meint, es gäbe dieser heimlich sich versammelnden Troglodyten nur noch wenige in einigen Städten (haer. fab. 4, 3 MSG 83, 421 B). Die Spaltungen, die Sokrates und Sozomenos kennen, hingen, wie sie sagen (Socr. 5, 24, 6; Soz. 7, 17, 8), mit Differenzen über die Taufpraxis zusammen. Auf orthodoxer Seite erzählte man über diese eunomianische Taufpraxis lächerliche Unglaublichkeiten (Epiph. h. 76 ed. Dindorf III, 452, 28 ff., Theod. haer. fab. 4, 3 p. 420 B sq.). Thatsache ist, daß die Eunomianer die Taufe [und Ordination] selbst der Arianer (Eudoxianer) nicht anerkannten und an Stelle der trina inmersio eine Taufe

εἰς τὸν θάνατον τοῦ κυρίου mit einmaliger inmersio anwendeten (Philost. 10, 4; vgl. Socr. 5, 24, 6).

4. Die Bedeutung des Eunomius spiegelt sich, so wenig die Gegner sie gelten lassen wollen (vgl. Greg. Nyss. 265 C), in der Zahl der Gegner, die er fand (vgl. Fabricius-Harles IX, 208 ff.): ausdrücklich haben ihn Apollinaris (Hieron. de vir. ill. 120; Philost. 8, 12), Didymus (Hieron. a. a. O.; vgl. Bd II, 439, 15), ein gewisser Andronicianus (Photius, bibl. cod. 45; saec. V? Fabricius-Harles X, 692), Theodor v. Mopsueste (Theodoret. haer. fab. 4, 3 p. 417 A, Photius, cod. 4 u. 177), Sophronius (DchrB IV, 718 a Nr. 5; Photius, cod. 138), Basilius und Gregor von Nyssa bekämpft. Nur die Gegenschriften der letzteren sind erhalten. — Von den gewiß zahlreicheren Werken des Eunomius kennen wir fünf: 1. einen [verlorenen] Kommentar (7 *τόμοι*) zum Römerbrief (Socr. 4, 7, 7), 2. eine [verlorene] Sammlung Briefe, die Philostorgius (10, 6 fin.) vor allen andern Werken E.s lobt, Photius (cod. 138) so nicht schätzen konnte, 3. ein *βιβλιδάριον*, das er *ἀπολογητικός* nannte, — es ist das Buch, das Basilius, Apollinaris und Didymus widerlegten, und ist — vielleicht nicht ganz vollständig — erhalten (Basil. opp. ed. Garnier I = MSG 30, 835—868; Textverbesserungen bei Rettberg S. 119—124), es bietet ein paraphrasiertes Credo und so gut wie nichts Biographisches, daher ist genaue Datierung unmöglich, es muß aber aus verschiedenen Gründen (vgl. MSG 29, 495, 3; doch vgl. Loofs, Eustathius v. Sebaste S. 60 Anm. 2) angenommen werden, daß die Schrift der Zeit bald nach 360 angehört, 4. die kurz vor dem Tode des Basilius (Philost. 8, 12; Greg. Nyss. ep. ad Petrum Seb. MSG 45, 237 B) geschriebene Gegenschrift gegen Basilius, eine *ἀπολογία ὑπὲρ ἀπολογίας* (Greg. Nyss. c. Eunom. p. 268 B; 5 BB. Philost. 8, 12; vgl. über die „3 BB" bei Photius cod. 138 und die „2 BB" bei Gregor. Nyss. ep. ad. Petr. p. 237 Fabricius-Harles IX, 213), von der wir nur Fragmente aus Gregors Widerlegung kennen (zumeist, nicht vollständig, gesammelt bei Rettberg S. 125—147), endlich 5. die *ἔκθεσις πίστεως* von 383 (Rettberg S. 147—170; Mansi III, 645—49; vielleicht nicht selbstständig gegenüber der apologia apologiae, sondern im Jahre 383 dieser entnommen, vgl. Kattenbusch S. 351).

Bezüglich der Lehre der Anhomöer meint Epiphanius (haer. 76 ed. Dind. III, 453, 16) u. a., daß sie *ἔτι περισσότερον τῆς τοῦ Ἀρείου αἱρέσεως* gelehrt hätten. Das ist irrig. Schon Arius war ein Anhomöer (vgl. Bd II, 10, 41), und die *ἀγεννησία*, die den wesentlichen Inhalt des Gottesbegriffes bei Eunomius ausmacht (vgl. Diekamp S. 137 ff.), ist schon bei Arius in ähnlicher Weise betont (vgl. Bd II, 10, 23). Daß Eunomius, der *τὴν θεολογίαν τεχνολογίαν ἀπέφηνε* (Theodoret haer. fab. 4, 3 p. 420 B), die ihm mit Arius gemeinsamen Gedanken schärfer ausspricht und durch metaphysische und erkenntnistheoretische Ausführungen wissenschaftlich zu begründen versucht, schafft keine Verschiedenheit der Gedanken selbst. Andererseits ist es auch keine Ermäßigung der „Ketzerei" des Arius, daß Eunomius, wie Aëtius, den Gedanken aufgiebt, daß auch Christus Gott nicht vollkommen erkenne (vgl. Bd II, 11, 14 f.); denn auch wir Menschen vermögen nach beiden Gott vollkommen zu erkennen (vgl. u. a. Basil. adv. Eunom. 1, 12 MSG 29, 540 A.). — Hervorhebung verdient, daß der Anhomöer Eunomius die homöischen Formeln, denen er 360 zugestimmt hatte, auch später noch gelten ließ (Rettberg S. 155, vgl. Anm. 19): der Unterschied zwischen Homöern und Anhomöern war nicht, daß diese das *ὅμοιος* verwarfen — in ihrem Sinne limitiert, vertrug es sich mit dem *ἀνόμοιος* —, sondern der, daß jene mit dem *ὅμοιος* die anhomöischen Formeln bannen wollten.

Loofs.

Euphemiten s. Messalianer.

Euphrat. — Litteratur: Friedrich Delitzsch, Wo lag das Paradies? S. 110 ff., 169 ff.; Chesney, the expedition for the survey of the rivers Euphrates and Tigris 1850; Narratives of the Euphrates Expedition 1868; Evidence before Select Commission 1872; Life of General F. R. Chesney 1885; V. L. Cameron, Our Future Highway 2 vols. 1885; W. F. Ainsworth, The Euphrates Expedition 1888. — Die karthographische Litteratur ist dieselbe wie bei A. Elam; vgl. außerdem die Kartenskizzen bei Delitzsch, l. c.; in Riehms Handwörterbuch zu A. Euphrat; bei Delitzsch-Mürdter, Gesch. Babyloniens und Assyriens[2].

Der Euphrat ist der größte Strom Vorderasiens, 2770 km lang von der nördlichen Mündung gerechnet; sein und des Tigris Quellengebiet beträgt 673 418 qm. Dem babylonischen Namen Purattu entspricht der hebräische פְּרָת Gen 2, 14; Jer 51, 63 bez. נְהַר־פְּרָת Jer 46, 2. 6. 10 u. o., der altpersische Ufrâtus, der arabische Furât, der griechische

Εὐφράτης (Jud 1, 6; 1 Makk 3, 32 ö.; Apk 9, 14; 16, 12). Der Name ist, wie die meisten alten geographischen Namen, etymologisch dunkel. Die Babylonier bezeichnen ihren Hauptstrom ideographisch als „das Wasser"; dem entspricht die hebräische Bezeichnung „der Strom" (Jes 8, 7 u. ö.) und „das große Wasser" Gen 15, 18. Und wie der Tigris keilinschriftlich das Epitheton der „Segensspender" empfängt, so heißt der Euphrat „die Seele des Landes". Das gewaltige Kulturland Babylonien ist ein Geschenk des Euphrat und Tigris (vgl. Jes 8, 7; Sir 24, 26), wie Ägypten ein Geschenk des Nils ist.

In zwei Quellströmen entspringt der Euphrat auf dem armenischen Hochlande im Vilajat Erzerum. Der nördliche Quellstrom, West-Furat oder Karasu, kommt vom Dumly Dagh, der südliche, Ost-Furat oder Murad, entspringt etwa 240 km östlicher am Ala Dagh — beide trennt das Gebirge Bingöl Dagh und der Berg Muzur Dagh. Die Vereinigung geschieht eine Wegstunde oberhalb von Kjeban Ma'den, 708 m ü. d. M. In 30 Katarakten durchbraust nun der Euphrat in südlicher und teilweise südöstlicher Richtung den kurdischen Gebirgszug des Taurus, tritt bei Biredschik in die Ebene, die er in südöstlicher Richtung zuerst in tiefgelegenem Felsenbett durchströmt, bis unterhalb von Hit flaches Uferland auftritt, das von dem gewaltigen Strome alljährlich in fruchtbares Alluviallaud verwandelt wird. In der Gegend von Bagdad nähern sich Euphrat und Tigris bis auf 30 km, entfernen sich bald wieder von einander und fließen dann 150 km weit parallel nebeneinander fort. Bei Korna vereinigen sich beide Flüsse. Der vereinigte Strom, Schatt el Arab genannt, der noch die Stromfluten des Kercha und Karun aufnimmt, zieht durch eine fruchtbare 160 km lange Ebene, bis er unterhalb Basra in mehreren Armen, von denen aber nur einer schiffbar ist, in das persiche Meer sich ergießt.

Das geographische Bild, das uns neuere Karten vom Euphrat bieten, entspricht nicht ganz dem Euphratlauf in alter Zeit. Im untern Lauf hat sich das Bett des Euphrat bedeutend nach Westen verschoben. Wir wissen, daß z. B. Sippar dem Euphrat näher lag, als die heutige Trümmerstätte Abu Habba; in babylonischen Urkunden heißt der Euphrat mit Vorliebe „Strom von Sippar." Völlig verändert haben sich die Mündungsverhältnisse. Noch zur Zeit Sanheribs und seiner Nachfolger strömten Euphrat und Tigris getrennt ins Meer (s. Delitzsch l. c. 39 ff. 173 ff.). Das gesamte Stromgebiet des Schatt el Arab hat sich im Laufe der Jahrhunderte aus dem Alluvialboden die Flüsse gebildet. Noch heutzutage wächst Babylonien alljährlich um 22 m in das persische Meer hinaus.

Von den ältesten Zeiten an war der Isthmus zwischen Euphrat und Tigris etwa vom heutigen Bagdad an von einem großartigen Kanalnetz durchzogen. Auf der schmalen Landstrecke zwischen Bagdad und Babylon liefert der Euphrat das Wasser für die Kanäle, während der Tigris, der den Isthmus entlang auf tieferem Niveau fließt, weiter südlich zur Bewässerung beiträgt, gleichsam die vom Euphrat durch Kanäle empfangenen Wassermassen dem Schwesterstrom zurückgebend (s. Peiser in Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft 1896, S. 5 f.). Auf dem Kanalisationssystem beruht die grandiose Kulturentwicklung des babylonischen Staates, die hydrographischen Verhältnisse haben Babylonien zum Paradies der alten Welt gemacht. Wiederholt rühmt der Talmud die Fruchtbarkeit des Euphratgebietes. Raschi erklärt Berachoth 59[b] (citiert nach Herrschensohn שבע חכמות S. 200) den Namen Euphrat von פרי als den „fruchtbringenden". Uebrigens sind dem babylonischen Talmud auch die Schrecken der Euphratüberschwemmungen bekannt. Nach Taanith 22[b] soll sich darauf Hiobs Bitte beziehen, daß ihre Häuser nicht ihre Gräber möchten.

Für die Hebräer bildete der Euphrat die Ostgrenze der ihnen bekannten Welt. Das Idealgebiet, das dem Namen Abrahams zugesprochen wird, erstreckt sich über alles Land vom Bach Ägyptens bis zum großen Strome Phrat, Gen 15, 18 ö., Ps 72, 8, Sach 9, 10.

In der Weltgeschichte war der Euphrat von jeher Ländergrenze, aber nie Völkergrenze; zahlreiche Furthen gestatteten den Übergang. Für die Schiffahrt ist er von verhältnismäßig geringer Bedeutung, größere Seeschiffe konnten ihn nur bis nach Babylon hinauf befahren, Jes 43, 14 vgl. Herodot I, 194.

Das „Wasser des Euphrat", dessen Wohlgeschmack noch heute bekannt ist („süßer als Euphratwasser" sagt ein arabisches Sprichwort) galt den Babyloniern als heilig (s. des Verfassers Babylon.-assyr. Vorstellungen vom Leben nach dem Tode S. 92). An die „Mündung der Ströme" senden die Beschwörer ihre Klienten, Wasser zur Heilung zu schöpfen. Der babylonische Noah und sein Weib werden bei ihrer Apotheose „in die Ferne an die Mündung der Ströme" entrückt. Dort findet Gilgameš den Ahnen auf der Seligeninsel, nach langer Wanderung durch geheimnisvolle Gegenden Arabiens. Die biblische Paradieserzählung nennt den Euphrat unter den vier Paradiesesströmen an

letzter Stelle, ohne weiteren Zusatz, weil der Euphrat der bekannteste, der Strom *κατ' ἐξοχήν* war.

Unter den Bibelstellen, die den Euphrat erwähnen, ist strittig Jer 13, 4—7. Baurat Schick hat schon 1867 im „Ausland" Nr. 24 p. 572 f. (vgl. ZDPV 3, 11) wahrscheinlich gemacht, daß der jeremianische Phrat mit dem Wâdi fâra in der judäischen Wüste zu 5 identifizieren ist; der Ort der symbolischen Handlung würde dann nahe bei Anathot, der Heimat des Propheten, liegen. **Alfred Jeremias.**

Eusebius von Alexandrien. — Ausgaben: J. C. Thilo im Anhang der unten zu nennenden Schrift (4 Homilien). A. Mai im Spicilegium Romanum 9, Rom 1843, 1—28. 652—703 (15 Hom.); ders. in Nova Patrum Bibliotheca 2, Rom 1844, 499—528 (2 H.). MSG 10 86, 1, 287—462 u. 509—536 (hier alle H. mit Ausnahme der 4 unter den Werken des Chrysostomus stehenden, auf die aber verwiesen ist). Die unten erwähnte Biographie des Johannes bei Mai, Spicil. l. c. 703—713 (MSG 297—310). Litteratur: J. C. Thilo, Ueber die Schriften des Eusebius von Alexandrien und des Eusebius von Emisa. Ein kritisches Sendschreiben an Herrn Konsistorialrat Dr. Augusti zu Bonn (s. den A. Eusebius 15 von Emesa), Halle 1832; F. Dähne, A. Eusebius von Alex. in Ersch und Grubers Allgem. Encyklopädie, 1. Sekt., 39 Teil, Leipzig 1843, 194—196; W. Bright, A. in DchrB 2, London 1880, 305—307.

Unter dem Namen des Eusebius von Alexandrien laufen eine Anzahl Homilien um, welche in der orientalischen Kirche des 6. und 7. Jahrhunderts einen gewissen Ruf ge- 20 nossen, so wenig ihr homiletischer Wert über die Linie des Mittelmäßigen hinausgeht. Gedruckt sind 22. Sie scheiden sich nach dem Inhalt in zwei Klassen. Teils behandeln sie die Geschichte des Herrn in ihren Hauptmomenten von der Menschwerdung bis zur Wiederkunft, teils praktisch-kirchliche und sittliche Fragen, wofür die Veranlassung bisweilen von Ereignissen des täglichen Lebens hergenommen wird. Ein formeller Unterschied 25 zwischen beiden ist, daß in ersteren die teilweise dramatisch-mythologische Auffassung der Geschichte auch dem Stil einen gewissen poetischen Hauch verleiht, während in den letzteren die sittliche Betrachtung schärfer vom mönchisch-asketischen Geist beherrscht wird. Etwas Rätselhaftes hat die Bestimmung dieser Reden. Die Mehrheit ist darauf angelegt, vor einer Versammlung öffentlich vorgetragen zu werden. Nicht wenige aber, indem sie Antwort 30 auf vorgelegte Fragen erteilen, haben den Charakter kirchlicher Responsen. Und doch erheben auch diese Responsen wieder den Anspruch, für öffentlich gehaltene Reden zu gelten, sodaß in ihnen mit der Anrede an einen einzelnen die an eine Mehrheit wechselt, ohne ein Anzeichen dafür, daß dieser Wechsel als bloße rednerische Figur anzusehen sei. Ein ähnliches Dunkel liegt auf dem Verfasser. Als solcher wird in den Aufschriften ein Mönch 35 und hoher Würdenträger der Kirche genannt, welcher bald Bischof, bald Erzbischof, bald Patriarch oder Papa, am häufigsten Bischof oder Erzbischof von Alexandrien heißt. Aber welcher Bischof von Alexandrien soll dies sein? Eine alte, durch Mai bekannt gemachte, von einem Mönche Johannes verfaßte Biographie läßt den Verfasser, welcher als wunderthätiger, durch Tugenden bewährter Mönch in der Nachbarschaft Alexandriens gelebt haben 40 soll, von Cyrillus, dem streitbaren Verteidiger der ägyptischen Christologie gegen Nestorius, zu seinem Nachfolger im Episkopat berufen und geweiht werden, nach 7- (oder, wie eine andere Lesart will, 20) jähriger glorreicher Wirksamkeit die Bischofswürde auf einen vornehmen Alexandriner, welchen er bekehrte, Namens Alexander übertragen und in Klosterstille den Tod des Heiligen sterben. Allein nirgends zeigt sich in der Reihenfolge der 45 alexandrinischen Bischöfe eine Lücke, in welche sich Eusebius als Vorgänger eines Alexander einfügen ließe; am wenigsten hinter Cyrill, welchem wie bekannt Dioskurus, alsdann Proterius folgte. Die angebliche Biographie ist nichts als ein aus den Aufschriften der Reden in der beliebten Kollationenform zurechtgemachtes Flickwerk. Ebenso unsicher sind die aus dem Inhalt der Reden geschöpften Kombinationen. Allerdings prüft man die 50 Reden nach inneren Anzeichen, dem dürftigen Gedankengehalt, dem mythischen Kolorit der evangelischen Geschichte, dem Mangel an rednerischem Talent, der Beschaffenheit der Sprache, so kann kein Zweifel sein, daß ihr Ursprung jedenfalls jenseits der eigentlichen Blütezeit der griechischen Kirche zu suchen ist, während der Umstand, daß Bruchstücke der Reden bereits in der Sammlung der rochefoucauldschen Parallelen aufgenommen sind, 55 nicht über das 7. Jahrhundert hinauszugehen gestattet. So wird, da für keinen der in diesem Zeitraum nachweisbaren Kirchenschriftsteller mit Namen Eusebius etwas Entscheidendes spricht, die Forschung sich bei dem Resultat zu beruhigen haben, daß die Reden mutmaßlich dem 5. oder 6. Jahrhundert angehören. **(Semisch †) G. Krüger.**

Eusebius, (Bruno) Bischof von Angers, gest. 1. Sept. 1081. — Histoire litt. d. l. France VIII, 99 ff.; Gallia Christ XIV, 560 f.; Lessing, Berengarius Turon. (Werke v. Lachmann-Maltzahn VIII, 331 ff.); Sudendorf, Bereng. Turon. (1850) S. 92 ff. u. ö.; Semisch, Eus. Br. in ZhTh 1857 S. 152 ff.; Schwabe, Studien z. Geschichte des zweiten 5 Abendmahlstreits (1887); Schnitzer, Berengar v. T. (1890) S. 75 ff.; Ders., Eus. Br. v. Angers und Ber. v. T. im Katholik, 1892, S. 544—556; Bröcking in Deutsch. Zeitschr. f. Gesch. V, 362, VI, 232 ZKG XIII, 169. Vgl. auch den A. Berengar v. Tours II, 607 ff.

Eusebius (so stets in Urkunden und meist auch sonst, nur Dietwin MSL 146, 1493 und Durand von Tr. MSL 149, 1422 nennen ihn Bruno, nicht Eusebius 10 Bruno), dessen Herkunft u. s. w. unbekannt ist, begegnet uns zum erstenmal als Bischof von Angers unter den Stützen der antisimonistischen Partei auf dem Konzil zu Rheims 1049 (Itinerar. Anselmi bei Mansi XIX, 732 und 740). Daß er zuvor selbst der Simonie beschuldigt gewesen sei (Subendb. S. 96 ff.; Semisch RE.[2] IV, 389 u. a.) beruht auf einem Irrtum, s. Schwabe S. 42 ff. Dagegen wird nicht zu be- 15 zweifeln sein, daß er in der Abendmahlslehre wenigstens längere Zeit ein überzeugter Anhänger Berengars gewesen ist. In einem kurz nach der römischen Synode von 1050 geschriebenem Briefe (b. Subend. S. 202 ff., gerichtet wahrscheinlich an Eb. Guido v. Rheims, s. Schwabe S. 42 ff. gegen Subend. S. 95 ff.) sagt er ecclesiae nostrae clericum Berenger, totius erroris, totius immunissimum culpae per immoderan- 20 tiam domini papae noveris iniustissime et sede apost. indignissime diffamatum, und ebenso scharf tadelte er die Verbrennung der Schrift des Joh. Scotus (d. i. Ratramnus) zu Vercelli (s. den im R. A. VII, 614 abgedruckten Brief Humberts an E.) Berengar selbst hielt ihn für einen Gesinnungsgenossen (De s. coena ed. A. T et F. Th. Vischer S. 52), und ebenso urteilen die Gegner Dietwin von Lüttich ep. ad 25 Henricum regem MSL 146, 1439, Durand v. Tr. De corp. et sang. Christi pars IX c. 33 MSL 149, 1422 und Humbert a. a. O. Doch dürfte er, sobald sich zeigte, wie stark die Gegenpartei war, einer vermittelnden Beilegung der Sache geneigt gewesen sein, jedenfalls hat er zu Tours 1054 dem Ber. den Rat gegeben, die ihm vorgelegte Formel zu beschwören (Ber. a. a. O.). Das Nächste, was wir von E. hören, 30 fällt bedeutend später. Bei einer Zusammenkunft von Geistlichen zu Angers, wahrscheinlich 1062 (s. Subend. S. 140 f.) kam Berengars Sache wieder zur Sprache, und der Graf von Anjou, Gaufred der Bärtige (nicht nach älterer Annahme Fulco Rechin s. Schwabe S. 99 ff.) forderte eine Erklärung. E. scheint eine Formel aufgestellt zu haben, die sich beide Teile gefallen ließen, weil jeder sie in seinem Sinne auslegen konnte. Jedenfalls 35 hat Ber. auch später noch geglaubt, E. auf seiner Seite zu haben, denn er forderte ihn wahrscheinlich ein paar Jahre nach jener Zusammenkunft (jedenfalls aber vor 1067, s. Schwabe S. 101; den von Bröcking versuchten Nachweis, daß der Brief Berengars nach der römischen Synode von 1079 geschrieben sei, halte ich mit Hauck A. Ber. v. T. II, 610, 22 nicht für gelungen, s. dagegen Schnitzer, Kath. a. a. O.) auf, einem gewissen 40 Gaufred Martini (s. über ihn Subend. S. 143 f.) der Berengars Lehre heftig bekämpfte, Schweigen zu gebieten, oder eine Disputation zu veranstalten. Darauf erfolgte das Antwortschreiben E.s (zuerst bei Claude Menard im Anhang zu S. August . . . . . adv. Jul. M. II posteriores 74b, nach ihm ZhTh 27, 158 ff.; bei De Roye vita, haer. et poenit Bereng. S. 48 ff. mit einer willkürlichen Änderung). Hier zeigt sich E.s 45 Stellung völlig verändert; er beklagt den ganzen Streit, er will dahin gestellt sein lassen, ob er nicht von Anfang an aus Ehrgeiz begonnen sei; er selbst will bei den Worten der h. Schrift stehen bleiben, nach denen Brot und Wein nach der Konsekration Leib und Blut des Herrn sind. Fragt man, wie das geschehen kann, so muß man nicht gemäß der Naturordnung, sondern gemäß der göttlichen Allmacht antworten. Damit tritt er schon 50 deutlich genug auf die Seite der Gegner Berengars, und daraus, daß er Worte Ber.s gegen Lanfrank im Anfange des Briefes ohne Gegenbemerkung anführt, läßt sich nicht mit Lessing und Schnitzer S. 78 irgend ein Schluß auf seine eigene Ansicht ziehen. Die Berufung Ber.s auf Schriften der Väter will er nicht gelten lassen; sie haben nicht gleiche Autorität mit der h. Schrift, sie können stellenweise gefälscht sein, es ist fraglich, ob wir 55 sie recht verstehen. Jedenfalls muß man sich hüten, den einfachen Christen Anstoß zu geben. Gegen eine neue Disputation über die Frage spricht er sich in der schärfsten Weise aus, während er Ber.s Begehren, dem Gaufred M. Einhalt zu thun, mit Stillschweigen übergeht. Der Brief ist nicht lau (so Schwabe S. 100), sondern eine deutliche Absage an Ber., sofern dieser seine Ansicht noch ferner verteidigen will. Worin ist der Grund 60 dieser veränderten Haltung zu suchen? Sudendorf, Semisch, Schwabe und Schnitzer neh-

men an: in der Nachgiebigkeit gegen den Grafen von Anjou, den entschiedenen Feind Ber.s und seiner Lehre; und für diese Annahme spricht der Umstand, daß E. weiterhin dem Ber. gegenüber den Feindseligkeiten des Grafen keinen Schutz gewährt hat (s. den Brief Ber.s an Kardinal Stephan, Sudenb. S. 224 und vgl. die von Bishop veröffentlichten Schreiben Alexanders II. JGG I, 274 f.) und daß er überhaupt lange auf seiten dieses gewaltthätigen Fürsten stand. Möglich ist doch auch, daß auf E. die Thatsache Eindruck gemacht hat, daß das religiöse Bewußtsein der Zeit sich immer entschiedener gegen Berengar aussprach. — Erwähnung mag noch der scharfe Tadel finden, den E. in dem oben erwähnten Briefe (Sudenb. 202 f.) über Leo IX. wegen des Verhaltens desselben gegen den Grafen Gaufred Martel ausspricht, mit der Bemerkung, daß er selbst dem Papste nur so weit Gehorsam schulde, als der Papst sich als einen Knecht Christi beweise. Freilich ist eine solche Haltung eines Bischofs in der damaligen Zeit noch nicht als besondere Kühnheit anzusehen. Dagegen beruht die vermeintliche Drohung mit offenem Ungehorsam in einem Briefe an Alexander II. (Sudenb. 222 ff.) lediglich auf einem Mißverständnisse Sudendorfs (S. 162; das Richtige bei Schwabe S. 108). — Was wir von E. wissen legt allerdings die Vermutung nahe, daß es ihm an Charakterfestigkeit gefehlt habe und daß er sich durch das Bestreben, sich mit dem Grafen von Anjou auf gutem Fuße zu halten, allzusehr hat bestimmen lassen. Doch ist unsere Kenntnis zu fragmentarisch, als daß ein völlig sicheres Urteil möglich wäre. **S. M. Deutsch.**

Eusebius, Bischof von Cäsarea in Palästina, gest. um 339. — 1. Bibliographie. Fabricius-Harles, Biblioth. Graeca ^{2}VII, 335 sqq.; Hoffmann, Lexicon bibliographicum II, 229 sqq.; W. Engelmann-Preuß, Bibliotheca scriptorum classicorum ^{8}I, p. 340 f.; U. Chevalier, Répertoire des sources historiques du moyen-âge p. 690 s. 2574. — Die Ueberlieferungsgeschichte behandelt Preuschen bei Harnack, Geschichte der altchristl. Litteratur I, Leipz. 1893, S. 551 ff.

2. Ausgaben. Eine kritische Gesamtausgabe fehlt noch. Sie ist erst von dem Berliner CSEG zu erwarten (durch Ed. Schwartz u. a.). Bis dahin muß die relativ vollständige Sammlung MSG XIX—XXIV eine solche ersetzen, wenn sie auch natürlich auf kritischen Wert keinen Anspruch erheben darf. Von den wichtigsten Schriften (Kirchengeschichte, praeparatio evangelica, demonstratio evangelica) hat Dindorf eine bequeme Handausgabe (Lips. Teubner, 1867—1871) veranstaltet, deren kritischer Wert gering ist. Einzelausgaben der verschiedenen Schriften, bes. der KG sind zahlreich. a) Chronik. Die älteren Ausgaben (von Pontacus 1604, Scaliger 1606 u. ö. A. Mai und J. Zohrab 1818, J. B. Avkerjan [Aucher] 1818) sind durch die Ausgabe von Alfr. Schöne, Eusebi Chronicorum libri duo, Berol. 1866. 1875, 2 vol. antiquiert worden. Doch genügt auch diese Ausgabe noch nicht allen Anforderungen. Eine neue Ausgabe plant Th. Mommsen (vgl. im Hermes XXIV (1889), S. 393 ff. [über die Hss. des Hieronymus] u. XXX (1895) S. 321 ff. [über die armenische Hs. in Etschmiatzin]). Eine syrische Epitome der Canones der Chronik bei Dionysius von Tel-Mahar gaben Siegfried und Gelzer heraus (Eusebii Canonum epitome ex Dionysii Telmaharensis Chronico petita, Lips. 1884); vgl. dazu die eingehende Kritik von A. v. Gutschmid, Unters. über die syr. Epitome der Eusebischen Canones Stuttg. 1886 (Kl. Schrr. I, 483 ff.). — b) Kirchengeschichte. Nach Rob. Stephanus (d'Estienne) (Paris 1544) hat sich Henr. Valesius (du Valois) durch eine, wegen ihrer Noten noch heute beachtenwerte Ausgabe verdient gemacht (Paris 1659, ^{2}1677), mehrmals nachgedruckt, neu bearbeitet von W. Reading, Cambr. 1720 [nachgedr. Turin 1746]). Ferner F. A. Stroth, Halle 1779 (nur Bd I); E. Zimmermann, Francof. 1822, F. A. Heinichen, Lips. 1827 sq. (völlig umgearbeitet Lps. 1868—1870); E. Burton, Oxf. 1838 (die neuen Kollationen wenig zuverlässig); A. Schwegler, Tubing. 1852 (vortrefflich, soweit den Hrsg. nicht die unzuverlässigen Kollationen der früheren im Stiche ließen; sehr sorgfältige Indices); H. Lämmer Scaphus. 1858—1862 (viel neues hsl. Material, aber sehr nachlässig kollationiert); W. Bright, Oxford 1872, ^{2}1881 (Burtons Text, hübsche Handausgabe). — c) Die Schriften über Konstantin. S. die o. genannten Ausgaben der KG von Stephanus, Valesius, Zimmermann u. Heinichen (über die Hss. vgl. Heikel NGGW 1895, S. 434 ff.). — d) Praeparatio evangelica. Editio princeps von R. Stephanus, Paris 1544; Fr. Viger, Paris 1628 [nachgedr. Colon. 1688]; F. A. Heinichen, Lips. 1842 sq. 2 vol.; Th. Gaisford, Oxf. 1843, 4 vol. Probe einer neuen Ausgabe mit umfangreichem kritischem Kommentar bei J. A. Heikel, de Praeparationis evang. Eusebii edendae ratione quaestiones, Helsingf. 1888. — e) Demonstratio evangelica. R. Stephanus, Paris 1545; Fr. Viger s. o.; Th. Gaisford, Oxf. 1852, 2 vol. Ein Fragment aus l. XV bei Mai, Nova Patr. bibl. IV, 1, 312 sq. Coll. nov. Patr. I, 2, 173 (aus einer Danielcatene). Vgl. J. A. Fabricius, delectus argumentorum 1725, p. 1 sqq. — f) Kommentar zu den Psalmen. Die Fragmente sind aus Hss. u. Catenen zusammengestellt von B. du Montfaucon, Collectio nova Patrum, I, 1706. Nachträge bei Mai, Nova Patrum Biblioth. IV, 1, p. 65 sqq. Pitra, Analecta sacr. III,

p. 365 sqq. — g) Kommentar zu Jesaias. Die Reste sind gesammelt von Montfaucon, Collectio nova Patrum II. — h) Eclogae propheticae. Einzige Ausgabe von Th. Gaisford, Oxf. 1842 (Verbesserungsvorschläge von H. Nolte ThQS XLIII [1861], S. 95 ff.). — i) Contra Marcellum. De ecclesiastica theologia. Ausgaben von R. Montacutius, Paris 1628; Th. Gaisford, Oxf. 1852 (zusammen mit der Schrift adv. Hieroclem). — k) Adversus Hieroclem. Von Th. Gaisford in der zuletzt genannten Ausgabe und zusammen mit den Werken des Philostratus (Ausg. von Kayser, Lips. 1870, I, 369 sqq.). — l) Ueber die bibl. Ortsnamen. S. Onomastica sacra ed. de Lagarde [2]1887, p. 232 sqq. — m) Ueber die palästinischen Märtyrer. Eine griechische Rezension ist mit der KG verbunden (s. d. Ausgaben dieser); syrisch ist eine zweite Rezension von W. Cureton veröffentlicht (Eusebius, history of the martyrs in Palestine, London 1861; ein Stück schon bei Assemani, Acta S. martyrum oriental. et occidental. II, 1748, p. 169 sqq.). — n) De theophania. Nur syrisch erhalten. Herausgegeben von Sam. Lee (Eusebius, bishop of Caesarea on the Theophania, London 1842).

3. Uebersetzungen. Ueber ältere lat. u. deutsche Uebersetzungen s. Hoffmann, Lexicon bibliograph. II, 234 sqq. Kirchengeschichte: Ueber die lateinische Uebersetzung des Rufin s. d. A. und Kimmel, de Rufino Eusebii interprete 1838. Syrische Uebersetzung (aus der Zeit des Eusebius selbst?) herausgegeben von Bedjan, Lips. 1897. The ecclesiastical history of Eusebius in Syriac ed. W. Wright, N. Mc Lean, A. Merx, London 1898 (mit einer Vergleichung der armen. Uebers.). Armenische Uebersetzung (in dem 5. Jahrhundert nach der syrischen angefertigt) ist von Djarian herausgegeben (Venedig 1877, zusammen mit einer neu nach dem griechischen angefertigten; s. dazu A. Merx De Euseb. hist. eccl. versionib. syr. et arm. in dem Estratto degli atti del IV congresso internaz. degli Orientalisti, 1880, II, 191 ff. Vetter ThQS 1881, 250 ff. Conybeare, Academy 1893, Juli 1, p. 14). — Deutsch von F. A. Stroth, Quedlinb. 1777, 2 Bde; A. Closs, Stuttg. 1839 (vorzüglich); M. Stigloher, Kempten 1870 (in der Bibl. d. KV.). Vortreffliche englische von Mc Giffert, Newyork 1890. — Das Leben Konstantins von Stroth hinter seiner Uebersetzung der KG. Molzberger, Kempten 1870 (Bibl. d. KV.); englisch von Richardson hinter Mc Gifferts Uebersetzung der KG. Die Schrift über die palästinischen Märtyrer ist aus dem Syrischen ins Deutsche übersetzt (mit Beigabe von griechischen und lateinischen Fragmenten) von B. Violet, Die palästinischen Märtyrer des Eusebius von Cäsarea, Leipzig 1896 (TU XIV, 4). Eine englische Uebersetzung der Schrift de Theophania lieferte S. Lee, Eusebius, bishop of Caesarea on the Theophania, Cambr. 1843 (nicht immer zuverlässig).

4. Schriften über Eusebius. Die Litteratur, die sich irgendwie (historisch oder theologisch) mit Eusebius beschäftigt, ist unübersehbar; sie einigermaßen vollständig zusammenzustellen, würde einen Artikel für sich beanspruchen. Nur das Wichtigste kann daher hier genannt werden.

a) Biographien. Die Biographie, die nach Sokrates, hist. eccl, II, 4 Acacius von Cäsarea über Eusebius verfaßt hatte, ist leider verloren. Quellen für die Biographie sind außer den eigenen Schriften, deren Angaben über das Leben des Verf. recht spärlich sind, Athanasius, Sokrates, Sozomenus, Theodoret, Philostorgius, Hieronymus, de viris inlustr. c. 81 u. passim, Photius, bibl. c. 9—13. 27. 39. 118. 127; Suidas s. v. Εὐσέβιος. Eine fleißige Notizensammlung bei M. Hanke, de Byzantinarum rerum scriptoribus Graecis, 1677, p. 1 sqq.; Tillemont, Mémoires pour servir à l'hist. ecclés. VII, (Paris 1700) p. 39 ss. Eine kurze Vita von Valesius vor seiner Ausgabe (zuletzt abgedruckt von Heinichen, Eusebiia Pamph. scripta historica I, 1868, p. XLII sqq. mit eigenen Zusätzen); ebenso von Stroth vor seiner Uebersetzung der KG I, 1777, S. XV ff. und Closs ebenfalls vor seiner Uebersetzung der KG, 1839, S. XI ff.; Bright in der introduction vor seiner Ausgabe und Mc Giffert vor seiner engl. Uebersetzung. Vgl. die Artikel v. Dähne, Ersch u. Gruber, EWK I, Bd 39, S. 179 ff.; Lightfoot DChrB II, p. 308 ff. (mit Zusätzen von Westcott) u. Salmon ib. 348 ff. (über die Chronik des Eus.); Bardenhewer in Wetzer u. Weltes Kirchenlex. [2]IV, 1001 ff.; ders., Patrologie, Freib. 1894, S. 226 ff. Der einzige Versuch einer Monographie ist derjenige von F. J. Stein, Eusebius, Bischof von Cäsarea nach seinem Leben, seinen Schriften und seinem dogmatischen Charakter dargestellt. Gekr. Preisschrift. Würzburg 1859 (nicht in den Buchhandel gekommen, daher sehr schwer zugänglich). — Vgl. die Darstellungen der Geschichte der arianischen Streitigkeiten, in denen Eusebius, soweit er daran beteiligt war, berücksichtigt ist, s. o. Bd II, S. 6 ff. u. die dort angegebene Litteratur.

b) Eusebius als Historiker. Ueber die Quellen der KG vgl. Möller, de fide Euseb. Caes. in rebus Christ. narrandis, Hafn. 1813; Danz, de Eus. Caesar., Jena 1815; Kestner, de Euseb. auctor. et fide diplomatica, Gott. 1816; E. A. Mahn, de fontibus, quibus Eusebius usus est in scribenda historia sacra, Rost. 1819; H. Reuterdahl, de fontibus hist. Eusebianae, Lund 1826; B. Rienstra, disputatio histor.-theolog. de fontibus . . . Eusebii Pamphili, Traj. ad Rh. 1833; F. Chr. Baur, Comparatur Euseb., hist. eccl. parens cum parente histor. Herod., Tub. 1834; R. Jachmann, ZhTh IX (1839), 2, S. 10 ff.; F. Chr. Baur, Die Epochen d. kirchl. Geschichtsschreibung, Tüb. 1852; A. Maury, Essai d'un examen critique de l'hist. eccl. d'Eusèbe d. Cés. Rev. de philol. II (1847) p. 140 ss.; W. Hollenberg, ThStK 1855 S. 123 ff.; V. Hély, Eusèbe de Cés. premier historien de l'égl., Paris

1877; G. Heinrici, Beiträge z. Geschichte u. Erklärung des NT I, Leipzig 1894; A. Halmel, Die Entstehung der KG des Eusebius von Cäsarea, Essen 1896; A. Mancini, della composizione della Hist. Eccl. di Eusebio (Studi storici VI [1897], 321 sqq.); ders., la storia ecclesiastica di Eusebio e il „de mortib. persecutor.“ Studi storici V [1896], 555 ff. Verhältnis zur Chronik: Overbeck, Ueber die Anfänge der KGeschichtsschreibung Basel (Progr.) 1892; 5 Harnack, Gesch. d. altchristl. Litteratur II, Leipz. 1897. — Ueber die Chronik: G. Leopardi, annotazioni sopra la cronica d'Eusebio, Rom. 1823; Mommsen, Ueber den Chronographen von 354 ASG philol.-hist. Klasse I, 1850, S. 549 ff.; A. v. Gutschmid, de temporum notis, quibus Eusebius utitur, Kiel 1868 (Kleine Schriften I, 448 ff. vgl. S. 417 ff.). E. Schwartz, Ueber die Königslisten des Eratosthenes und Kastor AGGW XL (1895), 2. Verhältnis zu 10 Julius Africanus: Gelzer, S. Julius Afrikanus II, 1, 1885, S. 23 ff. Speziell über die Bischofslisten handeln: Lipsius, Die Papstverzeichnisse des Eusebius, Kiel 1868; ders., Chronologie d. röm. Bischöfe, Kiel 1869; ders., Neue Studien zur Papstchronologie JpTh V (1879) S. 385 ff., VI (1880), S. 78 ff., 233 ff.; Erbes, JpTh IV (1878), S. 690 ff., V (1879) S. 464 ff., 618 ff., ZKG IX (1887), S. 60 ff.; Lightfoot, The apostolic fathers I, Clement of 15 Rome 1896, 1, p 201 ff. II. Ignatius and Polyc. 2, 1, p. 450 ff.; Harnack, Gesch. d. altchr. Litter. II, 1897 S. 70 ff. — Ueber die Vita Constantini: Ranke, Weltgeschichte IV, 2, S. 249 ff.; P. Meyer, de vita Constantini Eusebiana, Bonn 1882; A. Crivellucci, della fede storica di Eusebio, Livorno 1888; H. Suchier, disput. de Zos. et Eus. auctor. 1856; ders., qualem Eus. Const. adumbr., Hersf 1857; V. Schultze, ZKG XIV (1894) 503 ff. vgl, VII (1885) 20 S. 343 ff.; O. Seeck, ZKG XVII (1896) S. 52 ff. XVIII, (1897) S. 1 ff.

c) Die Theologie des Eusebius: S. Deyling (J. A. Wentzel), Eusebianum doctrinae salvificae systema, Lps. 1732; Chr. D. A. Martini, Eus. Caes. de divinitate Christi sententia, Rost. 1795; J. Ritter, Eus. Caes. de divinitate Christi placita, Bonn 1823; S. Lee vor seiner Uebersetzung von de theophania (Cambr. 1843) p. XXIV ff.; C. G. Hänell, 25 Comment. de Euseb. Caesar. christ. rel. defensore, Gött. 1854; M. Faulhaber, Die griech. Apologeten d. klass. Vorzeit I, Würzburg 1896. — Ueber einzelne Punkte s. d. Lehrbb. der Dogmengeschichte und Monographien (Baur, D. Lehre v. d. Dreieinigkeit I, 1841, S. 472 ff.; Dorner, D. Lehre von der Person Christi [2]I, 2, S. 792 ff.; Klose ZhTh 1846, S. 395 ff. u. a.). Ueber sein Bekenntnis: Kattenbusch, Das apostolische Symbol I. 1894, S. 228 ff., II (1897) 30 S. 219 ff. — Ueber seinen Bibelkanon: J. E. C. Schmidt, über den Canon des Eusebius in Henkes Magazin für Religionsphilosophie, Exegese und KG V (1796), 3, Nr. 16; Weber, Beiträge zur Gesch. d. Ntl. Kanons, Tüb. 1791, S. 142 ff.; P. J. S. Vogel, de canone Eusebiano, Erl. 1809 (3 Teile); C. A. Credner, Geschichte d. Ntl. Kanons S. 201 ff. (vgl. zur Geschichte d. Kanons S. 97 ff.); vgl. auch Lardner, Glaubwürdigkeit der ev. Geschichte T. II, 35 Bd. 4 Buch 1, c. 73 (V, S. 30 ff. der deutschen Uebersetzung von Heilmann). — Ueber seine Liturgie: F. Probst, Die Liturgie nach der Beschreibung des Eusebius von Cäsarea, ZkTh VII (1884) S. 631 ff. — Vgl. d. AA. Arianismus Bd II, S. 6 ff., Konstantin d. Gr., Nicänisches Konzil, Pamphilus.

I. Leben. Eusebius trägt zur Unterscheidung von vielen anderen des gleichen 40 Namens die Bezeichnung *ὁ Παμφίλου* (Socrates, h. e. I, 1. 8 u. ö.; *Εὐσέβιος ὁ ἐπίκλην Παμφίλου* Sozomenus, h. e. I, 40 u. ö.) d. h. Freund des Pamphilus (vgl. zum Gebrauch des Genetiv Winer-Schmiedel, Grammatik des Ntl. Sprachidioms [8] § 30, 6). Es war ein grobes Mißverständnis der späteren Zeit, wenn man das von einem natürlichen Verwandtschaftsverhältnis verstand (Nicephorus h. e. VI, 37; wenn ihn Photius, ep. 45 144 [p. 201 ed. Montacut. MSG CI, 998 sq.] einen „Sklaven des Pamphilus“ nennt, so war das ein alberner dogmatischer Scherz; denn Photius kannte die Bedeutung des Beinamens sehr wohl, s. bibl. c. 13 p. 4[b], 9 sqq. Bekker). Über seinen Geburtsort und sein Geburtsjahr haben wir nur Vermutungen. Daß er ein geborener Palästinenser sei, hat man aus der Bezeichnung *Εὐσέβιος ὁ τῆς Παλαιστίνης* (Marcellus bei Euseb., 50 c. Marc. I, 4 p. 25 Gaisford; vgl. Basil., de spiritu sancto 29, 72 p. 141 f. Johnston u. ö.) erschließen wollen. Aber diesen Beinamen hat er wohl nur zum Unterschiede von Eusebius von Nicomedien erhalten, wie aus den Worten des Marcell noch deutlich hervorgeht, und er kann daher nur seinen Bischofssitz, nicht aber seine Herkunft bezeichnen. Ebenso unsicher ist auch sein Geburtsjahr. Für die Berechnung der unge- 55 fähren Geburtszeit bleiben nur einige Stellen, deren Angaben aber so vage sind, daß ein geraumer Spielraum offen bleiben muß. Nach hist. eccl. III, 28, 3 ist Dionysius *καθ' ἡμᾶς* auf den Bischofsstuhl von Alexandria gekommen; damit soll er aber nicht etwa als ein Zeitgenosse des Verf. bezeichnet, sondern lediglich in Gegensatz zu dem vorher citierten Presbyter Gajus gestellt werden. Nicht anders ist hist. eccl. V, 28, 1 zu verstehen, wo 60 Paulus von Samosata *ὁ καθ' ἡμᾶς* als ein moderner Erneuerer der Häresie Artemons bezeichnet ist; und ebensowenig erweist sich die Stelle Theoph. IV, 30 (p. 268 der engl. Übers.) über den Manichäismus als brauchbar, vielmehr ist die Wendung rein formelhaft (vgl. den Ausdruck *τὴν καθ' ἡμᾶς οἰκουμένην* hist. eccl. VII, 31, 1). Auch hist. eccl. VII,

26, 3 bietet keinen Anhalt zu einer genaueren Berechnung des Geburtsjahres. Denn mit den Worten *ἀλλὰ γὰρ ἤδη μετὰ τὴν τούτων ἱστορίαν φέρε καὶ τὴν καθ' ἡμᾶς τοῖς μετέπειτα γνωρίζειν γενεάν, ὁποία τις ἦν, παραδῶμεν* leitet Euseb den letzten Abschnitt seiner KG ein, der ursprünglich den Abschluß seines Werkes bildete (s. Halmel, 5 Entstehung d. KG d. Eus. S. 14 ff. und vgl. VII, 32, 32). Dagegen ist hist. eccl. VII, 32 Überschr. (über den Wert der Überschriften vgl. O. Seeck ZKG XVIII [1897], S. 337 Anm. 1) deutlich die eigne Zeit des Verf. angegeben und ebenso sind ib. § 1 Gajus von Rom, § 2 Cyrill von Antiochien als Zeitgenossen bezeichnet. Gaius war Bischof vom 17. Dez. 283 bis 22. April 296 (s. Harnack, Gesch. d. altchristl. Litteratur II, 1 S. 155), 10 Cyrill nach dem Ansatz der Chronik von 279/280 an. Somit würde seine Geburt c. 275 od. 280 fallen. Über seine Jugend wissen wir fast nichts. Er scheint uns nur zu verraten (hist. eccl. VII, 32, 2), daß er in Antiochien den Presbyter Dorotheus (s. d. A. DchrB I p. 899) kennen gelernt und seine gottesdienstlichen Schrifterklärungen angehört habe. Vielleicht geht das, was er über dessen Gelehrsamkeit zu berichten weiß, auf eigne 15 Teilnahme an seinem Unterrichte zurück. Im Herbst des Jahres 296 befand er sich in Palästina, denn er sah dort Konstantin, der in Begleitung des Diokletian das Land besuchte (vita Constant. I, 19, 1, zur Reise vgl. Clinton, Fasti Romani I, p. 339). Jedenfalls befand er sich zur Zeit des Bischofs Agapius in Cäsarea (vielleicht ist er während dieser Zeit dorthin gekommen hist. eccl. VII, 32, 25), wo er Pamphilus (s. d. A.) 20 kennen lernte, mit dem ihn später innige Freundschaft verband (hist. eccl. l. c.). Die Studien, die Eusebius gemeinsam mit Pamphilus betrieb, scheinen sich hauptsächlich auf die Herstellung eines korrekten Bibeltextes bezogen zu haben, wozu für das AT die in Cäsarea befindliche Hexapla des Origenes, sowie dessen zahlreiche, von Pamphilus mit großem Fleiße gesammelten Kommentare das Material geliefert haben werden. Pamphilus 25 wurde am 5. Nov. 307 ins Gefängnis geworfen (de mart. Pal. 7, 4, vgl. de mart. Pal. syr. 9 S. 58 Violet). Über die Thätigkeit des Eusebius in jener Zeit wissen wir nichts. Daß er eine Art Katechetenschule geleitet habe, hat man aus de mart. 4, 6 erschließen wollen (vgl. dagegen de mart. Pal. syr. 4 S. 28 Violet, wonach nicht Eusebius, sondern Pamphilus den Appianus unterrichtete). Während der Gefangenschaft 30 seines Freundes Pamphilus setzte er den Verkehr und die gemeinsame Arbeit mit diesem fort. Eine Frucht dieser gemeinsamen Studien war eine Apologie des Origenes, die nach Photius (bibl. cod. 118 p. 92[a] Bekker) von Pamphilus mit Unterstützung des Eusebius verfaßt wurde und die Eusebius nach dem Tode des Pamphilus (16. Februar 309, s. Euseb. de mart. Pal. 11, 7; syr. 14 S. 88 Violet) vollendete und den in den Berg- 35 werken von Phaeno schmachtenden Märtyrern übersandte (Photius, bibl. cod. 118 p. 93[a] 18 sqq.). Eusebius selbst scheint zwar nicht in Palästina, wohl aber später in Ägypten von der Verfolgung betroffen worden zu sein. Man hat ihm später auf der Synode von Tyrus (im J. 335 s. u.) den Vorwurf gemacht, er habe sich durch Opfern die Freiheit erkauft (Epiphanius haer. 68, 8 [III, p. 139, 8 sqq. Dindorf]; vgl. Athanas. Apol. 40 contr. Arian. 8, 1 [1, p. 130 f. Montf.]). Doch das war nichts als ein damals beliebtes Mittel, einen dogmatischen Gegner mundtot zu machen, und zudem war Potamon, der Bischof von Heraclea, ein Polterer, dessen Eifer selbst Epiphanius nicht ganz unverdächtig war (*ζηλωτὴς δὲ ὢν ὑπὲρ ἀληθείας καὶ ὀρθοδοξίας*). Potamon wußte auch weiter nichts anzuführen, als daß Eusebius ohne einen Denkzettel davongekommen war, 45 während er selbst ein Auge für seinen Glauben hatte hergeben müssen. Und dieses elende Argument genügte dem hitzigen Manne und seinen unbedachten Parteigängern, eine solch schwere Beschuldigung zu erheben. Nach dem Tode des Pamphilus scheint Eusebius dann Cäsarea verlassen zu haben und nach Tyrus (h. e. VIII, 7, 2) und später nach Ägypten gegangen zu sein (h. e. VIII, 8, 4), vielleicht weil in Cäsarea auch sein Leben bedroht 50 war. In Tyrus sowohl, wie in Ägypten war er Zeuge von der blutigen Strenge der Verfolgung, in Ägypten scheint er selbst ins Gefängnis gekommen zu sein.

Eusebius begegnet uns zunächst wieder als Bischof von Cäsarea. Er war der Nachfolger des Agapius, dessen Amtszeit wir nicht kennen (die Annahme Tillemonts, Mémoires pour servir à l'hist. ecclés. VII, 42 vgl. Baronius, Annal. ad ann. 314 55 § 77 er sei Nachfolger des Agricolaus gewesen, beruht auf einer Verwechselung, s. Dähne, Ersch u. Gruber, EKW I, 39, S. 181 f.; Lightfoot, DchrB II, 312 Note c). Wann er Bischof geworden ist, läßt sich eben deshalb nicht genau mehr feststellen. Bald nach dem Friedensschluß zwischen Staat und Kirche regte sich allerorten der Eifer, die zerstörten Kirchen wieder aufzubauen und die entweihten neu zu weihen. So wurde auch in Tyrus 60 eine neue prächtige Kirche gebaut, bei deren Einweihung Eusebius die Weiherede gehalten

zu haben scheint. Er nennt den Namen des Redners zwar nicht ausdrücklich (*καὶ τις ἐν μέσῳ παρελθὼν τῶν μετρίως ἐπιεικῶν, λόγου σύνταξιν πεποιημένος κτλ.* h. e. X, 4, 1), aber da er die Rede verbotenus seiner Kirchengeschichte einverleibt hat (h. e. X, 4, 2—72), so hat man jene vorsichtige Andeutung wohl mit Recht auf den Autor bezogen. Dann ist Eusebius jedenfalls bald nach 313 Bischof gewesen.

Über die ersten Jahre seiner Amtsthätigkeit wissen wir nichts. Er tritt erst wieder mit den beginnenden arianischen Streitigkeiten mehr hervor. Schon bald nach Beginn seines Streites mit Alexander berief sich Arius u. a. auf Eusebius als seinen Gönner (s. d. Belege in dem A. „Arianismus“ Bd II, S. 11 ff.). Eusebius nahm sich in einem, nur bruchstückweise erhaltenen Schreiben an Alexander (s. u.) des Gebannten an. Ob er sonst zu Gunsten des Arius agitatorisch gewirkt hat, wie man aus dem Briefe Alexanders an Alexander von Konstantinopel (Theodoret, h. e. I, 4 [III, p. 750 Nösselt]: *καὶ οὐκ οἶδ' ὅπως ἐν Συρίᾳ χειροτονηθέντες ἐπίσκοποι τρεῖς διὰ τὸ συναινεῖν αὐτοῖς ἐπὶ τὸ χεῖρον ὑπεκκαίουσι*) schließen könnte, läßt sich nicht sicher feststellen. Jedenfalls zählte Arius fest auf Eusebius (Arius, ep. ad Euseb. Nicom. bei Theodoret, h. e. I, 4 p. 748). Und als Arius sich in erneuten Schreiben an verschiedene Bischöfe von Palästina wandte, u. a. auch an Eusebius, mit der Bitte, dafür zu wirken, daß er seine kirchlichen Funktionen wieder ausüben dürfe, hat man auf einem Provinzialkonzil dieser Bitte willfahrt, aber zugleich eine Mahnung zum Frieden daran geknüpft (Sozomen., hist. eccl. I, 15, 11 sq.).

Konstantin, dem eine gespaltene Kirche für seine politischen Zwecke nichts helfen konnte, suchte die Spaltung durch ein allgemeines Konzil beizulegen. Im Anfang des Sommers 325 traten in Nicäa gegen 300 Bischöfe hauptsächlich des Ostens zusammen. Eusebius, der zwar kein besonders hervorragender Geist, auch kein tiefer Denker, wohl aber ein gelehrter und historisch gebildeter Mann und zudem damals der angesehenste Schriftsteller war, auch bei dem Kaiser in Gunst stand, überragte eben darum die überwiegende Mehrzahl der Synodalen, sodaß er wie von selbst eine gewisse führende Rolle bei den Verhandlungen übernahm. Er eröffnete die Synode nach dem Eintritt des Kaisers in den Sitzungssal durch ein Gebet (Euseb. vita const. I, 11: *τῶν δ' ἐπισκόπων ὁ τοῦ δεξιοῦ τάγματος πρωτεύων διαναστὰς μεμετρημένον ἀπεδίδου λόγον προσφωνῶν τῷ βασιλεῖ τῷ τε παντοκράτορι θεῷ χαριστήριον ἐπ' αὐτῷ ποιούμενος ὕμνον*), nach der alten Überschrift des Kapitels war es Euseb selbst; vgl. Sozomenus, hist. eccl. I, 19, 2, der aus der Stelle Eusebs schöpft, nach Theodoret, hist. eccl. I, 6 [p. 756] fiel diese Aufgabe dem Patriarchen von Antiochia, Eustathius, zu, nach Theodor von Mopsuestia und Philostorgius [bei Nicetas Choniat., Thes. orthod. fidei V, 7] dem Alexander von Alexandrien; in beiden Fällen ist der Grund für die Wahl des Eröffnenden durchsichtig, s. Stroth vor seiner Übersetzung der KG S. XXVII ff. Note e). Wichtiger als diese rein formale Angelegenheit, die immerhin in jener Zeit schwer genug wog, war der Einfluß, den Eusebius auf das Zustandekommen des nicänischen Bekenntnisses ausübte. Er hat ein Bekenntnis empfohlen, von dem man zwar nicht weiß, wie weit es sich mit seinem eignen deckte, das er aber hinstellte als das Bekenntnis seiner Vorgänger und als sein eignes Taufsymbol und das die Grundlage für die nicänische Formel wurde (vgl. Gwatkin, studies on the Arianisme p. 38 ff.; Kattenbusch, Das apostol. Symbol I [1894], S. 228 ff.). Was Gelasius von Cyzicus (hist. conc. Nic. II, 14 sqq.) über einen Disput der nicänischen Väter mit einem arianischen Philosophen Namens Phaedon berichtet, an dessen Widerlegung auch Eusebius beteiligt gewesen sein soll (ib. 18 sq.), gehört ins Bereich der Fabel (s. Fuchs, Biblioth. d. Kirchenversammlungen I [Leipz. 1780] S. 446 Anm. 111).

Mitten in die Verhandlungen des Konziles (25. Juli 325) fiel die Feier des zwanzigsten Regierungsjubiläums des Kaisers. Eusebius hielt die Festrede (Vita Const. prooem. § 1).

In den weiteren Verlauf der arianischen Kontroverse ist Eusebius mannigfach verflochten gewesen. Zunächst zog der Streit mit Eustathius von Antiochien auch Eusebius in seine Kreise. Eustathius, seit c. 324 Bischof von Antiochien, war als solcher schon an und für sich beteiligt an der animosen Rivalität der beiden Bischofsstühle von Antiochien und Cäsarea. Dazu kam aber noch eine theologische Differenz, die ihren Grund in dem Verhältnis beider Bischöfe zu dem Origenismus hatte. Eustathius bekämpfte den noch stets wachsenden Einfluß des großen Alexandriners und eiferte gegen dessen allegorisierende Exegese, die ihm an den dogmatischen Wirren der Gegenwart wesentlich schuld zu sein schien, und in dessen Theologie er die Wurzeln des Arianismus zu erblicken meinte. Eu-

sebius war ein Verehrer desselben Mannes, seine Exegese beruhte auf denselben Prinzipien und ging in seinen Spuren. Es kam zu scharfen Auseinandersetzungen, in deren Verlauf Eustathius dem Eusebius Abfall von dem nicänischen Glauben vorwarf, was dieser mit dem Vorwurfe des Sabellianismus erwiderte (Socrates, hist. eccl. I, 23; Sozomenus, hist. eccles. II, 18; Philostorgius, hist. eccl. II, 7; Theodoret, hist. eccl. I, 21 sq.; Euseb., Vita Const. III, 59 sqq.). Eustathius wurde angeklagt und auf einer Synode zu Antiochien verurteilt und abgesetzt. Was den Grund der Anklage bildete, ist aus den widersprechenden Berichten nicht klar zu erkennen (s. Gwatkin, studies on the Arianisme p. 73 f. N. 2). Das leicht bewegliche Volk der Antiochener, allezeit zu Unruhen geneigt, fügte sich nicht willig in die Absetzung, sondern rebellierte (Socrates, hist. eccl. I, 24: *τότε δὲ ἐν τῇ Ἀντιοχείᾳ δεινὴ στάσις ἐπὶ τῇ αὐτοῦ καθαιρέσει γεγένηται*; Eusebius, Vita Const. III, 59, 2). Eusebius, der an der Dämpfung der Unruhen irgendwie beteiligt gewesen sein muß (Vita Const. III, 59, 5), wurde, offenbar von der einen der sich bekämpfenden Parteien, in einer an Konstantin gerichteten Eingabe zum Bischof gewünscht (Vita Const. III, 60, 3). Eusebius aber, der wohl neue Tumulte in Antiochien befürchtete und der sich wohl auch von Cäsarea nicht so leicht trennen mochte, schlug die ihm angebotene Ehre aus, indem er in einem Schreiben an Konstantin kirchenrechtliche Bedenken geltend machte (Vita Const. III, 61, 1 sq.; vgl. Canones apost. 12 [p. 2 Bruns]; Canones Conc. Nic. 15 [p. 18 Bruns]). Man sah nun von Eusebius ab und wählte Euphronius, einen Presbyter aus Cäsarea in Kappadozien, den Konstantin vorgeschlagen hatte (Vita Const. III, 62, 2; Lightfoot, DchrB II, 315 N. e; Venable, DchrB II, 279 s. v. Eulalius 4). Das war im Jahre 331 (Tillemont, Mémoires pour serv. à l'hist. ecclés. VII, 746 s. N. XI; Wetzer; restitutio verae chronolog. [Francof. 1827] p. 6 sq.; Hefele Conciliengesch. I², S. 450 ff. setzen sie ungenau 330). Auf derselben Synode scheint man auch gegen Asklepas, den Bischof von Gaza, vorgegangen zu sein, der sich auf der Synode von Sardika auf jene Verhandlungen berief (*καὶ Ἀσκληπᾶς δὲ ὁ συλλειτουργὸς προσήνεγκεν ὑπομνήματα γεγενημένα ἐν Ἀντιοχείᾳ παρόντων καὶ τῶν κατηγόρων καὶ Εὐσεβίου τοῦ ἀπὸ Καισαρέων καὶ ἐκ τῶν ἀποφάσεων τῶν δικασάντων ἐπισκόπων ἔδειξεν ἑαυτὸν ἀθῷον εἶναι*; ep. synod. bei Theodoret, hist. eccl. II 6, [8] p. 839 Nösselt; Athanas., apol. 47 sq. [I, 165 F. Montf.] vgl. Tillemont VII, p. 274).

Nachdem Eustathius unschädlich gemacht worden war, ging die Partei der Eusebianer gegen einen ungleich gefährlicheren Gegner vor: gegen Athanasius (die Einzelheiten gehören nicht in diesen A., s. d. A. Arianismus II, S. 20 ff.). Auf Betreiben der arianischen Partei wurde Athanasius 334 vor eine Synode, die in Cäsarea zusammentrat, vorgeladen. Allein Athanasius kam nicht, „als bereits die List der Gegner in Cäsarea Palästina wirksam war und er ihre Böswilligkeit merkte" (Festbriefe, Vorbericht 6, Larsow S. 28). Athanasius erhielt nun eine zweite dringendere Vorladung. Als Ort der Synode hatte man diesmal Tyrus gewählt, vielleicht, weil Athanasius des Eusebius wegen ablehnte, nach Cäsarea zu kommen. Die Versammlung fand im J. 335 statt und sollte die Streitsache erledigen, bevor Konstantin sein dreißigstes Regierungsjubiläum feierte (25. Juli 335). Den Vorsitz hatte Eusebius (Epiph., h. e. 68, 7; Philostorg., h. e. II, 12), während ein kaiserlicher Beamter, der Konsular Dionysius, zur Überwachung anwesend war (Euseb., Vita Const. IV, 42, 2; gegen Loofs o. Bd II, 21). Über die Anklage, die Potamon dort gegen ihn erhob, ist oben schon geredet worden (s. S. 608, 37). Athanasius ging, weil er den Ausgang ahnte, nach Konstantinopel, um dort bei dem Kaiser seine Sache zu betreiben. Der berief die Bischöfe, die sich inzwischen zur Kirchweihe nach Jerusalem begeben hatten, an den Hof (Athanas., apol. c. Ar. 86; ob echt? s. Seeck, ZKG XVII, S. 45 f.). Unter andern leistete auch Eusebius Folge. Athanasius wurde verurteilt, wie es scheint, weil man ihn auch politisch zu verdächtigen wußte, und verbannt (Ende 335). Auf dem Kirchweihfeste zu Jerusalem war Eusebius wieder als Redner aufgetreten (Vita Const IV, 45 Überschrift), und, wie bei dem zwanzigsten, so feierte er auch bei dem dreißigsten Regierungsjubiläum in einer noch erhaltenen Festrede den Kaiser (vgl. Vita Const. IV, 46).

Auf derselben Synode gelang es denn auch, noch einen weiteren Gegner unschädlich zu machen. Marcell von Ancyra hatte schon längst die Partei der Eusebianer bekämpft. Noch zuletzt hatte er der Wiedereinsetzung des Arius widersprochen und war, ohne die Einweihungsfeierlichkeiten mitzumachen, nach Konstantinopel gegangen, wo er dem Kaiser eine umfangreiche Schrift gegen den Eusebianer Asterius überreichte. Der Kaiser übergab diese Schrift der inzwischen nach Konstantinopel berufenen Synode zur Prüfung. Man

fand in der Schrift Spuren des Sabellianismus und das genügte, ihn abzusetzen (Anfang 336). Dem Kaiser scheint man auch diesen Gegner politisch verdächtig gemacht zu haben (Sozomenus, h. e. II, 33, 3). Eusebius wurde veranlaßt, den Spruch der Synode auch dogmatisch zu rechtfertigen und schrieb nun seine beiden Schriften „gegen Marcellus von Ancyra" und „über die kirchliche Theologie".

Konstantin starb am Pfingstfeste, dem 22. Mai 337. Eusebius konnte noch eine umfangreiche Biographie seines kaiserlichen Gönners vorbereiten, wenn auch ihre Herausgabe wahrscheinlich andern Händen überlassen blieb (s. u.). Nicht lange darauf muß er selbst gestorben sein; denn bereits 341 unterschrieb auf der Synode von Antiochien der Nachfolger des Eusebius, Acacius, als Bischof von Cäsarea. Spätestens 340 muß daher Eusebius gestorben sein. Wenn die Zeitangabe bei Sokrates (h. e. II, 4 *ἐν τῷδε τῷ χρόνῳ* zwischen dem Anfang der erneuten, auf die Absetzung des Athanasius gerichteten Aktion der Eusebianer und dem Tode des jüngeren Konstantin, Anfang April 340: s. Clinton, **Fasti Romani** I, 400; Schiller, Gesch. d. römischen Kaiserzeit II, 249 A. 6; Goyau, **Chronologie** p. 436) zuverlässig ist, so wäre der Tod am Ende 339 oder Anfang 340 anzusetzen (so Clinton, p. 401). Da das alte syrische Martyrologium Eusebius zum 30. Mai erwähnt („am 30. Gedächtnis des Eusebius, des Bischofs von Palästina" s. AS, Nov. II, 2, p. [LVII]), so kann er nur spätestens 339 gestorben sein. Dies letztere Datum, 30. Mai 339, ist daher wohl mit Lightfoot (DchrB II, 318 f.) anzunehmen.

II. Werke. Von den zahlreichen Schriften des Eusebius sind verhältnismäßig sehr stattliche Reste erhalten geblieben. Der Nachwelt war er allerdings als Arianer verdächtig; aber bei der bequemen Art der Schriftstellerei, die Eusebius zwar nicht ersonnen, wohl aber virtuos und mit Verständnis gehandhabt hatte, und die sich durch umfangreiche Excerpte der Mühe eigner Arbeit überhob, war er der Nachwelt unentbehrlich. Das hat denn manches gerettet, was sonst wohl dem dogmatischen Scheiterhaufen verfallen wäre. Die litterarische Produktion spiegelt im ganzen den Lebensgang des Mannes wieder. Zunächst haben ihn bibelkritische Arbeiten beschäftigt, zu denen er durch Pamphilus Anregung empfangen haben mag, wenn hier nicht auch Einflüsse der antiochenischen Schule, mit der Eusebius durch Dorotheus (s. oben S. 608,11 f.) in Berührung gekommen war, anzunehmen sind. Die Trangsale der Kirche in den Zeiten Diokletians und seines Nachfolgers Galerius lenkten seine Aufmerksamkeit auf die Märtyrer der Gegenwart und zugleich auch auf die der Vergangenheit. Aber er beschränkte sich nicht auf die Martyrien. Die Vergangenheit der Kirche überhaupt, wie endlich die Geschichte der Welt, die z. T. nur eine Vorbereitung der Kirchengeschichte sein sollte, fesselten seinen Geist. Dann kam die Zeit der arianischen Kämpfe. Dogmatische Fragen traten in den Vordergrund. Das Christentum hatte endlich Anerkennung auch im Staate gefunden. Damit waren neue Aufgaben gestellt: eine Apologetik in ganz anderem Maßstabe mußte getrieben werden. Endlich hat Eusebius, der Hoftheologe, in panegyrischen Schriften für den Ruhm des ersten „christlichen" Kaisers gewirkt. Dazu kommen noch zahlreiche kleinere Gelegenheitsschriften, wie Reden, Briefe u. a. und die über die ganze Zeit seines Lebens sich erstreckende exegetische Arbeit, die er nicht nur in Kommentaren, sondern auch in biblisch-archäologischen Schriften niederlegte. Übrigens bietet die Überlieferungsgeschichte seiner Schriften ein Problem, das nur durch eine zusammenfassende Betrachtung zu lösen ist.

1. Arbeiten zur biblischen Textkritik. Vielleicht im Gegensatz zu den textkritischen Arbeiten der Antiochener, die sicherlich auch eine gewisse Spitze gegen die Bemühungen des Origenes hatten, befaßten sich Pamphilus und Eusebius mit der biblischen Textkritik des AT (LXX) und vor allem des NT. Von den LXX scheint Origenes selbst eine Ausgabe veranstaltet zu haben, in der er die Resultate seiner Hexapla verarbeitete. Ob diese neben der Tetrapla herging oder mit ihr identisch war, ist fraglich. Eusebius und Pamphilus haben sie, wenn man Hieronymus Glauben schenken darf (praef. in **Paralip. ad Chromatium** [opp. IX², 1405 Vallarsi]: **mediae inter has provinciae Palaestinos codices legunt, quos ab Origene elaboratos Eusebius et Pamphilus vulgaverunt**) revidiert und für ihre Verbreitung gesorgt. Für das NT war die Arbeit von Origenes nicht geleistet worden, wenn er es auch an Vorarbeiten zu einer kritischen Ausgabe offenbar nicht hat fehlen lassen. Aber die großen Differenzen, die er in den Hss. fand, schreckten ihn ab, einen revidierten Text herzustellen (Origenes, comm. in **Matth.** XV, 11 [III, p. 357 Lommatzsch]). Abschriften von den Schriften des NT, die in Cäsarea lagen und von Pamphilus (und Eusebius?) selbst herrührten, dienten späteren Kopien zur Vorlage („*ἀντεβλήθη δὲ ἡ βίβλος πρὸς τὸ ἐν Καισαρείᾳ ἀντίγραφον τῆς βιβλιοθήκης τοῦ ἁγίου Παμφίλου χειρὶ γεγραμμένον αὐτοῦ*" steht unter dem

Titusbriefe in Cod. H Paul., der im sechsten Jahrhundert in Cäsarea geschrieben wurde; vgl. die andere Unterschrift „*ἀντεβλήθη δὲ τῶν Πράξεων καὶ Καθολικῶν τὸ βιβλίον πρὸς τὰ ἀκριβῆ ἀντίγραφα τῆς ἐν Καισαρίᾳ Βιβλιοθήκης Εὐσεβίου τοῦ Παμφίλου*" bei Zacagni, Coll. monum. vet. [Rom. 1698] p. 513, vgl. Bousset, Textkritische Studien zum NT TU XI, 45ff.). Ob hiermit die Nachricht in Zusammenhang zu bringen ist, wonach Eusebius auf Befehl Konstantins 50 Exemplare einer Ausgabe, „*τῶν θείων γραφῶν, ὧν μάλιστα τὴν τ' ἐπισκευὴν καὶ τὴν χρῆσιν τῷ τῆς ἐκκλησίας λόγῳ* (*συλλόγῳ*?) *ἀναγκαίαν εἶναι γεινώσκεις*" (Vita Const. IV, 36, 2) für die Kirchen von Konstantinopel liefern mußte, ist nicht sicher. Man hat vermutet, daß die Bibelhss. אB zu dieser Lieferung gehört hätten, und soviel wenigstens ist sicher, daß beide Hss. den im 4. Jahrh. in Palästina verbreiteten Text repräsentieren, also in der That auf die Ausgabe des Eusebius zurückgehen. Doch bedarf hier das Einzelne noch genauerer Untersuchung.

Zur leichteren Übersicht über den von den vier Evangelisten überlieferten Stoff versah Eusebius in seiner Ausgabe die Evangelien mit einer Art von Paragrapheneinteilung, durch die es mit Hilfe einer synoptischen Tabelle möglich war, die zusammengehörigen Perikopen bequem aufzufinden. Er stellte 10 Tabellen auf, in denen er zusammenordnete 1. die den vier Evv. gemeinsamen; 2. die Mt, Mc, Lc; 3. die Mt, Lc, Jo; 4. die Mt, Mc, Jo; 5. Mt, Lc; 6. Mt, Mc; 7. Mt, Jo; 8. Mt, Lc; 9. Lc, Jo; 10. die jedem einzelnen eigentümlichen Abschnitte. Ein Bild von diesen Tabellen, die in vielen Minuskeln überliefert sind, s. z. B. bei A. Valentini, Eusebio concordanze dei Vangeli codice Queriniano, Brescia 1887 u. f. Über seine Arbeit hat Eusebius in dem zahlreichen Hss. des NT vorgesetzten Brief an Karpianus Bericht erstattet (s. Tischendorf-Gregory, NT[8], proleg. 145 sqq.).

2. Die historischen Schriften. In die Zeit vor der Abfassung der KG fallen von historischen Schriften: eine Sammlung von Martyrien der älteren Zeit, die Biographie des Pamphilus und die Chronik. Die Sammlung älterer Martyrien (*συναγωγὴ τῶν ἀρχαίων μαρτυρίων* vgl. hist. eccl. IV, 15, 47; V. prooem. 2; 4, 3; 20, 5), die verloren ist, kann nicht sehr umfangreich gewesen sein. Mustert man die Notizen, die Eusebius in seiner KG über Martyrien macht (s. meine Übersicht über das Material bei Harnack, Gesch. der altchristl. Litterat. I, S. 808 ff.) und abstrahiert dabei von den ihm nur durch die Berichte älterer Schriftsteller bekannt gewordenen, sowie von denen der letzten Verfolgungszeit unter Diocletian und Licinius, so ergiebt sich, daß wir jene Sammlung noch ziemlich vollständig rekonstruieren können, ja noch mehr, daß wir diese Sammlung zwar nicht mehr als ganzes, wohl aber in ihren einzelnen Teilen fast vollständig besitzen. Sie enthielt 1. den Brief der Gemeinde von Smyrna über das Martyrium des Polykarp; 2. das Martyrium des Pionius (griechisch von v. Gebhardt veröffentlicht im Archiv f. slav. Philolog. XVIII, S. 156 ff.; auch slavisch und armenisch [Heiligenleben II, 163 ff.] vorhanden); 3. Martyrium des Karpus, Papylus und der Agathonike (Harnack TU III, 3. 4); 4. Martyrien in den Gemeinden von Vienne und Lyon (der Brief, der darüber berichtete, steht fast in extenso hist. eccl. V, 1 sq.); 5. Martyrium des Apollonius (aus dem Armenischen von Conybeare, Apollonius' apolog. and acts, 1894, übersetzt; vgl. Analecta Bollandiana XIV, u. d. A. Apollonius Bd I, 677 f.). Andere Martyrien scheinen in der Sammlung nicht gestanden zu haben, wenn sie nicht Eusebius, was unwahrscheinlich ist, in der KG absichtlich übergangen haben sollte.

Eine Biographie seines Freundes Pamphilus (hist. eccl. VI, 32, 3; VII, 32, 25; VIII, 13, 6) ist ebenfalls bis auf ein, von Hieronymus aufbewahrtes Fragment (Hieron., contra Rufin. I, 9 [opp. II, 465 Vallarsi]) verloren gegangen.

Unberechenbar ist der Einfluß, den Eusebius durch seine beiden größten historischen Arbeiten auf die gesamte Folgezeit ausgeübt hat: durch die Chronik und die Kirchengeschichte. Die *παντοδαπὴ ἱστορία*, gewöhnlich „Chronik" genannt [MSG XIX] zerfällt in zwei Teile. Der erste (*χρονογραφία*) will einen Abriß der Weltgeschichte auf Grund der historischen Quellen nach Völkern geordnet, geben. Der zweite Teil *χρονικοὶ κανόνες* versucht eine synchronistische Verarbeitung des historischen Materials in Parallelkolumnen. Als Vorgänger hatte Eusebius bei dieser Arbeit Julius Afrikanus (s. diesen Art.). Aber er zeichnete sich vor ihm durch sicheren Blick, bessere Methode und größere Gelehrsamkeit aus. Daß ihm sein Vorgänger mancherlei historischen Stoff geliefert hat, ist ebenso gewiß, wie daß ihn Eusebius bei weitem an Akribie übertraf. Als Ganzes ist die Chronik im Originale verloren. Doch läßt sich aus den späteren byzantinischen Chronographen, die das Werk mit unermüdlichem Fleiße ausgeschrieben haben, namentlich aus

Georgius Syncellus, noch ein guter Teil rekonstruieren. Vollständig erhalten sind die Tabellen in der lateinischen Übersetzung des Hieronymus, der außer Zusätzen auch eine Fortsetzung dazu geliefert hat, und beide Teile in einer armenischen. Nach dem Bekanntwerden der letzteren glaubte man in ihr einen sehr treuen Zeugen für die ursprüngliche Gestalt entdeckt zu haben, sodaß die zahlreichen Differenzen zwischen dem Armenier und 5 Hieronymus wesentlich dem letzteren zur Last fielen. Die neueren Untersuchungen haben gezeigt, daß diese einseitige Überschätzung des Armeniers grundlos ist, daß vielmehr der, allerdings erst noch kritisch herauszugebende Hieronymustext die ursprüngliche Gestalt treuer repräsentiert (vgl. vor allem die Untersuchungen von Mommsen und Ed. Schwartz). Allerdings ist auch schon der von Hieronymus übersetzte Text stark interpoliert gewesen; aber 10 die Interpolationen, die in den von dem Armenier übersetzten Text eingedrungen sind, haben doch noch viel verhängnisvollere Verwüstungen zur Folge gehabt (s. die Nachweise von Ed. Schwartz). Der Kritik der Chronik sind mit diesen Beobachtungen ganz neue Bahnen gewiesen worden, die namentlich das Verhältnis zur Chronographie des Afrikanus und der Chronik Hippolyts betreffen werden. Die Chronik reicht in ihrer jetzigen Gestalt 15 bis 325; offenbar hat sie Eusebius zu Zeiten fortgesetzt. Denn daß ihre erste Ausgabe in eine frühere Zeit fällt, beweisen die Citate eclog. proph. I, 1 (p. 1 Gaisford) und praep. evang. X, 9, 11 (vgl. Lightfoot, Ignatius and Polyc. II, 415; St. Clement of Rome I², p. 224 f.).

In der Kirchengeschichte (MSG XX) hat Eusebius nach seiner eigenen Erklärung 20 (I, proœm. 1 sq.) die Geschichte der Kirche von den Aposteln bis zu seiner Zeit darstellen wollen unter Berücksichtigung folgender Punkte: 1. die Successionen der Bischöfe auf den wichtigsten Stühlen; 2. Geschichte der christlichen Lehrer; 3. Geschichte der Häresieen; 4. die Geschichte der Juden; 5. das Verhältnis zu den Heiden; 6. die Martyrien. Eusebius hat dieses Programm durchgeführt, indem er, den Stoff nach Kaiserregierungen 25 gruppiert, vortrug, was ihm seine Quellen an Material boten. Er stellte die KG dar als die Geschichte des „Christenvolkes", anhebend mit Christus, gleichsam dem Stammesheros. Das Verhältnis zur Chronik hat Harnack treffend dahin charakterisiert, daß die Chronik die „Themata nach Kaiserjahren" biete, die KG die Ausführungen dazu nach Kaiserregierungen (vgl. auch Overbeck, Über die Anfänge der Kirchengeschichtsschreibung, 30 1892, besonders S. 36). Der Inhalt der KG ist folgender: Nach einer ausführlichen über Jesus Christus handelnden Einleitung (B. I), stellt er die Geschichte der apostolischen Zeit bis zur Einnahme Jerusalems (B. II), sodann die Folgezeit bis Trajan dar (B. III). B. IV und V behandeln das 2. Jahrh., das VI. die Zeit von Severus bis Decius (bes. über Origenes handelnd), das VII. führt bis zum Ausbruch der diocletianischen Ver- 35 folgung (wesentlich auf Grund von Notizen des Dionysius v. Alex.); das VIII. behandelt die diocletianische Verfolgung; B. IX endlich führt die Geschichte bis zum Sieg über Maxentius im Westen und über Maximin im Osten. Das letzte Buch berichtet von dem Wiederaufbau der Kirchen, der Empörung und Besiegung des Licinius. In ihrer gegenwärtigen Gestalt ist die KG vor dem Tode des Crispus (Juli 326) und, da B. X 40 Paulinus von Tyrus (Antiochien) gewidmet ist, der vor 325 starb, Ende 323 oder 324 abgeschlossen worden. Daß das letzte Buch einen Nachtrag darstellt, hat man bereits früher bemerkt (vgl. die Übersetzung von Stroth II, S. 99, A. 9). Wann Eusebius den ersten Entwurf zu seiner KG gemacht hat, ist schwer festzustellen. Jedenfalls hat ihn das Werk, das die umfangreichsten Vorarbeiten erforderte, Jahre lang beschäftigt, und wir 45 dürfen wohl in seiner Sammlung von Martyrien der älteren Zeit eine dieser Vorarbeiten erblicken. Mit ziemlicher Sicherheit darf man annehmen, daß Eusebius zunächst nur bis zum Ende der Verfolgungen schreiben wollte, daß er darum einen sachgemäßen Abschluß mit dem Toleranzedikte von 311 fand. Eine Spur dieses Entwurfes — ob er jemals ediert wurde, steht dahin — haben wir in dem Supplement zu B. VIII zu erblicken, das 50 nach der Überschrift sich „ἔν τισιν ἀντιγράφοις" fand (es fehlt in den ältesten Hss. und den Übersetzungen). Der Fortgang der Ereignisse veranlaßte dann eine genauere Schilderung des Unterganges des Maximinus und des Sieges der christenfreundlichen Kaiser. Demnach ist jenes Supplement zu B. VIII eine (inhaltlich verschiedene) Parallele zu B. IX. In dieser Form ist die KG nach 313 veröffentlicht worden. Ungefähr 10 Jahre 55 später fügte Eusebius auf die Bitte des Paulinus noch ein 10. Buch hinzu, das die weitere Entwicklung der Dinge bis zur Alleinherrschaft des Konstantin schilderte. Die ältesten Hss. (bes. Venet. 338, vgl. Paris. 1431, Florent. LXX, 7) geben die Form der Ausgabe letzter Hand wieder; die große Mehrzahl eine andere, offenbar in Cäsarea veranstaltete, in der man aus den Papieren des Eusebius das Supplement zu B. VIII 60

und den Entwurf von de martyribus Palaestinae (meist hinter B. VIII) zugefügt hatte. — Über die Glaubwürdigkeit der KG ist heute kaum noch ein Streit. Jeder neue Fund, der auf diesem Gebiete gemacht worden ist, hat aufs neue bestätigt, wie gewissenhaft, umsichtig und verständnisvoll Eusebius die Schätze der Bibliotheken von Cäsarea und
5 Jerusalem (h. e. VI, 20, 1) für seine Zwecke ausgebeutet hatte. Daß er von abendländischen Quellen keine oder nicht ausreichende Kunde hatte, darf man ihm nicht zum Vorwurfe anrechnen.

Die Schrift über die palästinischen Märtyrer zur Zeit Diocletians liegt in doppelter Form vor. Ein vielleicht gar nicht für die Öffentlichkeit bestimmter Entwurf, den man
10 später an die KG angehängt hatte und (in syrischer Übersetzung) eine andere Redaktion der Schrift (vgl. h. e. VIII, 13, 7, wo Eusebius auf sie als beabsichtigt hinweist; die Abfassung fällt daher in die Zeit nach 311). Zahlreiche Bruchstücke finden sich von dem Originale in Menologien und Legendarien zerstreut, die noch der Sammlung bedürfen (vgl. die Ausgabe von Violet und Analecta Bolland. XVII, 113 sqq.).

15 Das Leben Konstantins (*εἰς τὸν βίον τοῦ μακαρίου Κωνσταντίνου τοῦ βασιλέως*; MSG XX, 905 sqq.) ist abgefaßt nach dem Tode des Kaisers und der Ernennung seiner Söhne zu Augusti (9. Sept. 337). In vier Büchern giebt Eusebius weniger eine Geschichte, als einen rhetorischen Panegyrikus auf den Kaiser, der aber doch, hauptsächlich wegen der zahlreichen darin aufgenommenen Aktenstücke von großem Werte ist. Über die
20 Glaubwürdigkeit der Darstellung des Eusebius sind seit Gothofredus (Note zu Philostorg., hist. eccl. VII, 3) Zweifel erhoben worden, die sich in neuester Zeit zu der, namentlich von Crivellucci empfohlenen Behauptung der Unechtheit der Schrift verdichtet haben. Allein die von Crivellucci vorgebrachten Argumente reichen nicht aus, namentlich so lange nicht ein genauer auf den Sprachgebrauch gestützter philologischer Beweis erbracht ist. Die Be-
25 zeugung ist vortrefflich (Socrates, hist. eccl. I, 1. V, 22; Photius, bibl. cod. 127 p. 95[b] sq. Bekker u. a.) und der Stil der des Eusebius. Wie Seeck (ZKG. XVIII, S. 1 ff.) gezeigt hat, liegt kein Grund vor, an der Authenticität der von Eusebius mitgeteilten kaiserlichen Dokumente zu zweifeln, wenn man beachtet, daß die lateinischen Originale von Eusebius übersetzt wurden, wobei es natürlich nicht ohne kleine Retouchen ab-
30 gegangen ist. Daß man im übrigen Eusebius nicht nach den Maßstäben eines modernen Historikers messen darf, und daß man einem Manne, der selbst noch den Jammer der letzten Verfolgung erlebt hatte, zu gute halten muß, wenn er das Bild des Kaisers, der den Umschwung bewirkte, auf einen zu lichten Goldgrund zeichnete, sollte heute kaum noch der Betonung bedürfen. Im übrigen ist fraglich, ob die Schrift noch von Eusebius
35 selbst herausgegeben worden ist.

3. Apologetische und dogmatische Schriften. Hierher gehört (a) die Apologie des Origenes, die nach der bestimmten Angabe des Photius, dem sie vorgelegen hat (bibl. c. 118 p. 92[a] sqq.), unter Beihilfe des Eusebius (*συμπαρόντος Εὐσεβίου*) in ihren ersten 5 Büchern von Pamphilus im Gefängnis ausgearbeitet wurde. Eusebius
40 fügte das 6. Buch nach dem Tode des Pamphilus hinzu und schickte das Werk den Märtyrern in den ägyptischen Bergwerken (Photius l. c. p. 93[a], 18 sqq. Bekker). Wir besitzen von dem Werke nur eine von Rufin veranstaltete Übersetzung des 1. Buches (s. d. A. Pamphilus). (b) In einer Schrift gegen Hierocles (*πρὸς τὰ ὑπὸ Φιλοστράτου εἰς Ἀπολλώνιον τὸν Τυανέα διὰ τὴν Ἱεροκλεῖ παραληφθεῖσαν αὐτοῦ τε καὶ Χριστοῦ
45 σύγκρισιν* MSG XXII, 795 sqq.) bekämpfte er dessen Verherrlichung des Apollonius von Tyana in seinem schon im Titel an Celsus erinnernden Buche *φιλαληθὴς λόγος*. Hierocles hatte diese Schrift, in der er sich wesentliche Argumente des Porphyrius aneignete (Duchesne, De Macario Magnete [Paris 1877] p. 11) wahrscheinlich während seines Aufenthaltes in Palmyra verfaßt (vgl. Duchesne l. c. Stokes, Dchr B III, 26 f.).
50 Eusebius antwortete in einer kleinen Schrift, vielleicht seinem ersten litterarischen Versuche, indem er eine treffende Kritik an der Person und dem Werke des Apollonius übt (vgl. Photius, bibl. c. 39 p. 8[a] Bekker). (c. d) Die beiden Schriften Praeparatio evangelica und Demonstratio evangelica gehören enge zusammen durch Adressat, Inhalt und ausdrückliche Verweise (praep. ev. I, 1, 12 auf die demonstr., dem. ev. I, 1, 1
55 auf die praeparatio). Das erste (*προπαρασκευὴ εὐαγγελική*), in 15 Büchern vollständig erhalten (MSG XXI) will an der Hand umfangreicher Excerpte den Vorzug des Christentums vor jeder heidnischen Religion und Philosophie nachweisen. Er dachte es sich als eine Einführung in das Christentum für die Heiden (praep. ev. I, 1, 12). Das zweite Werk (*ἀπόδειξις εὐαγγελική*), umfaßte ursprünglich zwanzig Bücher, von denen
60 nur 10 vollständig und ein Fragment des 15. erhalten sind (MSG XXII, 13 sqq.). In

diesem Werke handelte Eusebius von dem Centrum alles Christentums, der Person Jesu Christi. Mit der Erörterung seines Leidens bricht die erhaltene Hälfte des Werkes ab. Über den Inhalt des Restes hat man nur vage Vermutungen. Die Abfassungszeit ist danach zu bestimmen, daß demonstr. III, 5, 78 sq. noch eine christenfeindliche Obrigkeit vorausgesetzt wird, die die Worte Jo 6, 33. 20 wahr macht (*ἡ γὰρ τοῦ Ἰησοῦ ὀνόματος ὁμολογία τοὺς θυμοὺς εἴωθεν ἐκκαίειν τῶν ἀρχόντων; . . . κολάζουσιν . . αἰκιζόμενοι διὰ τὸ ὄνομα αὐτοῦ*). Die Abfassung fällt daher vor das Jahr 311. (e) Ebenfalls in der Zeit der Verfolgung entstanden ist die in einer einzigen Hs. und hier nur lückenhaft überlieferte Schrift *ἐκλογαὶ προφητικαί* (MSG XXII, 1021 sqq.), die in vier Büchern messianische Stellen aus der hl. Schrift erörtert (über die Abfassungszeit vgl. I, 8 p. 26, 18 sqq. Gaisford). Sie bildete einen Teil (B. 6—9) einer größeren Schrift mit dem Titel *ἡ καθόλου στοιχειώδης εἰσαγωγή*, die 10 Bücher umfaßte, von denen die 5 ersten und das letzte verloren sind (Fragmente MSG XXII, 1072 sq.). (f) In eine erheblich spätere Zeit fällt die Abfassung der Schrift *περὶ θεοφανείας* (MSG XXIV, 609 sqq.), von der sich im Originale nur eine größere Anzahl von Fragmenten in Catenen erhalten hat. Das ganze, 5 Bücher, liegt in einer syrischen Übersetzung vor (Cod. Mus. Brit. syr. add. 12150 a. 411). Der Inhalt deckt sich vielfach mit dem der demonstratio evang., einzelne Partien stimmen so auffallend mit der Schrift de laude Constantini (s. u.) überein, daß Nolte ein par Fragmente zuerst dieser zugewiesen hatte, ehe er den richtigen Sachverhalt erkannte (ThQS 1859, S. 278. 590 ff. 1862, 316 f.). Die Abfassung dieser, die Fleischwerdung des göttlichen Logos behandelnden Schrift fällt in die Friedenszeit, die schon länger gewährt haben muß (III, 20. V, 52). Eine genauere Bestimmung ist nicht möglich; doch muß wegen des Plagiates, das Eusebius an sich selbst durch Ausplünderung der demonstr. verübt hat, ein geraumer Zwischenraum zwischen der Abfassung beider Schriften liegen. Die Übereinstimmungen mit der Rede auf Konstantin erklären sich vielleicht am besten so, daß Eusebius diese Schrift in derselben Zeit ausarbeitete, in der er die Rede hielt (a. 336). (g) In die letzte Zeit seines Lebens fällt die Bekämpfung des Marcellus von Ancyra. In den zwei Büchern *κατὰ Μαρκέλλου* (MSG XXIV, 707 sqq.) sucht Eusebius dem Marcellus Sabellianismus nachzuweisen, wie überhaupt ihm seine Fehler und Irrtümer aufzudecken und dadurch seine Absetzung zu rechtfertigen. Die Schrift ist c. 337 abgefaßt. (h) Eine Ergänzung hierzu, eine Widerlegung der Fehler und Irrtümer des Marcellus, lieferte er in der Schrift (*οἱ πρὸς Μάρκελλον ἔλεγχοι*) *περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς θεολογίας* (MSG XXIV, 825 sqq.), in der er die nicänische Logoslehre gegen die Partei des Athanasius verteidigte.

Verloren sind von hierhergehörigen Schriften eine *ἐκκλησιαστικὴ προπαρασκευή* und *ἐκκλησιαστικὴ ἀπόδειξις* (Photius, bibl. c. 11 sq. p. 4ᵃ Bekker), zwei Bücher *ἔλεγχος καὶ ἀπολογία*, von denen Photius (bibl. c. 13 p. 4ᵃ Bekker) zwei Rezensionen kannte. Ferner ein umfangreiches Werk in 25 Büchern gegen Porphyrius (Hieron. ep. 70, 3 [I, 427 Vallarsi]; de viris inl. 81), dessen Abfassungszeit ungewiß, aber wahrscheinlich in die Zeit nach 313 (Vollendung der ersten Ausgabe der KG) anzusetzen ist. Eine mystische Erklärung des Passahfestes sandte Eusebius 335 in lateinischer Übersetzung an Konstantin (vita Const. IV, 35 sq.). Eine Anzahl von kleinen Fragmenten hat sich in Catenen erhalten (MSG XXIV, 693 sqq.). Vielleicht ist hierher auch eine Schrift zu rechnen, deren Abfassung noch vor die der praeparatio ev. fällt (VII, 8, 29) und die nach diesem Selbstcitat den Titel *περὶ τῆς τῶν παλαιῶν ἀνδρῶν πολυπαιδείας* geführt hat und die gehandelt haben muß *περὶ τοῦ βίου τῶν ἀνδρῶν καὶ τῆς φιλοσόφου καρτερίας . . καὶ ἀσκήσεως* der Patriarchen (demnach ist der Titel zu übersetzen „über die reiche Bildung der Patriarchen“). Schwerlich ist damit die von Basilius, De spiritu s. 29, 72 (p. 141 f. Johnston) genannte Schrift *περὶ τῆς τῶν ἀρχαίων πολυγαμίας* identisch, aus der Basilius ein kurzes Stück citiert, falls nicht bei Basilius der Titel entstellt ist. Eher möchte man letztere mit der von Zacharias Rhetor, hist. eccl. I, 3 (Land, anecdota syr. III, p. 12, 20 sqq.) citierten Schrift „wie alt die Patriarchen waren“ identifizieren, die jedoch wesentlich historischen Inhaltes gewesen zu sein scheint.

4. Exegetische Arbeiten. Von exegetischen Arbeiten des Eusebius ist nichts in seiner ursprünglichen Form erhalten. Die sogenannten „Kommentare“ beruhen auf jungen, aus Catenenfragmenten hergestellten Hss., verdienen daher im einzelnen nur so viel Vertrauen, als man Catenen überhaupt zuzumessen für gut findet. Der Kommentar zu den Psalmen, von dem Eusebius von Vercelli eine ebenfalls verlorene latein. Übersetzung hergestellt hatte (Hieron., ep. 61 [I, 348 Vall.], de viris inl. 96) scheint c. 330 vollendet worden

zu sein (MSG XXIII, 72 sqq. XXIV, 10 sqq.). Ein Kommentar zu Jes (XXIV, 89 sqq.) ursprünglich in 10 oder 15 Büchern (Hieron., de viris inl. 81 und comm. in Is. prol. [IV, 5 Vall.]), läßt sich aus den erhaltenen Resten chronologisch nicht mehr bestimmen. Von Kommentaren zu anderen biblischen Büchern (Spr, Da, HL, Lc, Hb) 5 sind nur spärliche Überreste in Catenen erhalten (MSG XXIV, 75. 525 sqq. 605.). Ebenfalls nur in Bruchstücken erhalten ist eine größere Schrift exegetischen Inhaltes betitelt *περὶ διαφωνίας εὐαγγελίων*, die zum Zweck hatte, die in den Berichten der verschiedenen Evangelisten vorhandenen Widersprüche auszugleichen. Der erste Teil *περὶ τῶν ἐν εὐαγγελίοις ζητημάτων καὶ λύσεων πρὸς Στέφανον* in 2 Büchern (MSG XXII, 10 880 sqq.; weitere Fragmente 957 sqq.) ist nur in einem Auszug auf uns gekommen; ebenso fragmentarisch der zweite Teil (*ζητήσεις πρὸς Μαρῖνον*? Col. 1009 A). Die Abfassung der Schrift fällt vor die der demonstratio evang. (s. VII, 3, 18; das Citat aus dieser Schrift, das sich in den quaest. ad Steph. 7, 7 [Col. 912 A] findet, fällt jedenfalls dem Epitomator zur Last, wenn man nicht wieder zu dem ungeschickten Aus- 15 kunftsmittel mehrerer Ausgaben greifen will). Exegetischen Zwecken sollten auch verschiedene biblisch-archäologische Abhandlungen dienen, von denen nur noch eine erhalten ist. Es waren 1. eine Übersetzung der im Hebräischen vorkommenden Völkernamen ins Griechische; 2. eine Beschreibung des alten Judäa mit Angabe der Lose der 10 Stämme; 3. ein Plan von Jerusalem und dem (salomonischen) Tempel. Diese drei Schriften sind 20 verloren. Erhalten ist nur ein Buch *περὶ τῶν τοπικῶν ὀνομάτων τῶν ἐν τῇ θείᾳ γραφῇ*, ein alphabetisches Verzeichnis der Ortsnamen, in dem die nach dem hebräischen transkribierten Namen in der Reihenfolge der biblischen Bücher unter dem jeweiligen Buchstaben angeführt werden. Eine lateinische Bearbeitung, von Hieronymus herrührend, ist ebenfalls noch vorhanden.

25 5. Gelegenheitsschriften. Hierher gehören verschiedene Reden und Predigten, von denen einige, wie die Kirchweihpredigt in Tyrus (h. e. X, 4); eine Festrede beim Feste des dreißigsten Regierungsjubiläums (i. J. 336) des Konstantin (de laude Constantini, *λόγος τριακονταετηρικός* MSG XX, 1315 sqq.) noch erhalten sind. Verloren sind eine Festrede beim zwanzigsten Jubiläum (325); eine Kirchweihpredigt in Jerusalem (335; s. o. 30 S. 610); eine Beschreibung der von Konstantin erbauten Grabeskirche zu Jerusalem (Vita Const. IV, 46, hiernach ursprünglich der V. C. angehängt). Eine syrisch erhaltene Rede auf die Märtyrer (Cod. Mus. Brit. syr. add. 12150 vgl. Journal of sacr. Literature. N. S. V, 403 ff.; VI, 129 ff.; Wright, Catalogue p. 632), ist trotz der guten Bezeugung in der Hs. vom Jahre 411 von zweifelhafter Echtheit, da sie auf Antiochien 35 weist; doch könnte es eine Gelegenheitsrede sein. Von dem Briefwechsel des Eusebius sind nur noch ein paar Fragmente übrig: von dem Briefe an Alexander von Alexandrien in Sachen des Arius (Mansi, ss. concil. ampl. coll. XIII, 316 sq. andere ebenda 317 genannt); an die Kaiserin Konstantia (MSG XX, 1545), an die Kirche von Cäsarea (MSG l. c. 1535); an Euphration (Athanas., de synod. 17; Mansi l. c. 317). Über 40 den Brief an Karpianus s. o. S. 612, 22 f.

6. Zweifelhaftes und Unechtes. Zweifelhaft ist die Echtheit der in dem hexaplarischen — auf ein Exemplar des Pamphilus und Eusebius zurückgehenden — Codex Marchalianus (Vatic. 2123) dem Eusebius zugeschriebenen Prophetenleben, die ursprünglich offenbar als kurze Prologe der LXX-Übersetzung den einzelnen Propheten vorausgeschickt 45 waren (MSG XXII, 1251 sqq.). Über andere unechte Stücke s. Fabricius Bibl. Gr. VII², 407 sq.; Preuschen bei Harnack, Altchr. Litteratur I, 584 ff. Am wichtigsten sind die 14 lateinischen opuscula, die Sirmond herausgegeben hat und die eine eingehendere Untersuchung verdienen (MSG XXIV. 1047 sqq.; vgl. darüber Thilo, Über die Schriften des Eusebius v. Emesa 64 ff.).

50 III. Die Lehre und die Bedeutung des Eusebius. Es kann nicht Aufgabe dieses Artikels sein, ein genaues Bild der Lehre des Eusebius zu zeichnen; doch sind wenigstens die Hauptpunkte hier kurz hervorzuheben. Dabei ist vor allem daran festzuhalten, daß die innerkirchliche Entwicklung seit Nicäa auch auf die theologische Entwicklung des Eusebius nicht ohne Einfluß geblieben ist und daß man demgemäß zwischen den vor 55 den arianischen Streitigkeiten verfaßten Schriften und denen, die in die spätere Periode fallen, zu unterscheiden hat. Eusebius steht auch dogmatisch völlig auf den Schultern des Origenes. Wie dieser ging er von dem Grunddedanken einer absoluten Monarchie Gottes aus. Er ist *πάντων ἀσωμάτων καὶ σωμάτων αἴτιον* (praep. ev. XI, 9, 3), der *πανηγεμών* (ib. 6, 40). Doch genügt es Eusebius sowenig, wie Origenes, Gott lediglich zum Kausal- 60 prinzip zu machen. In ihm ist alles Gute beschlossen, von ihm stammt alles Leben und

er ist die Quelle aller Tugend (ib. 4, 3). Daher ist er der *ἀνωτάτω θεός*, dem Christus als der *δεύτερος θεός* untergeordnet ist (ib. 14, 3 u. ö.; der Ausdruck *δεύτερος θεός* ist schon von Justin und Origenes gebraucht worden). Er ist von Gott in die Welt gesandt worden, um ihr Anteil zu verschaffen an den im Wesen Gottes beschlossenen Gütern; so ist er das *τέλειον δημιούργημα, ἀγαθὸν γέννημα, σοφὸν ἀρχιτεκτόνημα* Gottes; er allein trägt das Bild der Gottheit an sich, ist ein Strahl des ewigen Lichtes (*ἀπαύγασμα φωτὸς αἰδίου,* vgl. auch hier Origenes), ein fleckenloser Spiegel der göttlichen Potenz (demonstr. ev. IV, 1 sqq.; hist. eccl. I, 2). Das Bild vom Strahl wird aber von Eusebius so limitiert, daß er die Selbstständigkeit Jesu ausdrücklich betont (ib. 3, 4 sq.). Es war ihm daran gelegen, die Differenz der trinitarischen Subjekte zu betonen und die Subordination Jesu unter Gott festzuhalten (er nennt ihn nie schlechthin *θεός*), weil er bei allen gegenteiligen Versuchen Polytheismus oder Sabellianismus witterte. Jesus ist ein Geschöpf Gottes, dessen Erzeugung allerdings vor die Zeit fällt (vgl. sein Symbol bei Socrat., h. e., I, 8 [Hahn, Bibl. d. Symbole[3] § 116] und demonstr. ev. IV, 3, 13: *τά γε μὴν τῆς προκειμένης ἡμῖν θεολογίας . . . ὀξυτάτῃ διανοίᾳ φαντάζεται υἱὸν γεννητόν, οὐ χρόνοις μέν τισιν οὐκ ὄντα, ὕστερον δέ ποτε γεγονότα, ἀλλὰ πρὸ χρόνων αἰωνίων ὄντα καὶ προόντα, καὶ τῷ πατρὶ ὡς υἱὸν διὰ παντὸς συνόντα καὶ οὐκ ἀγέννητον ὄντα, γεννώμενον δ' ἐξ ἀγεννήτου πατρός, μονογενῆ ὄντα, λόγον τε καὶ θεὸν ἐκ θεοῦ οὐ κατὰ διάστασιν ἢ τομὴν ἢ διαίρεσιν ἐκ τῆς τοῦ πατρὸς οὐσίας προβεβλημένον, ἀρρήτως τε καὶ ἀνεπιλογίστως ἡμῖν, ἐξ αἰῶνος μᾶλλον δὲ πρὸ πάντων αἰώνων ἐκ τῆς τοῦ πατρὸς ἀνεκφράστου καὶ ἀπερινοήτου βουλῆς τε καὶ δυνάμεως οὐσιούμενον*). Jesus ist in seiner Wirksamkeit das *ὄργανον* Gottes, der Schöpfer und Lebenspender, das Prinzip einer jeden Offenbarung des in seiner Absolutheit über aller Welt thronenden Gottes. Dieser göttliche Logos nahm einen menschlichen Leib an ohne dadurch irgendwie in seinem Wesen alteriert zu werden (dem. ev. ib. 13, 7 sq.). Das Verhältnis des hl. Geistes innerhalb der Trinität suchte sich Eusebius ähnlich deutlich zu machen, wie das des Sohnes zum Vater. Er ist die *πρώτη τῶν διὰ τοῦ υἱοῦ συστασῶν νοερῶν οὐσιῶν*, die *τρίτη ἀπὸ τοῦ πρώτου αἰτίου* (praep. ev. XI, 20, 1). Wie diese knappen Andeutungen zeigen, ist Eusebius an keinem Punkte seiner Lehre originell. Überall können wir die Fäden zu seinem Lehrer Origenes zurückverfolgen. Wie wenig originell er als Denker war, zeigt sich am besten darin, daß er niemals konsequent und straff sein System — oder genauer das seines Lehrers — dargestellt hat. Ihm waren eben die einzelnen Gedanken nnr Bausteine, die zusammenzusetzen ihm die leitende Idee fehlte.

Der Mangel hängt aufs engste zusammen mit den Grenzen seiner Begabung überhaupt. Seine Zeit hat ihn als den gelehrtesten Mann angesehen, und sie hat recht daran gethan. Seine Gelehrsamkeit ist allerdings erstaunlich. Schon ein Verzeichnis der von Eusebius für seine KG benutzten Quellen zeigt, welche Summe von Arbeit zu bewältigen war, um diese Massen von Stoff durchzuarbeiten und zu sichten. Dasselbe läßt sich auch für die demonstr. und praepar. ev. zeigen. Freilich darf man die Gelehrsamkeit des Eusebius nicht an dem, was wir etwa bei Origenes finden, messen wollen. Origenes war ein schöpferischer Geist, Eusebius ein Kompilator, ähnlich wie Clemens. Nur daß er sein Wissen eignen, umfangreichen Studien verdankte, nicht wie dieser in der Hauptsache nur den Handbüchern. Und wo wir die Möglichkeit noch besitzen, Eusebius bei seiner Arbeit zu belauschen, da ergiebt sich, daß er sorgfältig verfuhr. Bei seinen historischen Excerpten aus unhistorischen Werken, wie den Büchern des Irenäus, hat er nichts von Belang übersehen. Ein solcher Mann wiegt etwas in einer Zeit, da die Barbarei in breiten Strömen in die Kirche einzufließen begann.

Als Schriftsteller ist Eusebius freilich nicht sehr hoch einzuschätzen. Bereits Photius vermißte bei ihm Anmut und Glanz des Stiles (bibl. c. 13 p. 4a sq. Bekker; vgl. c. 127 p. 95b 14). Seine Perioden sind lang und schleppend, seine Phraseologie oft eintönig, seine Rhetorik überladen, den Schwung nicht selten durch Schwulst ersetzend. Viele Eigentümlichkeiten des Stiles lassen sich wohl dadurch erklären, daß Eusebius seine Schriften diktierte.

Man hat den Charakter des Eusebius wegen seines Verhältnisses zum kaiserlichen Hause beanstandet. In der That hat Eusebius die Regierung des ersten „christlichen" Kaisers mit zu viel Licht und ohne die Schatten gezeichnet, die sie decken. Aber auch das ist, wie oben bemerkt, psychologisch verständlich und zudem ist ungewiß, ob die letzte Schrift, das Leben Konstantins, von ihm selbst die letzte Redaktion erfahren hat. Jedenfalls ist soviel sicher, daß Eusebius auch am kaiserlichen Hofe und unter der kaiserlichen Gunst nie-

mals frivol geworden ist. Er ist nicht, wie man annahm, zum Fälscher und Betrüger geworden und auch die pia fraus war ihm fremd. Man kann ihm Versehen und Flüchtigkeiten vorwerfen, aber niemals absichtliche Täuschung. In der Folgezeit hat ihn an Gelehrsamkeit keiner erreicht. Die Kirchenhistoriker späterer Epochen vermochten ihn zu excerpieren 5 oder zu kopieren, aber nicht zu ersetzen. Dem ganzen orbis Christianus hat er allein die Kunde von der Jugendzeit der christlichen Kirche erhalten. Heilig gesprochen wurde er nicht, wenn auch sein Name zeitweilig in die Diptychen kam (Photius, biblioth. c. 227 p. 244b, 33 sq.; Bekker vgl. das Wrightsche Matyrologium syriacum AS, Nov. II, [LVII]) und durch ein quid pro quo auch in das Martyrologium Romanum geriet, 10 obwohl das Dekret des Gelasius seine KG auf den Index gesetzt hatte (s. meine Analecta S. 154, 17 vgl. jedoch 152, 14 ff.). Ein Heiliger ist er nicht gewesen, wohl aber ein treuer Mensch, der sein Pfund nicht vergrub. **Erwin Preuschen.**

Eusebius von Dorylänm s. Eutyches S. 639, 56.

Eusebius, Bischof von Emesa (Emisa) in Phönizien, † um das J. 360, war 15 der Abkomme eines edeln Geschlechts in Edessa. Nachdem er in seiner Vaterstadt den ersten grundlegenden Unterricht in der biblischen und weltlichen Litteratur empfangen, besuchte er verschiedene kirchliche Schulen, um, was das Jahrhundert an christlicher Wissenschaft darbot, sich in möglichstem Umfang zu eigen zu machen. Zunächst in Palästina wurden die Bischöfe Eusebius von Cäsarea und Patrophilus von Skythopolis seine Lehrer. 20 Aber mehr als ihre willkürliche allegorische Schrifterklärung sagten ihm die Auslegungsgrundsätze der antiochenischen Schule zu, durch welche sein unklares Ringen sich zum System einer methodisch gegliederten, praktisch verständigen Schrifttheologie abklärte (seit 330). Um dieser Schrifttheologie auch eine philosophische Unterlage zu geben, zugleich um der drohenden Ordination zu entgehen, begab er sich nach Alexandrien, von wo er indes noch 25 vor dem J. 340 nach Antiochien zurückkehrte. Schon hatte er sich als Exeget und Redner einen so bedeutenden Namen erworben, daß ihn die antiochenische Synode des J. 341 zum Nachfolger des durch kaiserlichen Machtspruch abgesetzten Patriarchen Athanasius von Alexandrien ausersah. Allein Eusebius kannte aus unmittelbarer Erfahrung die Anhänglichkeit des Volkes für Athanasius. Er täuschte sich nicht über die Zerwürfnisse, welche 30 sein Eindringen in die dem orthodoxen Bekenntnis eifrig zugethane Gemeinde zur Folge habe würde. Und da er den Frieden über alles liebte, auch den Schwierigkeiten einer so verwickelten Lage sich nicht gewachsen fühlte, lehnte er die lockende Berufung ab. Zur Entschädigung wurde ihm das kleine Bistum Emesa verliehen. Auch hier erwarteten ihn harte Konflikte. Die Emesener, voll Angst vor seinem mathematisch astronomischen Wissen, 35 welches nach der Weise der Zeit sich auf Sterndeuterei und Magie erstreckte, widersetzten sich seiner Einführung, und Eusebius mußte nach Laodicea flüchten. Diese Unruhen wurden zwar durch Vermittelung des antiochenischen Patriarchen beigelegt, und Eusebius konnte ungestört von seinem Bistum Besitz nehmen. Die Quellen bieten keinen bestimmten Grund zu der Annahme, daß er „den Feierabend seines Lebens in amtloser Stille zu Antiochien 40 verbrachte" (so Semisch); doch sagt Hieronymus, daß er dort begraben worden sei. Als Teilnehmer an dem Konzil von Seleucia (Sept. 359) subskribierte bereits sein Nachfolger Paul (Epiphan. haer. 73, 26). Sein Freund, Georg von Laodicea, beschrieb sein Leben. Diese Arbeit besitzen wir nicht mehr, wohl aber eine kurze Regeste bei Socr. H. E. 2, 9 und Sozom. 3, 6. Vgl. außerdem Socr. 1, 18; Sozom. 3, 14 s. f.; Hieron. vir. 45 ill. 91.

Hieronymus spricht a. a. O. von sehr vielen Schriften, die Euseb verfaßt habe, und charakterisiert ihn ziemlich verächtlich und sichtlich ungerecht als einen Rhetor, dem der Beifall der Masse gewiß ist. Die vornehmsten Schriften seien die gegen die Juden und Heiden und Novatianer; dazu 10 Bücher Auslegungen zum Galaterbrief (vgl. auch Hie- 50 ron. Comm. Gal. Prol. MSL 26, 333) und kurze, aber zahlreiche Homilien über die Evangelien. Theodoret erwähnt Streitschriften gegen Marcioniten und Manichäer (haer. fab. 1, 25. 26. MSG 83, 377. 581); Philoxenos (Xenajas) von Mabug (Hierapolis) ein Werk über den Glauben und Reden (Assemani, Bibl. Orient. 2, 28; vgl. auch Wright, Catal. 2, 528 c); Ebed-Jesu Quästionen über das Alte Testament und eine 55 Rede über Stephanus (Assem. 3, 1, 44). Erhalten sind zwei große Bruchstücke dogmatischen Inhalts, vielleicht aus jenem Buche de fide, in Theodorets Eranistes (Dial. 3 ed. Schulze 4, 268—272 MSG 83, 312—317 und nochmals gedruckt unter Eusebii Emeseni Fragmenta 86, 1, 536—545). Außerdem exegetische Fragmente in Katenen

zu Gen, Jo, AG, Rö, 1 Ko, 2 Pe, (MSG 86, 1, 545—562) und ein kleines Bruchstück einer Fastenpredigt (Wright, Catal. 2, 837). Die von Augusti (Eusebii Emeseni quae supersunt opuscula graeca ed. Jo. Chr. Guil. Augusti, Elberf. 1829, wieder abgedruckt MSG 86, 1, 463—536), herausgegebenen und für Euseb in Anspruch genommenen drei Homilien gehören vielmehr zu denen Eusebs von Alexandrien (s. d. A. S. 603,8).

Thilo (über die Schriften des Eusebius von Alexandrien und des Eusebius von Emesa, Halle 1832, 64—79) hat wahrscheinlich gemacht, daß die beiden ersten der von Sirmond 1643 (Opuscula XIV Eusebii Pamphili, wiederabgedruckt in Sirm. Opp. Var. 1, Par. 1696, 1 sqq.) unter des Eusebius von Cäsarea Namen veröffentlichten, gegen Marcell von Ancyra gerichteten lateinischen Homilien unseren Eusebius zum Verfasser haben mögen. Sicher unecht sind dagegen die von Gagneius Paris 1547 (1560) und vollständiger von Fremy 1554 (1575; Max. Bibl. Patr. Lugd. 6, 618—822) dem Euseb zugeschriebenen lateinischen Homilien, die in Wahrheit von verschiedenen abendländischen (hauptsächlich gallischen) Autoren herrühren. Neuerdings glaubte J. Dräseke die beiden Jugendschriften des Athanasius „Gegen die Hellenen" und „Von der Menschwerdung des Logos" ihrem Verf. absprechen und Eusebius von Emesa zuschreiben zu sollen. Vgl. J. Dräseke, Athanasiana in ThStKr 66, 1893, 251—315; ZwTh 38, 1895, 238—251; 517—537. Dagegen s. A. Athanasius Bd II, 199, 1—24.

Die Grundzüge der Theologie des Eusebius, soweit die spärlichen Reste seiner Schriftstellerei darüber ein Urteil zulassen, sind Schriftgemäßheit und Einfachheit. Sein für fremde Eigentümlichkeit allezeit offener, den sich zuspitzenden Formeln der trinitarischen Rechtgläubigkeit abgeneigter Sinn hielt daran umsomehr fest, als die dogmatischen Lehrkämpfe ihn überhaupt kalt ließen und er die Hauptursache aller Zerrüttungen der Kirche in dem Rechthabenwollen und Wortgezänk der Buchstabenmenschen erblickte. Bei dieser Neigung, die ältere Unfertigkeit des Dogmas als Schriftlehre gegen die fortgeschrittene Lehrsatzung festzuhalten, mußte er sich dem Semiarianismus verwandt fühlen, unter dessen Häuptern er die Mehrzahl seiner Lehrer und Freunde hatte. Aber weit höher stellt ihn seine Bedeutung für die antiochenische Schule, deren späteren Meistern er als einer der einflußreichsten Vorkämpfer die Bahn brach. Antiochenisch ist nicht bloß seine Auslegungsweise, welche, zwischen dem göttlichen Offenbarungsinhalt und dem menschlich Gewollten scharf scheidend, bei jedem Schrifttext zunächst das Sprachliche und Historische ins Auge faßte, sondern mehr noch die Auffassung der Christologie. Annahme des Fleisches durch den Logos, Inwohnen des Logos im Körper, sind ihm bereits sehr geläufige Wendungen. Und nicht allein daß er die vollkommene Leidenlosigkeit der göttlichen Natur auf das stärkste betont, weil durch Leiden die Unkörperlichkeit des zeitlosen Logos in Frage gestellt wäre, selbst das Mitleiden, welches Schrift und Kirchenlehre von ihm aussagt, soll rein analogisch zu denken sein. Was den Schriften des Eusebius die allgemeinste Anerkennung verschaffte, das war die Naturwahrheit seiner bei allem Kunstgemäßen und Eleganten einfachen Darstellung. So dürftig ihre noch erhaltenen Bruchstücke sind, doch bewährt sich selbst an ihnen der feurige Gang seiner Rede, die kurzen Sätze und spannenden Fragen, das Malerische der gebrauchten Bilder, das Schlagende der durch dialektische Wendungen oft überraschenden Beweise. **(Semisch †) G. Krüger.**

Eusebius, Bischof von Laodicea (Syrien) gest. vor 268. — Euseb. HE VII 11. 32; chron. s. Harnack, Die Chronologie der altchristl. Litt. I, 34 vgl. 37. 41. 62. 63 f. 215 f.

Eusebius, von Alexandrien ausgegangen, hatte sich dort während der Schrecken der valerianischen Verfolgung (s. 257) in seiner Stellung als Diakon unter Bischof Dionysius unter den Vorkämpfern für die „Gottesverehrung" — *ἐπέραστόν τι θεοσεβείας χρῆμα τῶν καθ' ἡμᾶς* nennt ihn Eusebius — hervorgethan, insbesondere durch Fürsorge für die gefangenen Bekenner und Beerdigung der Märtyrer, also in Ausübung eines spezifischen Programms der altchristlichen Liebesthätigkeit. Wenige Jahre später erlangte er während der Belagerung von Bruchium (Alexandrien) vom römischen Heerführer durch den Ruhm seines Namens im Einvernehmen mit Anatolius (s. d. A. Bd I S. 495 f.), der unter den Belagerten war, die Erlaubnis des freien Abzuges der Wehrlosen, die er dann „wie ein Vater und Arzt" pflegte. Kurze Zeit darauf (263?) kamen beide nach Syrien in Anlaß der Streitsache gegen Paul von Samosata, Bischof von Antiochien. E. wurde Bischof von Laodicea und Nachfolger des Sokrates. Dessen Vorgänger waren Thelymidres und Heliodor. Ehe die letzte Synode in jener Sache stattgefunden (268? s. Harnack), muß er bereits gestorben sein, — wenn man nicht der Chronik Glauben schenken will, wonach er noch um 274 (Euseb.; 273 Hieron.) als kirchlicher Lehrer geblüht hätte, und Ana-

tolius erst 279 (Hieron. 278) sein Nachfolger geworden wäre. Ein Widerspruch mit HE 32, 21 liegt hier allerdings vor; da der Name des E. im Schreiben der letzten Synode fehlt, ist die Angabe HE vorzuziehen. Die nächsten Nachfolger des Anatolius in Laodicea waren Stephanus und Theodot. **Edgar Hennecke.**

5 **Eusebius** von Nikomedien und Konstantinopel, † wohl 341. Vgl. den A. Arianismus Bd II, 12, 7 — 26, 28, doch bitte ich hier ein Versehen berichtigen zu dürfen, das mir Bd II, 25, 19 — ich weiß nicht, wie — passiert ist: die alexandrinische Synode von 338 oder Anfang 339 weiß bereits von der Übersiedlung Eusebs nach Konstantinopel; die von mir angeführte Stelle ihres Synodalschreibens (Athan. apol. c. Arian. 6 MSG 25 10 p. 260 B) beweist das Gegenteil von dem, wofür ich sie angeführt habe. Schon 338 wird Eusebius an Stelle des Paulus Bischof der Hauptstadt geworden sein. Der Angabe der ep. Sardic. Orient. (Hilar. fragm. 3, 13 MSL 10, 667 A) kann man dann nur durch unsichere Vermutungen, die hier keinen Platz finden können, einen Sinn abgewinnen. — Mit der Möglichkeit, Eusebs Übersiedlung nach Konstantinopel in die zweite Hälfte des 15 Jahres 339 zu setzen, fällt auch das Bd II, 25, 41 aus can. Antioch. 21 (Mansi II, 1317) abgeleitete Argument dafür, daß die 25 Canones, die der Kirchweihsynode in Antiochien (341) zugeschrieben werden, der älteren antiochenischen Synode angehören könnten, die Athanasius absetzte (Bd II, 24, 3). Denn schon zur Zeit dieser Synode (Januar oder Februar 339) war Euseb Bischof der Hauptstadt, ja seine Translation war damals jüngern 20 Datums, als 341. Daß can. 21 wirklich der Synode von 341 gehört, folgt freilich daraus noch nicht, daß das angeführte Argument fällt (vgl. Tillemont VI, 753 ff.). **Loofs.**

Eusebius, Bischof von Rom, 310. — AS Sept. VII p. 265—271; MG IX 1, 1892, p. 70. 76; Ihm, Damasi epigrammata Nr. 18 p. 25 f. (und die Litt.); Liber ponti-25 ficalis ed. Duchesne I, 167; Jaffé p. 26 f.; Lightfoot, The apostolic Fathers I, 1, 1890, p. 297. 298 f.; Mommsen im NA Bd 21, 1896, S. 344 Nr. 32. 350 ff.

Infolge innerkirchlicher Unruhen, die zu Gewaltthätigkeiten ausarteten, wurde E. nach viermonatlicher Regierung (18. April bis 17. August) vom Tyrannen Maxentius, der seit 20. April 308 in Rom allein herrschte und sich anfangs gegen die Christen freundlich 30 benahm, zusammen mit seinem Gegner (Bischof?) Heraklius unverzüglich verbannt. Es handelte sich, wie bei dem Vorgänger Marcellus, der das gleiche Schicksal erfahren, wieder um das Verfahren gegen die lapsi. E. vertrat den milderen Standpunkt. Er ist dann im Exil auf Sizilien gestorben und am 26. Sept. im Cömeterium des Kallist bei Rom beigesetzt. Das Jahr der Beisetzung ist unbestimmbar, seine Bischofszeit wird in das 35 Jahr 310 fallen (309 ist ausgeschlossen wegen der Kürze der Zeit seit dem Antritt des Maxentius, da inzwischen Marcellus über 1½ Jahre regiert haben muß und andererseits Miltiades vom 2. Juli 311 an den bischöflichen Stuhl einnahm). Der Ehrentitel „Märtyrer", welchen Damasus auf dem am Orte der Depositio seinem Vorgänger E. errichteten Epitaph von acht Hexametern mit Anklängen an die vergilische Poesie bietet, woraus wir 40 die obigen Nachrichten haben, ist nicht streng zu nehmen. **Edgar Hennecke.**

Eusebius von Samosata, gest. 22. Juni 380. — Vgl. die vor dem A. Arianismus (Bd II, 6) und die vor dem A. Basilius (Bd II, 436) genannte Litteratur, vornehmlich: Tillemont, Mémoires VIII. édition de Venise 1732 p. 319—336 und 759 f.; Garnier, vita Basilii (opp. Bas. ed. Ben. III. 1730 = MSG 29 p. V—CLXXVII); R. Ceillier, Histoire 45 générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques VI, Paris 1737 p. 433—40; M. Lequien, Oriens christianus II, Paris 1740 p. 933 sq. — Außerdem AS Juni Bd IV p. 235—242; J. Martinov S. J. († 1894), Annus ecclesiasticus graeco-slavicus, Brüssel 1864 (aus AS Oktober Bd XI, 1864, S. 1—328); V. Ernst, Basilius des Großen Verkehr mit den Occidentalen (ZKG XVI, 1896, S. 626—664); F. Loofs, Eustathius von Sebaste und die Chrono-50 logie der Basilius-Briefe, Halle 1898.

Die Quellen sind neben einer Synodal-Unterschrift bei Sokrates h. e. 3, 25, 18 (= Mansi III, 372 B; vgl. Sozom. 6, 4, 6) und einer andern von L. Holstein (Holstenius) in seiner Collectio veterum Romanae ecclesiae monumentorum, Rom 1662 I. 176 publizierten (= Mansi III, 511 B) lediglich die Briefe des Basilius und Gregors v. Nazianz — vor-55 nehmlich die 22 bezw. 20 (vgl. MSG 32 ep. 166 u. 167 mit MSG 37 ep. 65 u. 66) von Basilius (vgl. MSG 32, 1410) und die 5 (vgl. MSG 38, 1203) von Gregor v. Nazianz an Eusebius gerichteten — und Theodoret (h. e. II, 31, 5; 32, 1—5; IV, 13—15; V, 4).

Eusebius, Bischof von Samosata, hat nach Theodoret (2, 31, 5 und 32, 1) an den synodalen Beratungen teilgenommen, die nach dem Siege der Homöer im Winter 360

auf 361 in Antiochia stattfanden (Bd II, 37, 56); urkundlich erscheint er zuerst unter denjenigen homöischen und homoiusianischen Bischöfen, die 363 auf einer von Meletius von Antiochien geleiteten Synode das *ὁμοούσιος* acceptierten (Mansi III, 372 B; vgl. Bd I, 126, 48). Noch kein Jahrzehnt später (372) nennt ihn Basilius einen Greis. Die größte Zeit seines Lebens also ist uns gänzlich unbekannt. Mithin auch seine anfängliche dogmatische Stellung. Wahrscheinlich hat er dem rechten Flügel der orientalischen Oppositionspartei angehört (Bd II, 32, 45 und 42, 25). Denn, was wir von ihm wissen, läßt ihn als einen Gesinnungsgenossen des Meletius (vgl. d. A. Meletius von Antiochien und auch Pseudo-Athanasius *ἔλεγχος τῆς ὑποκρίσεως τῶν περὶ Μελέτιον καὶ Εὐσέβιον τὸν Σαμοσατέα* MSG 28, 85) erscheinen. Seit seinem Anschluß an das Nicänum im J. 363 ist er, wie dieser, ein Vertreter der jungnicänischen Orthodoxie (Bd II, 41, 29 ff). Und zwar neben Basilius, Gregor v. Nazianz und Gregor v. Nyssa einer der hervorragendsten. Als solchen lehrt der Briefwechsel des Basilius ihn uns kennen. Schon zu dem Presbyter Basilius hat Eusebius Beziehungen gehabt; er hat im Verein mit dem älteren Gregor v. Nazianz im Herbst 370 die Erhebung des Basilius auf den Stuhl von Cäsarea durch sein persönliches Kommen nach Cäsarea gefördert (vgl. ep. Greg. Naz. senioris in Basil. epp. Nr. 47 MSG 32, 381 = Greg. Naz. epp. Nr. 42 MSG 37, 88; ep. Greg. 44 MSG 37, 92; epp. Basil. Nr. 48 p. 384 sq., anfangs 371. — Ernsts Argumente [S. 659] treffen nicht zu, vgl. Tillemont IX, 130, Loofs S. 51 Anm. 2); und bis zu seiner Verbannung im Sommer 374 (Loofs S. 46 Anm. 5) ist er dem Bischof Basilius bei seinen Bemühungen um orthodoxe Besetzung erledigter Bischofsitze (vgl. z. B. ep. 98 p. 496; ep. 138 p. 581 A; dazu Theodoret 4, 13, 4 und 5, 4, 5—7), bei seinen Kämpfen und namentlich bei seinen kirchenpolitischen Verhandlungen mit dem Occident (vgl. z. B. ep. 120 p. 537 C) ein treu beratender Freund gewesen, mit dem Basilius trotz der Entfernung zwischen Cäsarea und Samosata mehrmals mündlichen und gewiß häufiger, als die erhaltenen Briefe erkennen lassen, schriftlichen Verkehr gepflogen hat. Basilius hat seine Verehrung ihm oft ausgesprochen (vgl. z. B. ep. 136 p. 576 BC), und Gregor v. Nazianz, der übrigens, soweit wir sehen können, nur gelegentlich der Wahl des Basilius (ep. 42 und 44) und während der Verbannung Eusebs (ep. 64. 65. 66) mit ihm in Korrespondenz stand, hat in ep. 44 (p. 92 BC) zu seinem Lobe alle Register seiner Rhetorik gezogen. Worauf dies Ansehen, das Eusebius genoß, beruhte, ist uns nicht recht deutlich. Geschriftstellert hat Eusebius v. Samosata, soviel wir wissen, nicht; von seinen Briefen (vgl. auch ep. Bas. 136 p. 576 B und Theodoret 4, 15, 11) ist nichts erhalten. Basilius scheint in ihm die in manchen [uns unbekannten] Nöten erstarkte (ep. 145 p. 595 BC), rührige, kluge und erfahrene Persönlichkeit (ep. 136 p. 576 BC und 168 p. 641 A) geschätzt zu haben. — Im Sommer 374 (Garnier, vita MSG 29, CXX) traf den Eusebius die Verbannung: durch Kappadozien (vgl. Greg. Naz. ep. 64 p. 125 C) wurde er nach Thrazien (Bas. ep. 81 p. 657 C und 236 p. 885 B) transportiert. Dort lebte er noch während des Gotenkrieges (Bas. ep. 268 p. 997; Theodor. 4, 15, 11); erst Valens' Tod (vgl. Tillemont VIII, 334 und VI, 610) wird ihm die Rückkehr ermöglicht haben. Wir finden ihn dann noch auf der Synode, die neun Monat nach dem Tode des Basilius (Greg. Nyss. vita Macr. MSG 46, 273 D), im September 379, tagte (Mansi III, 511 B); im Mai 381, auf der Synode in Konstantinopel, erscheint schon sein Neffe Antiochus (Theod. 4, 15, 8 f.) als Bischof von Samosata (Mansi III, 569 B). Den Tod fand er nach Theodoret (5, 4, 8) in Doliche in Syrien, als er zur Weihe des Bischofs Maris (381 in Konstantinopel, Mansi III, 569 B) dorthin gekommen war, durch den Steinwurf eines arianischen Weibes; er wird daher als Märtyrer verehrt. Diese Verehrung des Eusebius, die offenbar eine Ursache, nicht die Folge des ausführlichen Berichtes Theodorets ist, läßt die Nachricht über seinen Tod — vielleicht abgesehen von dem „Arianismus" der Mörderin oder Totschlägerin — als zuverlässig erscheinen und ermöglicht außerdem, da sein Andenken am 22. Juni gefeiert wird (AS Juni IV, 236 Okt. XI, 157), seinen Tod mit Wahrscheinlichkeit auf den 22. Juni 380 zu datieren. — Übrigens trägt Theodorets Bericht über Eusebius schon deutlich Legendenfarbe. Daß Eusebius 361 die Bestallungsurkunde des Meletius in Verwahrung gehabt und trotz drohender Forderungen des Konstantius nicht herausgegeben habe (2, 32), illustriert seine enge Zugehörigkeit zu Meletius (vgl. Loofs S. 66 Anm. 1); ob die Nachricht aber noch mehr Wahrheit hat, ist fraglich. Daß er in Soldatenkleidung Syrien, Phönizien und Palästina durchwandert habe, um orthodoxe Geistliche einzusetzen (4, 13, 4), ist vielleicht nur die Legendenform eines Berichts über den Eifer, den E. thatsächlich für Einsetzung orthodoxer Kleriker bethätigt hat. Die Erzählung über den Antritt

seiner Exilsreise nach Thrazien (1, 11) ist offenbar erbaulich zugestutzt; ebenso vielleicht der Bericht über sein Sterben (5, 4). Der Ruhm aber bleibt dem Eusebius von Samosata: er ist einer der wenigen Bischöfe des 4. Jahrhunderts, von denen wir nur Gutes wissen.

Loofs.

5 **Eusebius von Thessalonich,** um 600. — Photius (Cod. 162) hat einen Brief und eine Schrift in 10 Büchern, beide gegen einen aphthartodoketischen Mönch Andreas gerichtet, gelesen, deren reine und einfache Sprache er rühmt und als deren Verfasser er einen orthodoxen Bischof Eusebius bezeichnet. Daß unter diesem Eusebius, Bischof von Thessalonich um 600, zu verstehen sei, ergiebt sich aus Gregors d. Gr. Brief an diesen (Buch 10 11, 55 [74]), in welchem von Fälschungen, die sich ein Mönch Andreas erlaubt hatte, die Rede ist. Auch die Briefe 8, 10 (5); 9, 156 (68) und 9, 196 (10, 42) sind an Eusebius gerichtet.

G. Krüger.

Eusebius von Vercelli, gest. 370. F. Bon[h]omus (ep. Vercell. gest. 1587, Ughelli Italia sacra IV, 812 Nr. 92), Antiquorum patrum sermones et epistolae de S. Eusebio, Mai-15 land 1581 (mir nicht zugänglich); Baronius, Annales III u. IV; Steph. Ferrerius (ep. Vercell. gest. 1611; vgl. Ughelli IV, 814 Nr. 96), S. Eusebii Vercellensis episcopi et martyris ejusque successorum vita et res gestae, Turin 1609; F. Ughelii, Italia sacra ed. sec. tom. IV, Venedig 1719; Tillemont, Mémoires VII, éd. de Venise 1732 (S. 529—563 u. 771—780), die sorgfältigste der ältern Arbeiten (weitere derselben bei Chevalier, Répertoire des sources 20 historiques s. v. p. 691); G. Krüger, Lucifer von Calaris, Leipzig 1886.

Quellen: Die von Baronius benutzte und [die] von Ughelli IV, 749—761 gedruckte zwar vormittelalterliche, aber bereits auf Studien ruhende vita und die sermones am Eusebius-Tage unter den unechten Werken des Ambrosius (ed. Ben. IV, 577 ff. s. LVI u LVII) und unter den Werken des Maximus von Turin (hom. 77 u. 58 MSL 57, 413 ff.; sermo 25 83 ib 697 ff. und die sermones dubii 20—23 ib. 885 ff. vgl. Muratori Anecdota ex Ambros. biblioth. IV, Passau 1713 S 77—96), sowie [nach Tillemont VII. 772] die vier mit den unechten Maximus-Sermonen wohl z. T. identischen, von Ferreri publizierten Sermone sind wertlos; die Grabschriften bei Ughelli 749 und 761 (vgl. Corpus inscr. lat V, 2 p. 742 f. Nr. 6722 u. 6723) sind älter, wenn auch schwerlich dem Tode des Eusebius und seines zweiten Nach-30 folgers gleichzeitig, aber sie lehren wenig. — Was wir wissen, entstammt den drei erhaltenen Briefen Eusebs, von denen zwei (ad Constantium u. ad presbyteros et plebem Italiae mit dem eingefügten libellus facti ad Patrophilum, MSL XII, 947—954) in den acta Eusebii (vgl. vita, Ughelli IV, 754 u. 757; Baronius ad a. 355, 6 u. 356, 92), einer (ad Gregorium Spanensem ep.) durch Hilarius (fragm 11, 5 MSL X, 713 f.) aufbewahrt ist, den Briefen des 35 Liberius an Eusebius (Jaffé² Nr. 211, 213, 215, 216), einem Schreiben der Mailänder Synode an ihn (Mansi III, 236 f.), dem tomus ad Antiochenos der alexandrinischen Synode von 362 (MSG 26, 795 ff. = Mansi III, 346 ff.), einem Briefe des Auxentius (bei Hilarius, c. Aux. MSL X, 617 f.), dem catalogus des Hieronymus (cap. XCVI), gelegentlichen Notizen bei Athanasius (Apol. ad Const. 27 MSG 26, 629; hist. Ar. ad mon. 33 ib. 732), Hilarius (ad Const. 1, 8 40 MSL X, 562 u. contra Const. 2 ib. 578), Ambrosius (ep. 63 ed. Ben. III, 1109 ff.), und Epiphanius (haer. 30, 5), endlich den Berichten des [Sulpicius Severus, chron. 2, 39, 4], Theodoret (h. e. 3, 4, 2)], Rufin (h. e. 1, 20. 27—30), Sokrates (h. e. 2, 36, 3; 3, 5. 6, 1. 7, 1. 9) und Sozomenos (h. e. 3, 15, 6; 4, 9, 3. 4; 5, 12, 1. 2; 5, 13).

Eusebius, Bischof von Vercelli, einer der entschiedensten Gegner der Arianer in der 45 Zeit des Konstantius, war ein Sardinier von Geburt (Hier. cat. 96). Was die vita über seinen Vater, seine Mutter Restituta, seine Taufe durch Bischof Eusebius von Rom, seine Presbyterweihe durch Marcus von Rom, seine Bischofsweihe durch Julius erzählt (Ughelli IV, 749 ff.) ist teils sicher falsch, teils unzuverlässig. Wir wissen nur, daß Eusebius Lektor in Rom war und aus dieser Stellung (Hieronym. cat. 96) als Bischof der ihm gänzlich 50 fremden Stadt (Ambros. ep. 63, 2 ed. Ben. III, 1110) ordiniert wurde. Das Jahr dieser Ordination läßt sich nicht angeben; daß es geraume Zeit vor 354 war, macht das Ansehen wahrscheinlich, daß E. 354 genoß. Kirchliche Organisation war damals in Norditalien erst im Werden (vgl. Duchesne, Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule I, 33 ff.): Eusebius war der erste Bischof von Vercelli (epitaph. Honorati, Ughelli IV, 55 761 = Corp. inscr. lat. V Nr. 6722), und nicht nur Vercelli, sondern auch Novara, Ivrea und Tortona scheinen damals, selbst noch ohne Bischof, zu seiner Diözese gehört zu haben (vgl. die Adresse der ep. ad. presbyt. MSL XII, 947 f. und Tillemont VII, 772 ff.). Aus seiner Amtsführung vor 354 weiß man nichts, wenn man nicht aus der Notiz des Ambrosius, daß Eusebius seinen im Exil bewiesenen Leidensmut im Kloster sich aner-60 zogen habe (ep. 63, 71 p. 1130 C), mit Tillemont (VII, 532) folgern will, daß die Einrichtung eines Klosters in Vercelli, in dem Eusebius mit seinen Klerikern zusammen wohnte (Ambros.

ep. 63, 66 ff. p. 1128), der Zeit vor 354 angehört. Und dieser Schluß steht doch auf schwachen Füßen. Das aber bleibt, selbst wenn jene an die vita canonica der spätern Zeit erinnernde Einrichtung erst aus der Zeit nach dem Exil stammt, bestehen, was Ambrosius sagt: in Vercellensi ecclesia . . . duo pariter exigi videntur ab episcopo, monasterii continentia et disciplina ecclesiae. haec enim primus in occidentibus partibus diversa inter se Eusebius . . . conjunxit, ut et in civitate positus instituta monachorum teneret — die monachi flohen sonst die Städte — et ecclesiam regeret jejunii sobrietate ep. 63, 66). Wirklich erkennbar wird uns Eusebs Leben erst nach der Synode von Arles (353; vgl. Bd II, 30, 40 ff.). Liberius von Rom wünschte nach dem schmählichen Nachgeben seiner Legaten auf dieser Synode lebhaft eine neue synodale Verhandlung: Lucifer von Calaris führte die Gesandtschaft, welche dem Kaiser eine entsprechende Bitte vortragen sollte. Liberius (Jaffé[2] Nr. 211 u. 213; Ende 353 oder Anfang 354) ersuchte den Eusebius, sich dieser Gesandtschaft anzuschließen, und Eusebius entzog sich dieser Bitte nicht (Lib. ep. Jaffé[2] Nr. 215): doch wissen wir m. W. über die Ausführung der Gesandtschaftsreise und ihren Erfolg nichts; denn auch Jaffé Nr. 215 ist vor der Reise zum Kaiser geschrieben. Thatsache ist, daß eine neue Synode zusammentrat: in Mailand, wohl im Frühjahr 355 (vgl. Bd II, 30, 50). Weshalb Eusebius zunächst der Synode fern blieb (Bd II, 30, 54), wissen wir nicht. Excitiert, versprach er dem Kaiser sein Kommen (ep. ad Const. MSL XII, 947), kam auch, wurde dann aber zehn Tage lang zu den Verhandlungen in der Kirche nicht zugelassen (Hilar. ad Const. 1, 8 MSL X, 562). Als dies dann geschah — Eusebius erschien in Begleitung der römischen Legaten, des Bischofs Lucifer und zweier römischen Kleriker, — war man nach Hilarius (a. a. O.) auf der Gegenseite über das, was bei den „Beratungen" herauskommen sollte, schon klar. Bischof Valens von Mursa griff daher mit Gewalt ein, als Eusebius, aufgefordert, in die Verurteiluug des Athanasius einzustimmen, zunächst eine Verhandlung über den Glauben wünschte und erklärte, er werde alles thun, was man fordere, wenn man zunächst das Nicänum unterschreibe, das er vorlegte: Valens riß dem Dionysius von Mailand, der das vorgelegte Exemplar des Nicänum zu unterschreiben sich anschickte, Griffel und Papier aus der Hand, und als das Ruchbarwerden dieser Scene das Volk zu erregen begann, und in der Kirche eine Debatte über den Glauben sich erhob, zog er mit seinen Gesinnungsgenossen ab in den Palast (Hilar. a. a. O.). Alle weiteren Nachrichten über E.s Handeln in Mailand sind Sage, z. T. ergötzliche Sage (vgl. was der sermo pseudo-Ambros. 5 ed. Ben. IV, 578 über die Tilgung der häretischen Unterschrift des Dionysius von Mailand durch Eusebius erzählt, der zu diesem Zweck haereticis haereticum se esse mentitus est). Das Resultat der Synode für Euseb war, daß er verbannt wurde (Athan. an den oben angeführten Stellen u. a.), und zwar zunächst nach Skythopolis in Palästina (Hieron. cat. 96). Anfänglich hat er dort als Gast des orthodox gesinnten Grafen Josef, in dessen Hause Epiphanius ihn traf (haer. 30, 5), ein leichtes Exil gehabt. Später isolierte man ihn von seinen Klerikern: Eusebius protestiert dagegen in einem Briefe an den arianisch gesinnten Bischof Patrophilus von Skythopolis, den er dem Briefe an seine Diözesanen einfügte (MSL XII, 950 ff.). Noch später ist er nach Kappodozien transportiert und von dort an einen dritten Exilsort in Alexandrias Nähe (Rufin h. e. 1, 27; Socr. 3, 5, 2 u. Soz. 5, 12, 1: in die obere Thebais), von wo er „tertio laborans exilio" den kurzen Brief an den spanischen Bischof Gregor [von Elberis oder Elvira, einem zerstörten Bischofssitz unweit Granadas, vgl. Krüger 76 ff.; Kattenbusch Apostolikum I, 206] schrieb (Hilar. fragm. 11, 5). Bei Julians Regierungsantritt befreit, nahm E. teil an der alexandrinischen Synode von 362 (tom. ad Antioch. MSG 26, 808 C, Socr. 3, 7; Soz. 5, 12) und ging dann als Gesandter der Synode nach Antiochien, vermochte aber dort das Schisma nicht zu bannen, weil Lucifer von Calaris inzwischen den Paulinus schon geweiht hatte (Socr. 3, 9; Soz. 5, 13; vgl. Hieron. chron. ad ann. Abr. 2378 u. den A. Meletius). In Begleitung des Antiocheners Evagrius (Bas. Caes. ep. 138, 2), des späteren Freundes des Hieronymus und Bischofs von Antiochien, reiste er dann, noch auf der Reise in Kleinasien sich um die Sammlung der Orthodoxen bemühend (Socr. 3. 9, 9 f.; Soz. 5, 13, 6 f.), zurück nach Italien. Im Verein mit Hilarius von Poitiers hat er hier den wenigen Arianern, die es im Occident gab, mit Entschiedenheit entgegengewirkt: Auxentius, der arianische Bischof von Mailand (vgl. Bd II, 31, 6), verklagte beide zehn Jahre nach der Mailänder Synode bei Valentinian und Valens als seine Gegner, die sich bemühten ubique schismata facere (ep. Aux. bei Hil. c. Aux. MSL X, 617 f.). Sonst weiß man nur Unsicheres aus E.s letzten Jahren (vgl. Tillemont VII, 559). Er starb am 1. August (vgl. die ser-

mones in die S. Eusebii) 370 (Hieron. chron. ad ann. Abr. 2386). Die Legende, die ihn von Arianern gesteinigt werden läßt (Ughelli IV, 760), ist, obgleich auch sein Epitaph (vgl. oben bei der Litteratur) ihn martyr nennt, unglaubwürdig (Tillemont VII, 777; vgl. übrigens oben S. 621, 45 ff.); ja Ambrosius ep. 63, 70 (p. 1130) schließt
5 die Richtigkeit dieser Nachricht geradezu aus. Hieronymus (cat. 96) kennt eine von Eusebius herrührende Übersetzung des Psalmenkommentars des Eusebius von Cäsarea — Eusebius verstand also Griechisch; vgl. Gallandi bei MSL XII, 970 gegen Tillemont VII, 530 —; sie ist verloren. Die von Migne (MSL XII, 959—968) unter seinem Namen gedruckte confessio S. Trinitatis ist anderer Herkunft (vgl. Hahn, Bibliothek
10 der Symb. 3. Aufl. § 182). Über den angeblich von seiner Hand geschriebenen cod. Vercell. vgl. Bd III, 31, 30 ff.; über die von Krüger (S. 118 ff.) dem Eusebius zugeschriebene Taufrede Hahn, Bibliothek der Symbole 3. Aufl. S. 56 Anm. 98. **Loofs.**

Eustachius, d. heil., — AS 20. Sept., t. VI, p. 106; Niceph. Callisti h. e. III, 29; Baronius, Ann. eccl. ad an. 103: Tillemont, Mém. II, 226. 585; Combefis, Illustrium
15 Christi martyrum lecti triumphi, Paris 1660; Ferd. Gregorovius, Gesch. Roms im MA. III, 578—583; Stadler, Heiligenlexikon II, 128 f.; Armellini, Le chiese di Roma, Rom 1887, p. 234—236.

Nach einer erst spät bezeugten Legende erlitt unter Kaiser Hadrian (angeblich 118) eine römische Familie den Märtyrertod bestehend aus dem christlichen Offizier Eustachius
20 oder Eustathius (vor seiner Taufe: Placidus), seiner Gemahlin Theopista (vor der Taufe: Trajana) und seinen Söhnen Agapius und Theopistus. Den Anlaß zum Empfang der Taufe sollte Eustachius, damals noch Placidus, durch eine bei der Hirschjagd im Walde geschaute Christusvision: eine zwischen dem Geweih des verfolgten Hirsches erscheinende glänzende Kreuzesgestalt, die ihm zurief: „Warum jagst du auf mich" ꝛc., erhalten haben.
25 Der Tod der frommen Familie soll, nachdem man sie vergebens im Amphitheater den Löwen vorgeworfen, durch Verbrennung in einem glühend gemachten Ofen in Gestalt eines Stiers erfolgt sein. — Den etwaigen geschichtlichen Gehalt der Legenden bestimmt zu ermitteln, ist unmöglich. Mit Recht haben Tillemont u. a. den Versuch des Baronius (l. c.), den *Πλάκιδος*, dessen Josephus einigemal (B. J. III, 4 u. IV, 1, 8; auch Vit.
30 43 und 75) als eines röm. Unterbefehlshabers unter Vespasian und Titus gedenkt, mit dem angeblichen Märtyrer Placidus-Eustachius zu identifizieren, als chronologisch unvollziehbar abgelehnt. Übrigens feiert auch die griech. Kirche das Gedächtnis eines samt seiner Gemahlin Theopista ꝛc. gemarterten Eustachius, jedoch nicht wie das Abendland seit dem frühen MA. am 20. September, sondern am 20. November. — Eine Basilica S. Eustachii
35 besaß die Stadt Rom schon seit dem 8. Jahrhundert, ja wie es scheint schon seit Gregors d. Gr. Zeit. Im Mittelalter wurde diese Kirche (ital. S. Eustachio *in platana*) zum Centrum eines Viertels, gab der Region San Eustachio sowie einem gleichnamigen Adelsgeschlechte (dem der früheren Grafen von Tusculum) ihre Namen, und bildete den Ausgangspunkt, von wo Eustachiusreliquien auch anderwärtshin — so unter Philipp
40 August von Frankreich (c. 1190) nach St. Denis und nach Paris — sich verbreiteten. Auch Spanien, wo Madrid sich dem Patronat des Heiligen unterstellte, erscheint an diesem Eustachiuskult beteiligt. Noch dermalen zählt Eustachius zu den sogen. 14 Nothelfern (s. d.) und gilt insbesondere als Schutzpatron gut katholischer Jäger. **Zöckler.**

Eustasius, zweiter Abt von Luxeuil, gest. 629. — Hauptquellen: Vita s.
45 Eustasii von Jonas (Mabillon ASB II, 108—114 und AS Mart. III, 787 ff.), aus welcher die Vitae s. Salabergae (Ende 7. Jahrh.) und s. Agili (8.–9. Jahrh.) geschöpft haben; s. Mabillon a. a. O. S. 405 ff. u. 302 ff. — Büdinger: Zur Kritik der altbaier. Gesch. in WSB XXIII, S. 372–383; Riezler, Geschichte Bayerns I, 77; Hauck, KG Deutschl. I², 274 ff. Vgl. den A. Columba d. J. und die dort angeführte Litt. (Bd IV, 241).

50 Als Columba d. J. auf Befehl König Theuderichs II. von Luxeuil gewaltsam fortgeführt ward, blieb es den nichtkeltischen Gliedern seiner Jüngerschaft freigestellt, dort zurückzubleiben. Doch hatten auch die Zurückbleibenden unter der Feindseligkeit des Königs zu leiden. Sie flohen deshalb auf das benachbarte austrasische Gebiet, und eine Weile scheint die Stiftung Columbas verlassen geblieben zu sein (vita Walarici 9, Mabill.
55 S. 14), bis durch den Untergang Theuderichs und Burgunds Vereinigung mit dem Reiche Clothars II. (613) die Gefahr behoben und die Wiederherstellung des Klosters ermöglicht wurde. Letztere war nach der genannten Quelle hauptsächlich das Werk des E.

Aus edlem Geschlecht (v. Walar. 13), dem Bischof Mietius von Langres als Neffe verwandt (v. Columb. 38), hatte E. nicht nur wie viele andere fränkisch-burgundische

Jünglinge Aufnahme in Luxeuil, sondern auch eine vertrautere Stellung bei Columba selbst gefunden (discipulus et minister, v. Col. l. c.). Durfte er ihn bei der gewaltsamen Entfernung aus Luxeuil auch nicht begleiten, so traf er doch später wieder mit ihm zusammen und nahm an seiner Missionsarbeit unter den Alemannen am Bodensee teil. Möglich, daß ihn Columba, der den baldigen Sturz Theuderichs voraussah, vor seiner 5 Reise nach dem Süden dazu bestimmte, der neugesammelten Gemeinschaft zu Luxeuil vorzustehen, während der früher hierzu ausersehene Attala ihm nach Italien folgte. Jedenfalls hat E. seit dem Jahre 614 die Würde des Abtes von Luxeuil — und zwar unter Anerkennung König Clothars II., der ihn in diesem Jahre noch mit einer Botschaft an Columba zu Bobbio betraute — bekleidet. Denn nachdem der Regierungsantritt von 10 Eustasius' Nachfolger Waldebert für die Zeit zwischen den 3. Mai und 15. November 629 berechnet worden ist, führt die Angabe im Leben d. hl. Salaberga (cap. 7, S. 407), daß E. fast 15 Jahre lang Abt von Luxeuil gewesen, auf jenes Jahr zurück (Hauck S. 277 Anm. 2).

E. macht nach der Darstellung des persönlich mit ihm bekannten Biographen den 15 Eindruck eines lehrhaften, redebegabten und thätigen Mannes, der sein Amt durchaus im Sinn seines Vorgängers auffaßte. Eine Reihe von Bischöfen und Äbten, die in einflußreichen Stellungen thätig waren, verdanken ihm ihre geistliche Ausbildung: Donat von Besançon, Aichar von Tournai, Chagnoald von Laon, Ragnachar von Basel, Amatus, Abt von Remiremont, Waldebert, 3. Abt von Luxeuil, Agilus von Resbais, die Äbtissin 20 Burgundofara von Faremoutier, wie denn auch die durch ihn geheilte hl. Salaberga von ihm die erste Anregung zum geistlichen Leben empfing. Mit Eifer pflegte er die von Columba für Mönche und Laien getroffenen poenitentialen Einrichtungen (vita 5), das columbanische Bußbuch wird unter ihm wohl die letzte Ausgestaltung empfangen haben. Daß E. auch im übrigen an den von Irland her eingeführten Einrichtungen festhielt wie 25 z. B. an der irischen Form der Messe, der Tonsur, der täglichen Disziplin, geht aus den wider ihn erhobenen Anklagen hervor. Agrestius nämlich, ein Zögling des E. zu Luxeuil, der früher Notar König Theuderichs gewesen und dem Bischof Abellenus von Genf nahe verwandt war, hatte sich nach einem fruchtlosen Versuch missionierender Thätigkeit unter den Baiern nach Aquileja gewandt, war dort zum Anhänger der durch den Dreikapitel- 30 streit hervorgerufenen schismatischen Partei geworden und bemühte sich nun, in Bobbio wie in Luxeuil die Ansichten derselben zur Geltung zu bringen. Um sich dann für die schließliche Ausweisung aus Luxeuil zu rächen, begann er in der Nachbarschaft gegen die columbanischen Überlieferungen zu agitieren und zwar mit solchem Erfolg, daß König Clothar zur Beseitigung des entstandenen Ärgernisses eine Synode in Macon anzuberaumen für 35 nötig erachtete. E. rechtfertigt hier die Observanzen von Luxeuil; hingerissen aber von dem Unwillen über den von Agrestius gegen Columba erhobenen Vorwurf der Häresie ladet er ihn feierlich vor den Richterstuhl Gottes, vor dem er binnen Jahresfrist Columba gegenüberstehen werde. Obwohl nun Agrestius um Frieden bittet und die Bruderhand gereicht erhält, hört er doch nicht auf Unzufriedenheit zu stiften, bis nach 11 Monaten seinem Leben 40 durch Mörderhand ein Ziel gesetzt wird. Unter den auf der Synode zu Macon gegen E. erhobenen Anklagen findet sich die der abweichenden Ansetzung des Osterfestes nicht. Agrestius, dem die Stellung der gallischen Bischöfe in dieser Frage nicht unbekannt sein konnte, würde sich dieses Hauptmoment nicht haben entgehen lassen, und Jonas hätte denn doch kaum umhin gekonnt, dies zu erwähnen. Man darf deshalb wohl annehmen, daß 45 E. bereits vor der Synode zu Macon die irische Osterberechnung aufgegeben hatte. Hinsichtlich der Einführung der Benediktinerregel in den columbanischen Klöstern vgl. den A. Benedikt von Nursia II, 583.

Dem Beispiel und der ausdrücklichen Aufforderung Columbas folgend hat auch E. in der Zeit seiner Amtsführung der Bekehrung von häretischen oder heidnischen Völker- 50 schaften sich gewidmet. Es wird von einem Aufenthalt desselben unter den zu beiden Seiten des mittleren Doubs wohnenden Warískern berichtet, die durch ihn aus Anhängern des Bonosus und Photinus zu katholischen Christen umgewandelt seien (über die bis ins 7. Jahrhundert im südlichen Gallien begegnenden Bonosianer vgl. Loofs in Bd III, 316 f. und Poenitentiale Columbani B, cap. 25 in ZKG XIV, 446). Ob nun die Verbindung 55 der Warísker mit ihren Stammesgenossen im Baierlande oder eine früher erhaltene Weisung Columbas, der selbst bis in die Nähe der Baiern gekommen war, ihn dazu veranlaßte — die zweite Missionsfahrt unternahm E. in Begleitung des Agilus zu den Baiern. Die Vita Salabergae bezeichnet dieselben ebenfalls als Bonosianer, doch ergiebt die hinzugefügte Charakterisierung, daß wir an arianische Christen zu denken haben. Der 60

Erfolg der Arbeit war freilich nur von geringer Bedeutung (Riezler in FdG 16, 417). Auf dem Rückweg nach Luxeuil kehrte E. im Hause des Gundoin, Vaters der Salaberga ein, der dem Könige Clothar II. nahe stand. Welches Ansehens sich E. bei letzterem erfreute, ersieht man auch aus der in Fredegars Chronik (IV, 43. 44 MG Scr. Merov. II, 142 f.) 5 aufbewahrten Geschichte des Bischofs Leudemund von Sitten.

Im Todesjahr Clothars (629) starb auch E. Als Todestag wird von Jonas der 29., von dem Martyrolog. Hieron. (AS Novemb. II, S. 38) der 2. April überliefert. **Seebaß.**

Eustathius von Antiochien, gest. wahrscheinlich um 337. — Vgl die Litt. vor d. A. 10 Arianismus (Bd II, 6). Im Speziellen: Tillemont († 1698) Mémoires VII, 21—31 mit den Notes S. 646—656; P. Boschius (van den Bosche † 1736). tractatus . . . de Patriarchis Antiochenis (AS Juli IV, 1725, p. 1—145, auch separat Antwerpen 1725) und de S. Eustathio (ib. 130—144); Fabricius-Harles, Bibliotheca graeca IX 1804, p. 131—149 und X, 227; J. Feßler, Institutiones patrologiae ed. B. Jungmann I, Innsbruck 1890 S. 427 15 bis 431. — Die Quellen sind neben dem kurzen Kapitel, das Hieronymus (catal. 85) dem Schriftsteller E. widmet, und dem ziemlich wertlosen Ἐγκώμιον εἰς τὸν ἐν ἁγίοις . . Εὐστάθιον des Chrysostomus (opp. ed. Montfaucon II, 601—610 = MSG 50, 597—606) nur gelegentliche Notizen bei den Zeitgenossen und bei den spätern Historikern und Theologen, fast vollständig — Facundus, Fulgentius, Philostorgius und das Nicänum II (Mansi XIII, 265) 20 fehlen z. B. — gesammelt unter den Veterum script. de S. Eustathio testimonia durch Leo Allatius, Eustathii in Hexaemeron commentarius, Lyon 1629, p. 112—142.

1. Über das Leben des „großen" Eustathius (Theodoret 1, 8, 6 ed. Gaisford) wissen wir, so hoch ihn die Nachwelt geschätzt hat (vgl. die testimonia bei Allatius), dennoch überaus wenig. Um 320 (Bd II, 12, 28) war er Bischof von Beroea (Theo-25 doret. 1, 4, 62; vgl. Hier. cat. 85). Daß er aus Side in Pamphylien stammte, ist das Einzige, was wir über sein Vorleben glaublich erfahren (Hier. cat. 85). Denn daraus, daß Athanasius (apol. de fuga 3 MSG 25, 648 B und hist. Ar. 4 ib. 697) ihm den — von Spätern dann weiterüberlieferten — „Bekenner"-Titel giebt, darf man m. E. nicht folgern, daß Eustathius in der letzten großen Verfolgung Confessor geworden sei. 30 Die sonst über dergleichen doch nicht schweigsame Überlieferung weiß nichts davon; der Titel wird an die Leiden anknüpfen, die sein nicänisches Bekenntnis dem E. eingetragen hat. Sicher ist, daß E. noch vor der Synode zu Nicäa (Theodoret. 1, 7, 10; vgl. E.s Unterschrift Mansi II, 693 D und 698 D) von Beroea nach Antiochien versetzt wurde. Doch wann dies war, und wem Eustathius folgte, ist strittig. Theodoret macht den Eu-35 stathius zum unmittelbaren Nachfolger des von Arius (ep. ad Euseb. bei Epiphan. h. 69, 6) und Athanasius (ad ep. Aeg. et Lib. 8 MSG 25, 556 C) als Antiarianer genannten Philogonius, der am 20. Dezember (Chrysost. de S. Philog. or. 31 tom. I, 492 ff. Montfaucon = MSG 48, 747 ff.) frühestens wohl 322 starb (vgl. Boschius p. 30 sq.; Tillemont VI, 201 f.). Hieronymus (chron. ad. ann. Abr. 2345) schiebt 40 zwischen Philogonius und Eustathius einen Paulinus ein. Da nun nach Philostorgius (3, 15; vgl. Tillemont VII, 647) Paulinus v. Tyrus der Nachfolger des Eustathius wurde, so muß man einen Paulinus vor und nach Eustathius annehmen (so Valesius zu Philost. 3, 15 MSG 65, 503 not. 78 und zu Sozom. 3, 11, 7 ed. Hussey III, 89, auch Tillemont VII, 649 f.), oder entweder den Philostorgius (so Cave, MSG 65, 503 not. a), 45 oder den Hieronymus des Irrtums zeihen. Letztere Annahme scheint mir trotz Sozomenos 3, 11, 7 die leichteste zu sein. Nach dem Konzil von Nicäa (über die von Theodoret 1, 7, 10 ihm zugeschriebene allocutio imperatoris in concilio Nic. s. d. A. Nicänisches Konzil) war Eustathius im Orient einer der wenigen entschiedenen Antiarianer; Athanasius erzählt (hist. Ar. 4 MSG 24, 697 f.) daß er u. a. die späteren Bischöfe 50 Stephanus und Leontius v. Antiochien, Georg von Laodicea, Theodosius von Tripolis, Eudoxius von Germanicia und Eustathius von Sebaste ihrer arianischen Gesinnung wegen in den Klerus aufzunehmen sich geweigert habe. Noch unbequemer machte ihn den Antinicänern seine litterarische Polemik gegen Eusebius von Cäsarea (Socr. 1, 23, 8; vgl. Bd II, 20, 20). Daß man deshalb im J. 330 — dreißig Jahr vor der Erhebung des 55 Meletius (Theod. 2, 31, 11; vgl. Bd II, 37, 55, Boschius p. 37 Nr. 155) — ihn absetzte, ist schon Bd II, 20, 20 ff. erzählt worden; die dort absichtlich unerwähnt gelassene Nachricht, daß man eine Hure gedungen hätte, E. als den Vater ihres Kindes zu denunzieren (Theodoret 1, 21, 5 f.), ist freilich schon so alt, daß sie Hieronymus zu interessieren vermochte (apol. adv. Ruf. c. 42 MSL 23, 488 C), aber trotzdem wohl nur späterer 60 Klatsch. Konstantin bestätigte die Absetzung; Eustathius wurde nach Trajanopolis in

Thrazien verbannt und ist dort gestorben und begraben (Hieron. cat. 85; vgl. Chrysost. c. 2 ed. Montfaucon p. 690; über die nach Philippi in Macedonien weisenden späteren Angaben s. Boschius p. 136 Nr. 27—29). Über die Zeit seines Todes schwankt noch die gelehrte Tradition; Tillemont (VII, 654 f.) meint ca. 337 (so auch Boschius p. 137, 33 f. und DchrB I, 383); Blondel (de la primauté de l'église Genf 1641 p. 1196) 5 ca. 360 (so noch Bardenhewer, Patrologie S. 233 und mit neuen Gründen Gwatkin S. 74 not.). Daß Sokrates (4, 14, 3) und Sozomenos (16, 13, 2) irren, wenn sie Eustathius noch 370 als lebend voraussetzen, ist zweifellos: Theodoret (3, 4, 5) sagt ausdrücklich, daß E. vor Einsetzung des Meletius starb; Chrysostomus Reden vom Sorgen des E. für die antiochenische Gemeinde bis in die Zeit des Meletius (p. 610 A) ist durch 10 die zu Grunde liegende Beurteilung des Meletius als dogmatisch bedingt erwiesen, und die von Gwatkin ins Feld geführten Fragmente E.s, die gegen Photinus polemisieren (B. H. Cowper, Syriac Miscellanies London 1861 S. 60 = Pitra, Analecta sacra spic. Sol. parata IV, 442 Nr. V und VI), sind gewiß unecht (vgl. Bd II, 17, 20 f.). So scheint mir alles dagegen zu sprechen, daß E. Konstantins Tod überlebt hätte. 15

2. Adversus Arianorum dogma multa composuit, sagt Hieronymus (cat. 85; Text participial: componens). Es ist aber von den Werken E.s nur eines vollständig erhalten: de Engastrimytho contra Origenem (beste Ausgabe von A. Jahn TU II, 4. 1886). Doch reicht das Interesse dieses Schriftchens weiter, als sein singulärer Stoff vermuten läßt (vgl. Loofs DG[3] § 32, 2[b]): Sokrates (6, 13, 3) nimmt E. mit Metho- 20 dius, Apollinaris und Theophilus zu einer antiorigenistischen *κακολόγων τετρακτύς* zusammen. Fragmente (gesammelt von Fabricius IX, 135—149; MSG 18, 676—697; drei neue griechische und 10 z. T. verdächtige syrische bei Pitra Anal. II p. XXXVIII sqq. und IV, 210—13 u. 441—43) haben wir 1. aus dem von Hieronymus genannten Werk de anima, 2. aus den VIII libri contra Arianos, 3. aus dem tractatus in Prov. 25 8, 22 (besonders zahlreich), 4. aus dem *λόγος* in Prov. 9, 5 (vgl. Bd I, 51, 28), 5. aus einem Werk (epistula? vgl. Pitra IV, 442 Nr. III) de Melchisedec, 6. aus zwei verschiedenen Werken in inscriptiones [quorundam] psalmorum, 7. aus Erklärungen einzelner Psalmen und einige weitere, unsichere. Doch können Nr. 3 und Nr. 4 Teile von Nr. 2 gewesen sein. — Der Kommentar zum Hexaëmeron (MSG 18, 705 30 bis 1066 nach Allatius) und die allocutio ad imperatorem (ib. 674 f.) werden allgemein für unecht gehalten, und die Liturgia S. Eustathii (ib. 697—704 nach Renaudot, Liturg. orient. coll.) ist m. E. nicht echter. — Eine eingehende dogmengeschichtliche Untersuchung der Fragmente würde nicht unzweckmäßig sein (vgl. Bd II, 17, 17 ff.): schon Stephanus Gobaros (vgl. Bd IV, 754, 29) hat die große Verschieden- 35 heit der Christologie des „heiligen" Eustathius und des „heiligen" Cyrillus bemerkt (Phot. cod. 232, MSG 103, 1101 A). **Loofs.**

Eustathius von Sebaste, gest. nach 377. — Vgl. die bei dem A. Basilius (Bd II, 436) genannte Litteratur, vornehmlich Tillemont, Mémoires IX und Garnier, vita Basilii (opp. Bas. ed. Ben. III = MSG 29 p. V sqq.). Außerdem: Epistola ad Apollinarem Lao- 40 dicenum celeberrima de divina essentia, divi Basilii nomine ab Eustathio Sebasteno toto fere oriente per summum scelus olim vulgata ex codice MS bibliothecae Angelicae graece et latine nunc primum in lucem prodit (ed. Leop Sebastini) Rom 1796; Gwatkin, Studies (vgl. Bd II, 6, 47) und F. Loofs, Eustathius von Sebaste und die Chronologie der Basilius-Briefe, Halle 1898. — Im folgenden Artikel beschränke ich mich auf eine vom Beweisen-wollen 45 absehende Wiedergabe der [zur Zeit der Abfassung dieses Artikels übrigens noch von niemandem nachgeprüften] vom Traditionellen stark abweichenden Resultate meines eben genannten, aus der Vorarbeit für diesen Artikel erwachsenen Büchleins. Auf dieses beziehen sich die in bloßen Seitenzahlen gegebenen Verweisungen.

Eustathius, Bischof von Sebaste, der Metropole von Armenia prima, seit spätestens 50 356 (vgl. S. 82), gilt mit Unrecht als einer der wenigst rühmenswerten, speziell dogmatisch unzuverlässigsten Bischöfe des vierten Jahrhunderts. Hätte nicht sein einstiger Schüler und Freund Basilius von Cäsarea, der seit 373 ihm verfeindet war, der Nachwelt ein Zerrbild von ihm gezeichnet, Eustathius würde als der Begründer des Mönchtums in [Römisch-]Armenien, Paphlagonien und Pontus (Sozom. 3, 14, 31) und als 55 entschiedener Gegner der arianisierenden Homöer in den letzten fünfziger und in den sechziger Jahren des vierten Jahrhunderts den Nachruhm eines „Heiligen" mit größerem Rechte erlangt haben, als sein einstiger homöischer Gegner, der seit 363 orthodox gewordene Bischof Meletius von Antiochien. Unsere Kenntnis von seinem Leben und Streben reicht aber höchstens soweit, daß dies behauptet werden kann; nachzuholen, was, soweit 60

man weiß, kein Zeitgenosse gethan hat, eine Biographie des Eustathius zu geben, sind wir außer stande.

E. scheint der Sohn des Bischofs Eulalius v. Sebaste gewesen zu sein, der in Nicäa auf seiten des Arius stand (Sozom. 4, 24, 9; Socr. 2, 43, 1; Philostorg. suppl. 5 MSG 65, 623; vgl. Loofs S. 95). Spätestens um 300 wird er geboren sein (vgl. S. 54). In der Nähe des Arius muß er seine erste theologische Bildung erhalten haben; seine Gegner nannten ihn einen persönlichen Schüler des Arius (Bas. ep. 223, 3; 244, 3; 263, 3); und Athanasius (hist. Arian. ad mon. 4 MSG 25. 700) macht ihn neben Eudoxius u. a. namhaft unter denjenigen „arianisch Gesinnten", denen Eustathius von 10 Antiochien (vgl. den A. oben S. 626, 51) vor 330 die Aufnahme in den Klerus verweigerte. Doch ist sein Interesse — wahrscheinlich in Ägypten und vielleicht durch Arius selbst (vgl. Bd II, 7, 20) — früh nach einer Seite hin gezogen worden, die ihn dem dogmatischen Parteikampfe entrückte: er ward von dem asketischen Ideale überwältigt. Mit seinem eignen Vater geriet er darüber in Konflikt: sein Vater schloß ihn — er 15 war inzwischen, vielleicht durch seinen Vater selbst, Presbyter geworden — von der kirchlichen Gebetsgemeinschaft aus, „weil er ein des Priesterstandes unwürdiges [Asketen-]Gewand trug" (s. Sozom. 4, 24, 9; Socr. 2, 43, 1; vgl. Loofs S. 94f.). Einige Jahre später ist er, anscheinend aus Gründen, die auch mit seinem Eintreten für das asketische Ideal zusammenhingen, durch eine Synode zu Neu-Cäsarea censuriert; 20 durch Euseb von Konstantinopel, der diese Synode veranlaßt zu haben scheint, ward er [seines Presbyteramtes?] entsetzt (Sozom. 4, 24, 9). Seinem Wirken für das asketische Ideal scheinen aber durch dies Censuriertwerden keine Schranken gezogen zu sein: die Zahl seiner Jünger wuchs. Man wird E.s Zusammenleben mit ihnen sich in mönchischen Formen denken müssen. Doch fehlt uns jede Kunde darüber. Unvollkommen nur lüftet 25 den Schleier die Synode von Gangra, die um 340 (vgl. S. 83, genauer vielleicht nach der in meinem Buche leider übersehenen Notiz von Braun, HJG XVI 1895 S. 586f., im Jahre 343) gegen ihn gehalten wurde. Ein Synodalbrief dieser Synode und ihre Canones sind auf uns gekommen (Mansi II, 1095ff.). Die Synode fand, da sie die Klagen gegen Eustathius untersuchte, daß von seinen Jüngern (*ὑπὸ τούτων αὐτῶν* 30 *τῶν περὶ Εὐστάθιον*) viel Ungehöriges geschehen sei: sie sollten den Verheirateten die Seligkeit abgesprochen, das Auseinanderlaufen von Eheleuten gefördert, Konventikel gehalten haben. Auch ihre besondere [Asketen-] Kleidung rückte man ihnen vor, klagte sie an, daß sie die der Kirche gebührenden Naturalabgaben für sich in Anspruch genommen, singuläre Fastensitten unter Nichtachtung der kirchlichen eingeführt, die kirchlichen 35 Festlichkeiten in den Märtyrerkirchen kritisiert, von den Reichen Verzicht auf ihr Eigentum gefordert und manche Willkürlichkeiten sonst sich gestattet hätten. Wieviel von diesen Vorwürfen begründet war, läßt sich nicht sagen; man wird hier, wie sonst, wo in den Anfangszeiten des Mönchtums mönchischer Enthusiasmus mit der Hierarchie in Konflikt geriet, den amtlichen Vertretern der Weltkirche nicht ohne weiteres glauben dürfen. Daß 40 die Synode den Eustathius selbst schonte — die Vorwürfe richtet man nicht gegen ihn, sondern gegen seine Jünger, und ganz allgemein bestimmt man, daß „wer" die Canones der Synode anzunehmen sich weigere, anathematisiert und exkommuniziert werden solle —, nötigt zu dem Schlusse, daß Eustathius selbst sich von Exzentrizitäten fern zu halten suchte, und daß man seines Ansehens wegen ihn nicht direkt anzugreifen wagte. Sozomenos (3, 45 14, 36) hat sich erzählen lassen, Eustathius habe, um die Lauterkeit seines Strebens zu zeigen, seitdem sich getragen wie andere Priester. Das ist unwahrscheinlich; denn noch fast 20 Jahr später trugen E. und die Seinen das Asketengewand (Bas. ep. 223, 3). Doch scheint E. entgegenkommende Versprechungen gemacht zu haben; denn eine Synode zu Antiochien — wenn Brauns Datierung der Synode von Gangra richtig ist, nicht 50 die Kirchweihsynode von 341 (Loofs S. 83 Anm. 2), sondern vielleicht die Synode von 344 (vgl. den A. Arianismus Bd II S. 28, 15) — „überführte ihn des Meineids" (Sozom. 4, 24, 9; vgl. Loofs S. 90 Anm. 3), dies heißt doch wohl: censurierte ihn, weil er dem nicht treu geblieben war, was er versprochen hatte. Aus den nächsten dreizehn Jahren weiß man von Eustathius nichts weiter als das, daß er gegen Ende 55 dieses Zeitraums, etwa 356, Bischof von Sebaste wurde. Erst aus der Zeit, da Basilius in seine Heimat zurückkehrte (um 357, vgl. Bd II, 437, 4) haben wir wieder Nachrichten. Basilius hatte vielleicht schon früher durch seine Mutter Emmelia Beziehungen zu Eustathius gehabt; jetzt da er selbst für das asketische Ideal gewonnen war, trat er ihm näher. Eustathius erschien ihm die Verkörperung mönchischer Tugend zu sein, mit 60 leidenschaftlichem Eifer trat er auf seine Seite, nicht achtend, daß er die Feindschaft teilen

mußte, die Eustathius eben seiner Möncherei wegen noch damals trug. Etwa anderthalb Jahrzehnte, bis 372 und 373, hat engste Freundschaft, in der Basilius in verehrungsvoller Abhängigkeit dem Eustathius ergeben war, die beiden verbunden. Auch dogmatisch vertrugen sie sich aufs beste. Eustathius war, wenn er jemals parteimäßig es mit den Arianern gehalten hat, von dieser Parteistellung längst abgekommen. Dogmatisches Eifern 5 und dogmatische Extreme waren ihm unsympathisch, der Weg der ruhigen Mitte schien ihm der richtigste. So hielt er sich zu den Homoiusianern; er tagte mit in Ancyra (358), ja er war einer der Gesandten, die an den Hof geschickt wurden (Bd II, 34, 26 ff.). Die Feindschaft der Acacianer gegen die Homoiusianer hatte es ihm gegenüber leicht, Gründe zu einem Einschreiten zu finden: eine Synode in Melitene (wohl 358; doch wissen wir 10 nicht, ob vor, oder nach der Synode zu Ancyra, vgl. Loofs S. 91) entsetzte ihn seines Bistums, nicht aus dogmatischen Gründen, sondern seiner Lebensführung wegen — vermutlich handelte es sich um ähnliche Klagen wie einst in Gangra —; Meletius, der aus Melitene selbst gebürtige spätere Bischof von Antiochien, damals ein Parteigänger des Acacius, wurde sein [von Eustathius und den Homoiusianern natürlich nicht anerkannter] Nachfolger (S. 91 f.). 15 Doch konnte Meletius sich in Sebaste nicht halten (S. 85). Aber noch in Seleucia verfolgten den Eustathius die Anklagen der Gegenpartei (Sozom. 4, 22, 4; Socr. 2, 39, 12). Daß E.s eigne Parteigenossen diesen Anklagen soweit Folge gegeben hätten, daß sie ihm, bis er sich gerechtfertigt habe, die Kirchengemeinschaft aufsagten (Socr. 2, 40, 45), ist wenig glaublich (S. 92). Denn Eustathius gehörte zu den homoiusianischen Synodaldeputierten, 20 die nach der Synode am Hofe die Sache der Majorität von Seleucia vertraten (Bd II, 37, 22). Wie die andern Deputierten, ließ auch er dort in Kostantinopel in der Sylvesternacht sich die Formel von Nice aufnötigen (Bd II, 37, 33; vgl. Loofs S. 56). Doch hatte er mit der Annahme dieser farblosen Formel seine in den Verhandlungen furchtlos von ihm vertretene (Theod. 2, 27, 13 f. ed. Gaisford) Überzeugung nicht verleugnet; und 25 als ihn deshalb — nominell um seiner frühern Verurteilungen willen (vgl. Bd II, 37, 49 f.) — gleich andern Führern seiner Partei die Absetzung traf, hat er, diese nicht anerkennend, seinen Gegnern in Predigten und offenen Briefen Opposition zu machen sich nicht gescheut (Bas. ep. 226, 2 und 251, 2 und 3), so offenbar auch die Hofgunst auf deren Seite war. Und als unter Jovian und in der ersten Zeit des Valens die homoi- 30 usianische Partei sich wieder sammelte, war Eustathius einer ihrer energischsten Führer: er tagte mit in Lampsacus (Bd II, 40, 54; Herbst 364) und auf einer sonst unbekannten Synode zu Zela in Helenopontus, und als das Edikt des Valens vom Frühjahr 365 (Bd II, 41, 5) sämtliche unter Konstantius abgesetzten Bischöfe, unter ihnen auch Eustathius und andere homoiusianische Führer, wieder verjagte, ist im Auftrage mehrerer ho- 35 moiusianischer Synoden, die in Smyrna, in Pisidien, Isaurien, Pamphylien und Lycien gehalten wurden (Socr. 4, 12, 8), Eustathius mit Silvanus von Tarsus und Theophilus von Kastabala im Frühjahr 366 (S. 59) nach dem Occident gereist und hat hier in Rom dem Liberius seine und seiner Auftraggeber Zustimmung zum Nicänum in einem noch erhaltenen Bekenntnis (Socr. 4, 12, 10—20) bezeugt. Des Liberius erfreute Rück- 40 äußerung (Socr. 4, 12, 21—37) und ein verwandtes Schreiben einer sicilischen Synode, der die Gesandten auf ihrer Rückreise anwohnten (Socr. 4, 12, 38), wurde dann (367) einer Synode zu Tyana unterbreitet, bei welcher mit seinem Bischof Eusebius auch Basilius zugegen war. Die Homoiusianer Kleinasiens, zu denen auch Basilius sich gehalten hatte, hatten damit ihren Übergang zum Nicänum vollzogen (vgl. Sabinus v. Heraklea bei 45 Socr. 4, 12, 41), und daß Eustathius diese Zustimmung zum Nicänum später je verleugnet habe, ist nicht erwiesen (vgl. Loofs S. 69 Anm. 3 und S. 77 Anm. 2). Dennoch haben die Wege des Eustathius und Basilius sich getrennt, und der Bruch der beiden ist auch auf die kirchenpolitische Stellung E.s nicht ohne Einfluß gewesen. Die Geschichte dieses 372 sich vorbereitenden und Sommer 373 sich vollendenden Bruches kann hier nicht 50 gegeben werden (s. Loofs S. 62 ff.). Der entscheidenste Faktor scheint das gewesen zu sein, daß Basilius, vielleicht bestimmt durch seinen Freund Eusebius v. Samosata (vgl. den Art. o. S. 621, 8 u. 56), mit dem inzwischen zur nicänischen Orthodoxie und zum Bekenntnis auch der Homousie des Geistes (Bas. de spir. s. 29, 74 opp. ed. Garnier III, 63 C) übergegangenen Meletius v. Antiochien, dem einstigen Gegner und Rivalen E.s, sich zu- 55 sammengefunden hatte und kirchenpolitisch mit ihm zusammenzugehen entschlossen war. Eine dogmatische Differenz war freilich auch mit im Spiele. Eustathius, der den hl. Geist weder eine Kreatur, noch Gott nennen mochte (Socr. 2, 45, 6), wollte auch in der Pneumatologie den Weg der Mitte, den er bisher gegangen war, nicht verlassen (Bas. ep. 128, 2) und hatte überdies vor dem Scheine des Sabellianisierens noch größere Scheu als Basilius; 60

aber die ursprüngliche Ursache des Bruches war diese Lehrfrage nicht. Doch schob sie sich, weil Eustathius, die Rolle des Hammers der des Amboß vorziehend, seinen ungetreuen Schüler und Freund auch dogmatisch angriff, immer mehr in den Vordergrund: Eustathius wurde der Führer der Pneumatomachen in Kleinasien (Bas. ep. 263, 3). Daß er in 5 dieser Stellung mit der homöischen Hofpartei kirchenpolitisch sich vertrug, ist ihm als Rückkehr zum Arianismus ausgelegt worden (Bas. ep. 244 und 251; vgl. ep. 130, 1; Epiph. haer. 75, 2). Allein mit Unrecht. Eustathius ist auch in dieser Zeit seiner dogmatischen Überzeugung treu geblieben (vgl. über die Synode von Cyzicus ep. 249 und Loofs S. 17 f. und 79); und daß das kirchenpolitische Nachgeben hinausging über das Maß, 10 das unvermeidlich war, wenn E. sich nicht zwischen zwei Stühle setzen wollte, ist nicht zu erweisen. Es haben auch bis an die Grenze der uns übersehbaren Zeit ernste, auch von Basilius geschätzte Bischöfe den Eustathius verteidigt (Bas. ep. 244 und 250), und noch bei Sozomenos (3, 14, 36; 8, 27, 4) und bei Philostorgius (8, 17) ist ersichtlich, daß Eustathius als Persönlichkeit, wie als wirksamer Prediger — auch der Magdalenen 15 hat er sich angenommen (Soz. 3, 44, 36) —, als der *ἡγεμὼν ἀρίστων μοναχῶν* (Soz. 8, 27, 4) und als der Begründer eines der ersten Hospitäler (*ξενοδοχεῖον* oder *πτωχοτροφεῖον* Epiph. haer. 75, 1 p. 905 C) in weiten Kreisen ein gutes Gedächtnis hinter sich gelassen hatte.

Wann er starb, wissen wir nicht; schon 376 stand er im höchsten Greisenalter (Bas. 20 ep. 244, 4); zuletzt hören wir durch Basilius von ihm im Jahre 377 (ep. 263, 3). — Die Nachricht des Sozomenos (3, 14, 31), daß einige ihn für den Verfasser der *ἀσκητικὴ βίβλος* des Basilius hielten, ist in dieser Form eine Nachricht über eine irrige Meinung (Loofs S. 97 Anm. 1). Doch daß Basilius, der mit der Gründung seines Ptochotrophiums lediglich dem Vorbilde des Eustathius folgte (vgl. auch Loofs S. 22 Anm. 1), 25 auch in seinen für das Mönchtum wichtigen Schriften von Gedanken des Eustathius nicht unabhängig ist, daß dem Eustathius ein gut Teil des Ruhmes gebührt, den Basilius als der Förderer des Mönchtums in Asien genießt, ist mir zweifellos. **Loofs.**

Eustathius von Thessalonich, gest. 1192—94. Für die Litt. wird hingewiesen auf die vollständigen Angaben in der Byzantinischen Litteraturgeschichte von Krumbacher 2. Aufl. 1897.

30 Dieser berühmte Kommentator des Homer ist durch die Herausgabe seiner kleinen Schriften (Opuscula e codd. Basil. Paris. Veneto nunc primum edidit Th. L. F. Tafel. Francof. ad M. 1832) und die später erschienenen Nachträge (Tafel, De Thessalonica, Berol. 1839, p. 401) auch in die theologische Litteratur des griechischen Mittelalters als eine interessante und ehrenwerte Persönlichkeit eingetreten. Sein Leben fällt in 35 die Regierungen des Manuel Komnenus, des Andronicus, Alexius Komnenus und Isaak Angelus, in eine zwar litterarisch aufstrebende, aber geistesarme und moralisch gesunkene Zeit, welche einen zweiten Mann wie er nicht aufzuweisen hat. Er war, ungewiß in welchem Jahre, zu Konstantinopel geboren. Demetrius Chomatenus (apud Leunclav. in Jure Graeco-Rom. lib. V, p. 317) nennt ihn: *τοῦ κατὰ Φλῶρον διακόνου* 40 *ὄντος τῆς μεγάλης ἐκκλησίας καὶ μαΐστορος τῶν ῥητόρων.* Wahrscheinlich (vgl. jedoch Cangii Glossar. Graec. p. 1295) war er hiernach Mönch im Kloster der Floruskirche, dann Diakonus an der großen, d. h. Sophienkirche zu Byzanz und Lehrer der Beredsamkeit. Die anderwärts (Opusc. p. 53) vorkommende Benennung *ὁ ἐπὶ τῶν δεήσεων*, magister libellorum supplicum, Verwalter der Bittschriften, bezeichnet eine 45 Hofcharge, von welcher er auch Gebrauch gemacht zu haben scheint, als er bei Gelegenheit eines drückenden Wassermangels im Namen der Stadt dem Kaiser ein Gesuch einreichte (Supplicatio Manueli imper. oblata, Tafel, Thessalon. p. 433). Im Jahre 1175 wurde er zum Bischof der Stadt Myra in Lycien gewählt und feierte dieses Ereignis durch eine panegyrische historisch wichtige Anrede an den Kaiser (Thessalon. p. 401 sqq.). 50 Aber kaum hatte er die Stelle übernommen und sollte geweiht werden (s. die Worte des Demetr. Chomat. Thessalon. p. 435): so verfügte ein kaiserlicher Befehl anders über ihn. Er wurde Metropolit von Thessalonich als Nachfolger des Constantinus und blieb daselbst bis an seinen Tod, der mit Wahrscheinlichkeit zwischen die Jahre 1192 und 1194 gesetzt wird (Thessalon. p. 368). An Lob und Bewunderung der Zeitgenossen hat es 55 ihm nicht gefehlt. Bei einigen Gelegenheiten sehen wir Eustathius öffentlich hervortreten. Als Kaiser Manuel um 1180 gegen eine damals übliche katechetische Abschwörungsformel, in welcher der Gott Muhammeds als *θεὸς ὁλόσφυρος* (d. h. etwa der massive, kompakte, nicht zeugende noch gezeugte Gott) verwünscht wird, auf herrische Weise protestierte und die nach seiner Meinung gotteslästerliche Bezeichnung streichen ließ, damit nicht die

Konvertiten des Islam dadurch abgeschreckt werden möchten, war es Eustathius, welcher auf einer Synode freimütig gegen ihn auftrat und die wahre Meinung des Anathems rechtfertigte. Kaum ertrug der Kaiser diesen Widerspruch (Nicet. Chon. p. 278, vgl. m. Schrift: Gennadius und Pletho I, S. 140), Eustathius aber blieb doch in gutem Vernehmen mit dem Hofe und widmete dem Tode des Manuel eine Gedächtnisrede (Opusc. 5 p. 196 sqq.). Etwas später sah sich der Metropolit in politische Drangsale verwickelt. Der Aufstand vieler Griechen gegen den Tyrannen Andronicus veranlaßte im J. 1185 den Einfall der Normannen unter Wilhelm II. von Sicilien; auch Thessalonich wurde von den Lateinern erobert und der wildesten Plünderung und Verheerung preisgegeben. Eustathius hätte fliehen können, aber er blieb der Gemeinde treu, wirkte gelindere Maß- 10 regeln bei den lateinischen Feldherren aus und schützte den griechischen Kultus gegen die Störungen der Fremden. Was die Stadt damals gelitten, und wie unerschrocken der Bischof seine Pflichten erfüllt, beweist seine eigene ausführliche Erzählung (De Thessalonica urbe a Normannis capta narratio. Opusc. p. 267) und der Bericht des Nicetas (Histor. p. 392 sqq.). Auch in seinem Amte blieb Eustathius nicht ungefährdet. 15 Daß er einmal von seinem Sitze verdrängt worden, weshalb denn auch einige Schriften außerhalb Thessalonichs abgefaßt seien, ist Tafels Vermutung (vgl. Ellissen S. 59). Gewiß aber hatte er mit Hassern und Widersachern zu kämpfen, die ihm Unversöhnlichkeit (*μνησικακία*) und formloses Betragen gegen die Vornehmen zum Vorwurf machten; er verantwortete sich mit starkem Selbstgefühl in scharfer sarkastischer Gegenschrift (Opusc. 20 p. 98 sqq.).

Mehr als diese Einzelheiten zieht uns der sittliche und kirchliche Charakter des Eustathius an. Als Mönch und Bischof, als gelehrter Theologe und Schriftsteller gehörte er dem byzantinischen Geiste an, erhob sich aber in jeder Beziehung über das gewöhnliche Gepräge dieser Bildung, und selbst der byzantinische Stil, verkünstelt und schwülstig wie 25 immer, tritt bei ihm in sinnvoller Eigentümlichkeit und Feinheit auf. Er war ergriffen von dem sittlichen Wesen des Christentums und erkannte die tiefen Gebrechen seiner Umgebung. Mönchische Prunkerei und asketische Äußerlichkeit drohten damals Religion und Tugend in Schein zu verwandeln; gegen dieses innere Verderben kämpfte er mit aller Anstrengung. Seine treffliche Schrift von der Heuchelei *περὶ ὑποκρίσεως* (Opusc. p. 88) 30 verfolgt dieses herrschende Laster durch alle Stadien und Gestalten als Karikatur des Heiligsten und gleißende Tugendmaske und sucht die Menge seiner zerstörenden Wirkungen nach Beispielen bloßzustellen, wie sie nur die eigene Erfahrung an die Hand geben konnte. Besonders wichtig ist die von Tafel deutsch übersetzte und mit lehrreichen Erläuterungen begleitete Schrift: *ἐπίσκεψις βίου μοναχικοῦ* (Opusc. p. 214 sqq. Betrachtungen über 35 den Mönchsstand, eine Stimme des zwölften Jahrhunderts aus dem Griechischen des Eust. von G. L. F. Tafel, Berlin 1847), welcher man reformatorische Kraft nicht absprechen kann. Je mehr Eustathius für den „göttlichen und himmlischen" Stand des Mönchtums von Hause aus eingenommen war, desto höher ist es ihm anzurechnen, daß er über dessen damalige Entartung ein grausames, aber gerechtes Strafgericht hält, und dabei auf 40 Mäßigung der Kasteiungen dringt, damit nur Gesinnung und Aufrichtigkeit zurückkehre (Betrachtungen S. 15 ff., 62 ff.). Heilsame Beschäftigungen werden empfohlen und die Unwissenheit der Mönche scharf gerügt (S. 146). Ähnliche auf Erweckung wahrer Buße, sittlicher Thatkraft und Liebe abzweckende Ermahnungen für die Laien enthalten die Vorbereitungsreden zu den Fasten (Opusc. p. 61. 76. 125). Überall offenbart sich die 45 ernsteste Anwendung der Idee, welche der Schriftsteller aus Ps 49 entwickelt, daß der Gute und Tugendhafte innerhalb des irdischen Lebenslaufs ewige Güter erlangen werde, wenn er sein Fleisch um der Hoffnung des Ewigen willen durch Mühen und Arbeiten abtötet (Opusc. p. 9), „Welchen aber," sagt er Opusc. p. 77, „das Gute nicht in der Tiefe der Seele liegt, sondern nur auf die Lippen tritt und also äußerlich zum Vor- 50 schein kommt. die mögen wohl andere lehren, sich selbst aber lassen sie unbelehrt".

(Gaß †) Ph. Meyer.

Euthalius. Ausgabe: L. A. Zac(c)agni, Collectanea monumentorum veterum ecclesiae graecae ac latinae I (unic.), Rom 1698, 401—708; LIV—XCVI; Gallandi X 197 bis 315, MSG 85, 619—790 fehlerhafte Nachdrucke ohne die wertvollen Prolegomena und Bei- 55 lagen. Litteratur: s. Bd II 732, 33 ff.; dazu Islinger, Die Verdienste des Euthalius um den neutestamentlichen Bibeltext (Progr.), Hof 1867; W. Bousset, Textkritische Studien zum NT (TU XI 4) 1894; E. v. Dobschütz, Euthaliusstudien in ZKG XIX, 1898, 107—154 (soll fortgesetzt werden).

Nach der durch den ersten Herausgeber Zaccagni begründeten Anschauung war Euthalius 458 Diakon zu Alexandrien, später unter Athanasius II. von Alexandrien (489—496) Bischof eines sonst unbekannten Ortes Sulke (Pselche?) in Ägypten. An seiner vielfach der alttestamentlichen Masora verglichenen Bearbeitung der Paulusbriefe, AG und kath. Brr. erschien als Hauptsache die Einführung der Stichometrie (s. d. A.) und die kritische Rezension des Textes an der Hand der Musterexemplare in der Bibliothek des Pamphilus zu Cäsarea. Die neuere Forschung hat diese Ansichten gründlich erschüttert. Die Daten über den Verfasser beruhen auf irrigen Kombinationen Zaccagnis. Das Werk ist, wie Robinson gezeigt hat, schichtenweise entstanden von verschiedenen Händen. Stichometrie und Collation mit den Pamphilus-Codices gehören keinesfalls zur Grundschrift. Von dem Bibeltext des „Euthalius" wissen wir einstweilen so gut wie nichts. Die Bedeutung ist vielmehr darin zu suchen, daß diese in den neutestamentlichen Handschriften in sehr verschiedener Zusammensetzung auftretenden Materialien das wichtigste Mittel zur Klassifizierung des reichen Minuskelbestandes sind. Dazu möchte ich besonders betonen, daß die ursprüngliche Arbeit einen für die Geschichte der Exegese sehr bedeutsamen Versuch darstellt, die Regeln griechischer Rhetorenschulen zu offiziell kirchlichem Gebrauch auf das NT zu übertragen. Im Zusammenhang damit ward für Paul, AG und Cath. die für den griechischen Text fast ausschließlich geltende Kapiteleinteilung geschaffen, die erst in den Drucken durch die abendländische des Stephan Langton verdrängt ward.

Im 4. und 5. Jahrhundert wurde der Text, wie man an cod. ℵBAC (Bd II 732. 739 ff.) sieht, fortlaufend ohne Worttrennung und Interpunktion geschrieben. Den hieraus sich für die öffentliche Vorlesung ergebenden Schwierigkeiten hatte man in den Rhetorenschulen dadurch abzuhelfen gesucht, daß man den Text in größere und kleinere Sinnabschnitte (cola und commata) zerlegte: so viel ward in eine Zeile (*στίχος*) geschrieben, als der Vorleser in einem Atem zu sprechen hatte. Diese Schreibung nach Sinnzeilen (stichische, auch colometrische Schreibung, falsch stichometrisch) wandte unser Verfasser zur kirchlichen Vorlesung auf Paul, AG und Cath. an, wobei das Herkommen, die poetischen Bücher des ATs nach dem Parallelismus membrorum zu schreiben, mitgewirkt haben mag. Gleiches geschah auch für die Evangelien (wann? cod. D); Hieronymus that es bei der Übersetzung der Propheten (MSL 28, 771); vielleicht auch bei dem NT. (s. die neue Oxforder Vulgataausgabe); Hesych von Jerusalem im 6. Jahrhundert bei dem griechischen Text der Propheten unter ausdrücklicher Berufung auf den Vorgang anderer bei dem Apostolos (MSG 93, 1340). Später bezeichnete man Raumersparnis halber die Einschnitte nur durch Punkte oder große Buchstaben; mit Einführung der Interpunktion im 7. (allgemeiner im 9.) Jahrhundert fiel die ganze Sache dahin. Ob *ἀναγνῶναι κατὰ προσῳδίαν* (Z. 409) auch Accentuation bedeutet, ist mindestens sehr fraglich.

Stärker als bei der stichischen Schreibung kam die Exegese zur Geltung bei der Einteilung des Textes in Kapitel, deren Inhalt geschickt in kurzen Überschriften zusammengefaßt wurde. Diese waren am Anfange jeden Buches in Tabellen vereinigt. Eusebius hat das für seine Schriften vielleicht schon selbst gethan. Für die Gelegenheitsschriften des NTs wurde es nachgeholt, seit man sie als Litteratur behandelte. Bei Paul. konnte unser Verfasser schon die Arbeit eines älteren Ungenannten benutzen, den man mit Unrecht in Theodor von Mopsuestia, mit sehr geringer Wahrscheinlichkeit in Pamphilus erkennen zu können geglaubt hat. Bei AG und Cath. arbeitete er selbstständig. Dem fügte er noch Tabellen bei, in denen die alttestamentlichen, aber auch die apokryphen und profanen Citate des NTs zusammengestellt und ihre Fundorte nachgewiesen waren. Wohl später erst hat man die Kapitelüberschriften und diese Citatennachweise an den Rand des Textes übertragen, wo sich ursprünglich nur die entsprechenden Zahlen fanden. Einleitungen zu Paul, AG und Cath. boten außer der Widmung und Orientierung über die Art der Bearbeitung einen Abriß des Lebens Pauli, eine gute Übersicht über die 14 Paulusbriefe und eine chronologische Untersuchung über das Lebensende des Paulus. Den Standpunkt des Verf. charakterisiert ein kurzes Stück über die paulinische Herkunft von Hebr (Z. 669, 24—671). Die Arbeit entstammt dem 4. Jahrhundert: Eusebius' Kirchengeschichte (325) ist bereits benutzt; andererseits lag, wie Robinson nachwies, diese Grundschicht fertig vor, als 396 das kurze Martyrium Pauli angefügt wurde (Z. 536 f.). Dasselbe enthält zwei Datierungen: auf 396 und 458. Zaccagni nahm die letztere für Euthalius, 396 für den älteren Ungenannten in Anspruch. Thatsächlich ist jene nur Zusatz eines ägyptischen Lesers, der in wenige Handschriften Eingang gefunden hat. 396 wird als das Datum der zweiten Bearbeitung anzusehen sein.

Zu dieser zweiten Schicht möchte ich die Mehrzahl der bei Zaccagni gesammelten Materialien rechnen: zunächst die stichometrische Ausmessung des ganzen Werkes, nach dem festen Normalzeilenmaß des Hexameter von 16 Silben oder ca. 36 Buchstaben. Von 50 zu 50 Stichen ward die Zahl am Rande notiert und am Schluß die Summe gegeben. Dies war gewiß nicht die erste Anwendung des dem antiken Buchhandel geläufigen Ver- 5 fahrens auf das NT, aber es war eine exakte Revision, die wahrscheinlich für später grundlegend ward. Dazu kam die bereits erwähnte Kollation mit den Musterexemplaren von Cäsarea, welche für Paul durch cod. H (Bd II 745, 25 ff.), für AG und Cath. durch andere Handschriften (Z. 513) bezeugt ist. Ehe wir davon für die Textkritik Nutzen ziehen können, muß aber erst untersucht werden, welche Handschriften den Text von 396 an- 10 nähernd getreu widergeben. Dieser Bearbeitung mag auch die eigenartige Einteilung des Apostolos in 57 Leseabschnitte (*ἀναγνώσεις* Bd II 733, 37 ff.) angehören, welche sich mit keinem der bekannten Lektionssysteme deckt und vielleicht weniger zu gottesdienstlichem als zu privatem oder klösterlichem Gebrauche bestimmt war. Die Statistik der Citate u. ä. ward weitergeführt; ob von demselben Bearbeiter oder von späteren, ist schwer zu sagen. 15 508 lag das ganze Material, wie ich gezeigt zu haben glaube, Philoxenus von Mabug vor, der es durch Polykarp ins Syrische übertragen ließ; ebenso in den Handschriften, nach denen 616 Thomas von Heraclea diese Übersetzung revidierte (Bd III 176, 50 ff.). Später wurden mit diesem euthalianischen Apparat auch die sog. **argumenta** (*ὑποθέσεις*, kurze Vorreden) aus der pseudo-athanasianischen Synopsis scripturae sacrae (MSG 28, 20 284—437) verschmolzen. In dem Streben nach möglichster Reichhaltigkeit nahmen einzelne Schreiber auch noch andere Stoffe auf. Von den bei Zaccagni vorliegenden Materialien möchte ich die Aufzählung der Reisen des Paulus (Z. 425—427) hypothetisch für die Synopsis scripturae sacrae des Chrysostomus (Montfaucon VI 308—391 = MSG 56, 313) in Anspruch nehmen. Als Beispiel für eine reichhaltige Handschrift des 25 10. Jahrhunderts kann der sog. Oecumenius (MSG 118. 119) dienen.

Über die Person des ersten Bearbeiters wissen wir nichts Näheres. Der mehrfach in der griechischen Kirche vertretene Name Euthalius (s. DchrB II 393—397), der in einigen Handschriften sich im Titel findet, teils mit dem Zusatz *διάκονος*, teils *ἐπίσκοπος Σούλκης* sagt uns nichts; er kann auch später hinzugekommen sein. Wir müssen mit 30 dem Urteil hier um so mehr zurückhalten, als eine neue Entdeckung vielleicht darüber unerwarteten Aufschluß bringen wird. Sulci ist ein Bistum in Sardinien. Bei der Widmung an einen Athanasius (Z. 409. 476) erlaubt unser Ansatz an den bekanntesten Träger dieses Namens zu denken. Mit der Collationsnotiz ist in H und anderen Handschriften der Name Euagrius verbunden. Ehrhard, der darauf zuerst hinwies, wollte an Euagrius 35 Ponticus denken und diesen als Verfasser des ganzen Werkes nehmen. Vielleicht hieß so der Bearbeiter von 396. Zuletzt spielen, wie bei den Scholien der Antike und der jüdischen Masora auch hier Verfassernamen nur eine ganz untergeordnete Rolle. Anonymität gehört zum Wesen dieser Litteratur. Es ist herrenloses Gut, das oft die Namen wechselt. 40

Die wichtigste Aufgabe bleibt, Zaccagnis leider arg kritiklose Ausgabe durch eine neue, auf breitester handschriftlicher Grundlage ruhende Zusammenfassung und Sichtung des Materiales zu ersetzen, welche eine Scheidung ermöglicht, nicht nur der Schichten des Apparates, sondern auch der verschiedenen dabei verwandten neutestamentlichen Texte. Dann kann „Euthalius", wie immer die verschiedenen Bearbeiter geheißen haben mögen, noch 45 einmal für die Textgeschichte die Bedeutung erlangen, welche ihm bisher meist mit Unrecht beigelegt wurde. **v. Dobschütz.**

Euthymius Zigabenus, gest. nach 1118. — Cave, Hist. lit. II, S. 198; Oudin, Comment. II, S. 679; Hamburger, Zuverlässige Nachr. IV, S. 80; Schröckh, KG. XXVIII, S. 306; Ullmann ThStK 1833, S. 647; Krumbacher, Geschichte der Byz. Litteratur 2. Aufl. 50 1897, S. 82, wo die neuere Litteratur auch verzeichnet ist.

Euthymius Zigabenus (richtiger Zigadenus oder Zygadenus, welche Schreibung in den Handschriften vorherrscht, falsch Zigabonus), gehört zu den namhaftesten byzantinischen Theologen des 12. Jahrhunderts, aber auch zu denen, welche mit einigen Tugenden zugleich die ganze Untugend, Schwäche und Geistesarmut dieses späteren kirchlichen Griechen- 55 tums vor Augen stellen. Von seinem Leben wissen wir wenig. Er wirkte unter Alexius Komnenus als Mönch eines Klosters der heil. Jungfrau mit dem Beinamen *τῆς περιβλέπτου* unweit Konstantinopel. Sein Tod ist nach 1118 zu setzen. Die Hochschätzung des Kaisers und das Lob der gelehrten Kaiserin Anna, die seine Tüchtigkeit in der Grammatik

und Rhetorik und seine unvergleichliche Kenntnis des Dogmas rühmt (**Anna Comn. Alex. XV, p. 387. Venet. 1729**, *τὸ δόγμα ὡς οὐκ ἄλλος τις ἐπιστάμενος*), verdiente er im Sinne dieser Personen und dieser Zeit, deren Forderungen er nur allzusehr entsprach als ein verständig-nüchterner Schriftausleger und ein fertiger, nach allen Seiten geübter und mit den Autoritäten der kirchlichen Vergangenheit vollständig gewaffneter Polemiker. Von seinen exegetischen Arbeiten wurde der Kommentar zu den Psalmen schon **Veron. 1530 per Philippum Saulum episc. Brugnatensem** lateinisch ediert unddann oft (**Par. 1543. 1560 ex calcogr. J. Savetier** und in der **Bibl. maxima PP. Lugd. Tom. XIX**) wieder abgedruckt. Den griechischen Text der Vorrede und Einleitung teilte le Moyne (**Varia sacra. Lugd. 1685, I, p. 150—210**) mit, bis das Ganze griechisch und lateinisch in den **Tom. IV** der **Opp. omnia Theophylacti, Venet. 1754—63** aufgenommen wurde. Der Kommentar zu den vier Evangelien ist gleichfalls zuerst lateinisch von Joh. Hintenius (**Lovan. 1544**), der auch feststellte, daß Euthymius, nicht Oecumenius der Verfasser sei, und dann mehrmals (**Par. 1547. 1260. 1602** und **Bibl. max. l. c.**) herausgegeben worden. R. Simon (**Hist. crit. des principaux comment. du N. T. Rotterod. 1693, p. 409**), später auch Ernesti und Nösselt (**de catenis PP. Gr. Hal. 1765, p. 23**) machten auf die Wichtigkeit desselben aufmerksam, sowie auch von J. Mill (**Proleg. in N. T. a § 1074—79**) die biblischen Lesarten des Kommentars aus einer Handschrift ausgezogen wurden. Endlich unterzog sich Chr. F. Matthäi der großen Mühe einer vollständigen Herausgabe und erhöhte deren Wert durch ausführliche Prolegomena (**Comm. in IV. evgl. Graeca et latine. Lips. 1792, 4°, voll. cf. Prolegg. p. 38 sqq.**). Den Kommentar zu den 14 paulinischen Briefen gab kürzlich heraus Nik. Kalogeras, 2 Bde, Athen 1887. Andere exegetische Schriften, über die katholischen Briefe liegen handschriftlich, sowie auch Briefe, eine Monodie auf den Tod des Eustathius von Thessalonich und ein Gespräch mit einem sarazenischen Philosophen. Wenn der Psalmenkommentar im allgemeinen von dem damaligen Zustande der Hermeneutik und Typik Zeugnis giebt (s. bei le Moyne S. 167 und 171, wo alle Psalmen für davidisch erklärt werden): so hat die Auslegung der Evangelien höheren Wert. An exegetischer Präzision mag Euthymius dem Theophylact nachstehen. Auch folgt er in der Regel den alten Meistern, zumal dem Chrysostomus, bewegt sich indessen auch selbstständiger, wo jene Quellen sparsam fließen. Er giebt oft genug treffende und geschickte Worterklärungen, z. B. über *παραδειγματίσαι* zu Mt 1, 19. Zuweilen treten allegorische und mystische Deutungen aus Maximus u. a. dazwischen. Nicht immer wird der gröberen Auffassung der Vorzug gegeben (vgl. über die *θρόμβοι αἵματος* Lc 22, 43. 44. S. 1047). Der Kommentar zu den Paulinen trägt denselben Charakter wie der zu den Evangelien. Was ferner das dogmatische Werk betrifft, so bezeugt Euthymius selbst, daß dasselbe im Auftrage des Alexius, der keinen besseren Bearbeiter für die in seiner Nähe gepflogenen polemischen Verhandlungen finden konnte, abgefaßt sei, und es soll auch den Namen *Πανοπλία δογματικὴ* (*τῆς ὀρθοδόξου πίστεως ἤτοι ὁπλοθήκη δογμάτων*) vom Kaiser erhalten haben (**Anna Comn. Alexias l. c.** dazu die Vorrede der Panoplia). Es besteht aus zwei Titeln und 24 den einzelnen Häresien und ihrer Widerlegung gewidmeten Abschnitten oder Titeln. In der älteren lateinischen **studio et labore P. Fr. Zini. Venet. 1555 (Par. 1556. Bibl. PP. max. XIX, p. 1—235)** fehlt der 12. und 13. Titel gegen den Papst und die Italiener, den jedoch Usserius, **De symbolis p. 25** mitteilt. In der einzigen und höchst seltenen griechischen Ausgabe, erschienen 1711 zu Tergovist in der Wallachei (*Π. δ. Ἀλεξίου τοῦ Κομνηνοῦ*, s. den ganzen Titel und die Beschreibung bei **Fabric. B. G. VII, p. 461** der älteren Ausgabe), fehlt der 24. Abschnitt gegen den Islam, der aber von Beurer in **Sylburgi Saracenicis Commelin. 1595 (Ismaëliticae — sectae — elenchus)** veröffentlicht worden. Scheu und Rücksicht auf die Machthaber gebot hier wie dort die Auslassung. Außerdem sind einzelne wichtige Abschnitte besonders griechisch ediert, wie der gegen die Bogomilen in Wolf, **Histor. Bogomilorum. Viteb. 1712** u. Gött. 1842 (von Gieseler) und der gegen die Massalianer: **Victoria et triumphus de impia M. secta in Tollii Insignia Itinerar. Ital. Traj. ad Rhen. 1896.** Einzelne Stellen hat auch Petavius vielfach in **s. dogmat. theol.** citiert, und zu neuer Herausgabe des Ganzen würde es an Handschriften nicht fehlen. Man denke sich einen fortgesetzten Epiphanius, nur viel steifer, äußerlicher und unselbstständiger gehalten; so hat man ein ungefähres Bild dieser dogmatischen Rüstkammer. Historischen Wert haben die Darstellungen der Bogomilen, Massalianer, Armenier, Paulicianer, und die Kritik des Islam ist trotz aller Lügen und Entstellungen neben ähnlichen Aktenstücken merkwürdig (s. Gaß, Gennadius und Pletho S. 113 ff.). Der antilateinische Abschnitt betrifft hauptsächlich den Aus-

gang des hl. Geistes und den Gebrauch des Ungesäuerten (conf. L. Allat. De eccl. or. et occ. perp. cons. p. 642. 43, wo auch ein Johannes Phurnes als Mitarbeiter der Panoplia genannt wird). Vieles andere ist bloße Kompilation aus den Beweisführungen der griechischen Väter bis herab zu Johann von Damaskus und erhält nur dadurch einigen Wert, daß auch weniger bekannte Schriftsteller, wie Leontius Byzantinus, Anastasius Sinaita, Theodorus Studita, Maximus u. e. a. benutzt worden (Fabric. l. c. p. 464).

(Gaß †) Ph. Meyer.

Eutyches und der Eutychianische Streit. — Vgl. die vor dem A. Christologie (Bd IV, 16) genannte Litteratur. — Außerdem Baronius, Annales (vgl. Bd II, 416 f.); Tillemont, Mémoires (vgl. Bd II, 6) tom. XIV (704 ff. Proclus) und XV (Pulcheria 171 ff., Leo I 414 ff.); Ch. W. F. Walch, Entwurf einer vollständigen Historie der Ketzereien, 11 Bde, Leipzig 762 ff., Bd VI, 1—640; E. Gibbon, Geschichte des Verfalles und Unterganges des römischen Weltreiches (englisch 6 Bde, London 1774—88 u. ö.), deutsch u. a. von Sporschil 1 Bd. Leipzig 1837, 4. Aufl. 1862—63; Hefele, Conciliengeschichte II, 2. Aufl., Freiburg 1875; Martin, Le pseudo-synode connu dans l'histoire sous le nom de brigandage d'Éphèse, étudié d'après ses actes retrouvés en Syriaque, Paris 1875 (dies Buch ist im folgenden A. gemeint, wenn Martin citiert ist); DchrB 1877—87: A. Eusebius 34 (II, 356 ff.), Eutyches 4 (II, 404 ff.); Flavian 8 (II, 532 f.), Irenäus 7 (II, 280 ff.), Leo I (III, 652 ff.), Theodoret (IV, 904 ff.) u. a.; G. Krüger, Monophysitische Streitigkeiten im Zusammenhange mit der Reichspolitik, Jena 1884; A. Ehrhard, Die Cyrill von Alex. zugeschriebene Schrift u. s. w. vgl. Bd IV, 377, 43 ThQ LXX 1888 S. 179—143, 406—450, 623—653.

Quellen: A. Urkunden: Die Akten des Chalcedonense (nebst sonstigem Material zur Geschichte des Chalcedonense bei Mansi VI, 529 ff. u. VII, 1—868) und in ihnen die Akten des Constantinopolitanum Flavians (VI, 649—828) und teilweise auch die der ersten Sitzung der sog. Räubersynode (VI, 828—935); die syrischen Akten der zweiten Sitzung der Räubersynode ed. S. G. F. Perry 1877, deutsch von G. Hoffmann, Verhandlungen der Kirchenversammlung zu Ephesus am 22. August 449, Universitäts-Festschrift, Kiel 1873, französisch von Martin, Actes du brigandage d'Éphèse, Extrait de la Revue des Sciences ecclésiastiques, Amiens 1874, englisch mit einigem sonstigen syrisch erhaltenen Quellenmaterial von Perry schon 1877 zugleich mit dem syrischen Text, dann in The second synod of Ephesus, together with certain extracts relating to it, from Syriac MSS, preserved in the British Museum and now first edited. English Version. Orient Press, Dartford 1881); Briefe Leos I. (opp. ed. Ballerinii I, Venedig 1753 = MSL 54 = Mansi V, 1209 — VI, 431); Briefe Theodorets (opp. ed. J. L. Schulze, 8 Bde, Halle 1769 ff.; IV, 1772 S. 1060—1364 = MSG 83, 1173 ff.); die Appellationen Flavians von Konstantinopel und Eusebs von Dorylänm edd. D. G. Amelli, S. Leone Magno e l'oriente, dissertazione sopra una collazione etc., Rom 1882, verbessert Montecassino 1890; Grisar ZkTh, Innsbruck 1882 S. 191—196; Mommsen NA XI, 2, 1886, S. 361--68); Récits de Dioscore, exilé à Gangres, sur le concile de Chalcedoine, koptisch und französisch teilweise publiziert von E. Révillout in seiner Revue Égyptologique (I, Paris 1880 S. 187—891; II, 1882, S. 21—25; III, 1885 Heft I, 1883, S. 17—24, — die III, 24 versprochene Fortsetzung ist m. W. noch nicht erschienen); die [unwichtigen] vier letzten Nummern der Urkunden, welche das sog. Synodicon adversus tragoediam Irenaei (Mansi V, 731—1022) der Tragoedia des Irenäus comes, spätern Bischofs von Tyrus (DchrB II, 280 ff.), entlehnt hat, und wenige andere zerstreute Urkunden.

B. Berichte: Gelasius (um 485; Papst 492—96), Gesta de nomine Acacii vel breviculus historiae Eutychianistarum (ed. Thiel, Epistolae Rom. Pontific. I, Braunsberg 1868, S. 510—19; vgl. S. 70, auch Krüger S. 33). Zacharias Rhetor (um 520), historia ecclesiastica (syrisch ed. Land, Anecdota syriaca III, Leiden 1870; vgl. Krüger S. 20 ff.); Liberatus (um 560), Breviarium causae Nestorianorum et Eutychianorum (ed. Garnier, Paris 1675 = MSL 68, 969—1052, Mansi IX, 659—702; vgl. Krüger S. 32); Evagrius Scholasticus (um 600), historia ecclesiastica (mit Theodorets h. e. ed. Valesius = MSG 86, 2 p. 2415 sqq.; vgl. Krüger S. 38 ff.); die Fragmente (d. h. Excerpte aus) der um 530 geschriebenen Kirchengeschichte des Theodorus Lector (mit Theodorets h. e. ed. Valesius = MSG 86, 1 p. 165 sqq.; vgl. de Boor ZKG VI, 489 ff.) und die von Theodorus abhängigen späteren Griechen (vgl. Krüger S. 43); gelegentliche Notizen bei Facundus von Hermiane (vgl. den A.) pro defensione trium capitulorum (MSL 67, 527 ff.) und im Chronicon des Victor Tonnennensis (MSL 68, 941 ff.; ed. Mommsen MG. Autores antiq. XI, Chronica minora II, Berlin 1894.

1. Der Eutychianische Streit bis hin zum Konzil von Chalcedon einschließlich ist alles andere eher als ein Abschnitt der „Selbstentwicklung der Idee des Christentums" (vgl. Bd IV, 756, 57 ff. und 762, 29 ff.). Daß Hofkabalen in ihn hineinspielen, will ich gar nicht betonen; — das war auch bei andern dogmatischen Streitigkeiten vorher und nachher der Fall und ist selten so bedeutsam gewesen, wie es oft gemacht wird; denn ohne den Vorspann im Leben mächtiger Parteien bringen Hofparteien ihren Karren doch nicht weiter.

Das vielmehr giebt dem Eutychianischen Streit seinen abstoßenden Charakter, daß kirchenpolitische und kirchliche M a c h t fragen, Fragen, die in der Entwicklung des alexandrinischen und des römischen Patriarchats und in der Stellung des Mönchtums und der Wissenschaft in der Kirche wurzelten, und infolgedessen Erwägungen der hohen Politik des oströmischen
5 Reiches für seine Abwickelung von entscheidenderer Bedeutung gewesen sind, als ernstes Eifern um die reine Lehre: ideengeschichtlich (vgl. Bd IV, 762, 23 ff.) bietet der Streit eines der verworrensten und unerfreulichsten Bilder, welche die Dogmengeschichte aufweist. Ich will mir damit nicht Harnacks Urteil aneignen, daß der „Monophysitismus" Cyrills der legitime Abschluß der griechisch-christologischen Entwicklung gewesen wäre. Ich bin an dieser, früher
10 von mir geteilten Beurteilung irre geworden, seit mir in wachsendem Maße klar geworden ist, daß auch die antiochenischen Formeln weit zurückgehen (vgl. Bd IV, 33, 39, auch den A. Eustathius v. Antiochien oben S. 627, 36 und den A. Nestorius), und daß den Interessen der von Ignatius und Irenäus entworfenen „physischen" Erlösungslehre auch im Rahmen antiochenischer Formeln hätte genügt werden können, ja feinsinniger hätte
15 genügt werden können (vgl. Bd IV, 31, 49 ff.), als es die letzlich von ziemlich inferioren Frömmigkeitsmotiven (vgl. Bd I, 55, 53 ff.) beherrschte Christologie Cyrills vermochte. Freilich, seit das Mönchtum eine Macht ward in der Kirche, seit die Massen und viele hohe und hohle Herren, die „ihre religiösen Sentiments poussieren" wollten, in ihm die Verkörperung christlicher Reife fanden, waren die Instinkte, denen der
20 Monophysitismus entgegenkam, in den „frommen" Kreisen die herrschenden: die Verehrung der *θεοτόκος*, die Hochschätzung der *σὰρξ ζωοποιός* im Abendmahl, die Geringschätzung der menschlichen Natur, die in der Erhebung des Herrn über das [von Cyrill selbst nicht geleugnete] *ὁμοούσιος ἡμῖν* zum Ausdruck kam, der „leidende Gott" und all die andern grob realistischen Formeln eines nur mit „Substanzen" rechnenden religiösen Ma-
25 terialismus — das alles ging Mönchen, deren „Heiligkeit" größer war als ihre Bildung, ging Volksmassen und r e l i g i ö s letztlich nicht mehr gebildeten „Gebildeten" leichter ein, als die bei den Antiochenern nachweisbaren Nachklänge tiefer, mit ethischen Begriffen rechnender Gedanken über die Erneuerung der Menschheit in Christo. Cyrill — das ist richtig — vertrat bereits Majoritätsstimmungen, die zum Siege zu kommen damals bereits ein An-
30 recht hatten und trotz des Chalcedonense schließlich sich auch wieder geltend gemacht haben (vgl. Bd IV, 51 ff. Nr. 8). Allein, was nötigt uns, den Maßstab für das, was geschichtlich als das „Konsequente" zu bezeichnen ist, von den Mönchsmassen uns schneiden zu lassen? Die Antiochener vertraten in vieler Hinsicht die edleren Traditionen der Vergangenheit; das Beste, was die Zeit an theologischer Bildung und Wissenschaft besaß, ist auf ihrer
35 Seite zu finden. Wenn man die ganze Entwicklung von Ignatius an übersieht, erscheint das Chalcedonense in weit höherm Grade als logisch berechtigte Synthese der beiden von ihm abgewiesenen Anschauungen, als es der „Zufälligkeit" (vgl. Bd IV, 762, 31 f.) seiner Entstehung entspricht. Das oben ausgesprochene Urteil, daß der Eutychianische Streit „ideengeschichtlich" ein überaus unerfreuliches Bild uns zeigt, soll daher nicht ein Urteil
40 über sein schließliches Resultat sein — die „Lösung", die das Chalcedonense für die Fragen gab, ist dank der Vergewaltigung des Orients durch den Occident, die sich in ihr darstellt, die vernünftigste, die damals möglich war —, wohl aber ein Urteil über all die Jammerbilder theologischer Unbildung, theologischer Gedankenlosigkeit und Gesinnungslosigkeit, an denen — ich kann nicht sagen: die Entwicklung; denn eine innere „Entwick-
45 lung" liegt nicht vor — an denen die Geschichte des Streites uns vorbeiführt.

2. Die Darstellung muß einsetzen bei der im Jahre 433 vom Hofe erzwungenen Union zwischen den Alexandrinern und Antiochenern (vgl. Bd IV, 51, 2 ff. und den A. Nestorianer). Diese Union hatte den Lehrgegensatz zwischen der alexandrinischen und der antiochenischen Christologie nur verhüllt, nicht aus der Welt geschafft. Dennoch ist sie
50 wahrlich nicht einflußlos gewesen. Nicht nur deshalb, weil sie diejenigen, welche den Nestorius nicht verurteilen wollten, unmöglich machte, einen Theodoret, einen Andreas von Samosata zum Nachgeben nötigte (vgl. den A. Nestorianer). Auch nach der andern Seite hin wirkte sie: sie nötigte Cyrill, eifernden Parteigenossen gegenüber Formeln zu vertreten, die von antiochenischer Seite geliefert waren und nicht so restlos sich zurechtlegen ließen,
55 wie alexandrinische Eiferer wünschten (vgl. Ehrhard S. 216); sie hatte das *ὁμοούσιος ἡμῖν* festgelegt und begünstigte die Annahme zweier Naturen in Christo mehr als das Gegenteil, denn neben dem mehrdeutigen *δύο γὰρ φύσεων ἕνωσις γέγονε* stand das *τὰς δὲ εὐαγγελικὰς καὶ ἀποστολικὰς περὶ τοῦ κυρίου φωνὰς ἴσμεν τοὺς θεολόγους ἄνδρας τὰς μὲν κοινοποιοῦντας ὡς ἐφ' ἑνὸς προσώπου, τὰς δὲ διαιροῦντας ὡς ἐπὶ*
60 *δύο φύσεων*. Zwar gab es im Orient keine Theologie, der diese Formeln bequem saßen.

abendländischen Traditionen hätten sie entsprochen; dort konnte man bald die Einheit der Person, bald die Zweiheit der Naturen behaupten, denn dort hatte die Naturenlehre in mancher Hinsicht den Charakter eines an die einheitliche geschichtliche Person nachträglich herangebrachten und nicht zu Ende gedachten Beurteilungsschemas behalten: der nicht auf dem Boden der Naturenlehre gewachsene, sondern mit unphilosophischer Naivetät an die geschichtliche Person des Heilands anknüpfende Begriff der una persona Christi (vgl. Bd IV, 38,1 ff.) neutralisierte hier im Bedürfnisfalle die Naturenlehre, d. h. verhinderte, daß die Behauptung der „zwei Naturen", in die das Glaubensinteresse an dem Gott-sein und Mensch-sein des Herrn sich gehüllt hatte, in ihren philosophischen Konsequenzen die Einheit und damit die Verständlichkeit der Person Jesu gefährdete. Im Orient hatte das dem abendländischen persona entsprechende Wort *πρόσωπον* einen dem abendländischen Begriff der persona parallelen Sinn nicht. *Πρόσωπον* galt hier im theologisch-wissenschaftlichen Sinne seit dem Siege der jungnicänischen Trinitätslehre (vgl. Bd IV, 38, 35) als Synonymon von *ὑπόστασις* im Sinne von *τὸ καθ' ἑαυτὸ ὑφεστός* (Einzelding, Einzelwesen im metaphysischen Sinne), konnte aber allenfalls auch der ursprünglichen Bedeutung des Wortes (vgl. Bd IV, 38, 2 f.) gemäß gebraucht werden als Bezeichnung der in die Augen fallenden Erscheinung, der sich darstellenden Figur (gleichviel, ob dieselbe ein *φάντασμα μὴ ὑφεστός*, oder eine Darstellungsform einer *ὑπόστασις* oder mehrerer *ὑποστάσεις* war, vgl. anath. 5 der Synode von 553, Hahn, Bibliothek der Symb. 3. Aufl. § 148). In jenem (vgl. Bd IV, 49, 15 ff.) oder in diesem Sinne mußten die Antiochener sich die Unionsformel zurechtlegen, gleichwie Cyrill nach der andern Seite hin die Deutungskunst üben mußte. Allein, wenn es auch noch keine Theologie gab, die den Formeln des Unionssymbols entsprach; — als Kompromißformel half die Formel dazu, Mittelstellungen zu zeitigen. Denn es hat zu allen Zeiten „Theologen" gegeben, die ohne das Bedürfnis nach „theologischer" Klarheit den „königlichen Weg der orthodoxen Mitte" durch halben Anschluß an die Terminologie sich ausschließender Schulmeinungen sich abstecken ließen. Überdies war schon das ein Erfolg der Union, daß zunächst äußerlich Frieden blieb. Freilich kann man nicht daran zweifeln, daß beide Parteien die Union nur als Anzahlung auf einen völligen Sieg ihrer Sache hinnahmen. Und für den alexandrinischen Patriarchen handelte es sich bei dieser Hoffnung um mehr als um die Herrschaft der alexandrinischen Christologie. Seit Athanasius hatte der Bischofsstuhl von Alexandria eine Stellung im Orient errungen, die einem ehrgeizigen Bischof der ägyptischen Metropole das Ziel nahe legen konnte, auf Kosten des Antiocheners und des nachgeborenen Rivalen in Konstantinopel seinen Einfluß zum herrschenden in der Kirche und damit im Reiche des Ostens zu machen. Schon Cyrill besaß das hierzu nötige Maß des Ehrgeizes. Nur daraus erklärt sich, daß er die Union annahm: als echter Hierarch hatte er mit sich handeln lassen, um nicht Macht und Einfluß zu verlieren (Harnack II [1], 344). Allein trotz alledem blieb Friede, solange Johannes von Antiochien († 441 oder 442, Tillemont XIV, 644), Cyrill († 444) und Proclus von Konstantinopel († wohl Juli 446, vgl. Tillemont XIV, 717 und 799 ff., AS Oktober X [1861] S. 649 F und Februar III, 78 Nr. 31) lebten. Aber dieser Friede wurde mit jedem Jahre unsicherer, weil auf beiden Seiten die extremen Tendenzen immer mehr wieder zur Geltung kamen. Am begreiflichsten ist dies bezüglich der alexandrinischen Anschauung. Nicht nur deshalb, weil sie ohne jede Censurierung gegen Nestorius Recht behalten hatte; mehr noch deshalb, weil Exzentrizitäten mit der cyrillischen Christologie fast notwendigerweise gegeben waren. Denn schon mit Cyrills Christologie beginnt der Eiertanz auf Formeln, der die Geschichte der Christologie in den nächsten Jahrhunderten so unerquicklich, so charakterlos macht. Kann man doch sagen, Cyrills Christologie sei ein Kompromiß gewesen zwischen Gedanken, die faktisch die Linie des Apollinarismus innehielten, und Formeln, die im Kampf gegen den Apollinarismus sich durchgesetzt hatten. Cyrill behauptete die Vollständigkeit der menschlichen Natur, behauptete das *ὁμοούσιος ἡμῖν*, ja er mied in der Regel (doch vgl. Ehrhard S. 218) die noch von den Kappadoziern gebrauchten Termini *κρᾶσις* und *μίξις*; er wollte mehr als an der *μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη* begrifflich nicht zu konfundierende göttliche und menschliche Prädikate unterscheiden: er bemühte sich, durch seine Formeln sicher zu stellen, daß die eine Person (*ὑπόστασις* oder *πρόσωπον*) des Logos seit der Menschwerdung göttliche wie menschliche „Natur" ohne Wesens-Alteration der einen durch die andere in sich vereinige (*ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν*). Allein die unpersönliche menschliche „Natur" ist doch schließlich kaum etwas anderes als ein Gesamttitel für menschliche Prädikate (deren Summe Apollinaris gegenüber das Plus eines unwirksamen menschlichen *νοῦς* aufwies); und das Interesse seiner christologischen Thesen lag für Cyrill doch darin, daß die menschliche Natur in Christo — wenn auch gl[illegible]

menschliche und in vollendetem Maße erst nach der Auferstehung — über den Zustand der nachadamitischen Menschheit emporgehoben war. Berücksichtigt man dies und bedenkt man außerdem, daß der von Cyrill beibehaltene Terminus der *ἕνωσις φυσική* auf eine Zeit zurückwies, die Cyrills Formel-Vorsichtigkeit noch nicht kannte, würdigt man endlich, daß selbst Cyrill seine vorsichtige Deutung des *μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη* (vgl. Bd IV, 50, 12) nicht stets festgehalten hatte: *Ἰησοῦς Χριστὸς . . . εἷς ἔν τι τὸ μεταξὺ συγκείμενος*, sagt er de recta fide ad Theod. MSG 76, 1193 B: — so muß es selbstverständlich erscheinen, daß diejenigen Parteigänger Cyrills, die seine feinen Distinktionen nicht verstanden — und deren gab es viele, zumal in den seit Methodius (vgl. den A.) und Athanasius (vgl. Bd II, 18, 22 ff.) für das *θεοποιεῖσθαι* der Menschheit interessierten Mönchskreisen —, die alexandrinische Christologie zu eigentlichem Monophysitismus umbogen, ohne Skrupel von Vermischung oder Verwandlung beider Naturen redeten u. dgl. Die Gegenseite war zunächst durch das Einschreiten gegen Nestorius eingeschüchtert. Doch blieb der bedeutendste Theologe, den es auf dieser Seite gab, Theodoret, trotz seiner Zustimmung zur Union den Grundgedanken der antiochenischen Christologie treu (vgl. Bd IV, 51, 7 ff.). Und gleich eifrige, ja z. T. noch rücksichtslosere Verfechter der antiochenischen Traditionen rückten mit der Zeit in die Reihe der asiatischen Bischöfe ein: 435 (Hallier, Edessen. Chronik TU IX, 1 S. 110; vgl. Perry S. 31 Anm.) ward Ibas, der noch nach Abschluß der Union in seinem berühmten Brief an Maris (Mansi VII, 241 ff.) die Anathematismen Cyrills und die cyrillische Synode von Ephesus scharf getadelt, den Theodor von Mopsueste gelobt hatte, Nachfolger des unionseifrigen Rabbulas von Edessa; 441 oder 442 nach dem Tode des Johannes von Antiochien (vgl. oben) folgte selbst dort ein Mann, der den antiochenischen Traditionen ungleich treuer war, als Johannes: Domnus, und vielleicht schon 443 vielleicht erst 446 oder 447 (Martin S. 84—88), erhob Domnus auf den Bischofsstuhl von Tyrus, ohne an dem zweimaligen Verheiratetgewesensein dieses seines Erwählten sich zu stoßen, den Grafen Irenäus, der einst dem Nestorius nahe gestanden hatte und um 435 deshalb exiliert worden war, den Verfasser der oben bei der Litteratur erwähnten Tragoedia (vgl. Verhandlungen ed. Hoffmann S. 37 ff.); und nach dem Tode des Proclus erhielt sogar die Reichshauptstadt einen zwar völlig auf die Union eingegangenen und durch sie zu einer Mittelstellung erzogenen, aber doch anscheinend von der antiochenischen Seite ausgegangenen Patriarchen, Flavian (vgl. den A.). — Auch Cyrill hätte diesen Geschehnissen schwerlich ruhig zugesehen; schon er hatte, z. T. im Bunde mit Proclus von Konstantinopel, es versucht, den Domnus zu dirigieren (vgl. Mansi VII, 319 B und Cyrill ep. 78 [ad Domnum] MSG 77, 361 ff.); sein Nachfolger Dioskur war noch weniger der Mann danach, eine Minderung des alexandrinischen Einflusses hinzunehmen: als Theologe weit unbedeutender als Cyrill, war er ihm überlegen in der Rücksichtslosigkeit und Skrupellosigkeit seines Herrschaftsstrebens; den Fanatismus des Mönchtums, demagogische Gunstbuhlerei bei der Menge und Intriguen aller Art in seinen Dienst zu stellen, scheute er sich nicht. Und die Zeitumstände lagen günstig für ihn. Den schwachen Kaiser Theodosius (408—450), der lange Jahre vornehmlich unter Einfluß seiner Schwester, der „Augusta" Pulcheria, gestanden hatte, die für die Alleinherrschaft der alexandrinischen Traditionen nichts über hatte, beherrschte seit ca. 440 unter Zurückdrängung der Pulcheria sein Günstling Chrysaphius, ein Eunuch, der zur alexandrinischen Partei Beziehungen hatte. Denn freundschaftlich (Vict. Tonnens. ad ann. 450 ed. Mommsen p. 185) war er seinem Taufgevatter (Liberat. c. 11), dem alten [378 gebornen; ep. Eutych. ad Leon. Synod. c. 222 Mansi V, 1015 D) Presbyter und Archimandriten Eutyches verbunden, der zu den eifrigsten und einflußreichsten Parteigängern der Alexandriner gehörte. Als Theologe bedeutete dieser Eutyches freilich nichts: er war ein ehrlicher und in seiner Weise frommer, aber ungebildeter und im Denken ungeübter Mann, dem das Kloster seine Welt war (vgl. Mansi VI, 700 A). Aber als Veteran klösterlicher Weltentsagung und als eifriger Feind der Nestorianer galt er als einer der ersten Äbte innerhalb der von Alexandrien und Konstantinopel bis nach Syrien hinein durch die Gleichheit ihrer dogmatischen Interessen verbundenen alexandrinischen Mönchspartei. Schon zur Zeit der Synode von Ephesus (431) hatte dieser Eutyches — und darauf war er stolz — der Sache Cyrills gedient (Mansi VI, 628; vgl. Hefele II, 317). Wir wissen nicht, wodurch. Vielleicht (vgl. Mans. VI, 713 D) u. a. durch Beteiligung an der Mönchsprozession, die während des Konzils, Psalmen singend, vor den Palast des Kaisers gezogen war, um ihn gegen Cyrills Gegner einzunehmen (Hefele II, 213 f.). In Alexandria wußte man diesen einflußreichen Mann zu benutzen (vgl. die ep. Epiphanii, Synodicon c. 202, Mansi V, 989 B) und warm zu halten: Cyrill selbst hatte ihm die Beschlüsse

des Ephesinum zugeschickt (Eutych. in den Acta Ephes., Mansi VI, 631 B). Durch ihn und Chrysaphius konnte auch Dioskur seinen Einfluß in Konstantinopel geltend machen, und seit der Patriarch Proclus, der Cyrill nahe gestanden hatte, in Flavian einen der alexandrinischen Partei unbequemeren, von Dioskur von Anfang an gehaßten (vgl. die Appell. Flavians ZKTh VII, 194) Nachfolger erhalten hatte, wird Eutyches in Konstantinopel der bequemste Mittelsmann für Dioskur gewesen sein. Der Tod des Proclus und seine Ersetzung durch Flavian scheint in noch wichtigerer Beziehung epochemachend gewesen zu sein: rücksichtslos begann jetzt Dioskur das bedrohte Ansehen Alexandrias geltend zu machen. Am 17. Februar 448 (Martin S. 91) erneuerte der Kaiser — gewiß nicht, ohne von der alexandrinischen Partei dazu angeregt zu sein — die Edikte gegen die Nestorianer und verfügte, „um ein Exempel zu statuieren", die Absetzung des Irenäus von Tyrus (Mansi V, 417 f.); etwa gleichzeitig begannen in Edessa Intriguen gegen den Bischof Ibas (Martin S. 92), bei denen Eutyches die Hand im Spiele hatte (Mansi VII, 196). Mit diesen Ereignissen setzt eigentlich der Eutychianische Streit ein: auf beiden Seiten empfand man, daß der Entscheidungskampf vor der Thür stehe. Domnus machte nicht Miene, die Absetzung des Irenäus anzuerkennen (Verhandlungen ed. Hoffmann S. 50, 23): aufs intimste verkehrte er mit Theodoret, der in dieser Zeit oder kurz vorher in seinem Ἐρανιστής den Alexandrinern als unerschrockener theologischer Polemiker den Fehdehandschuh zugeworfen hatte; die edessenischen Kleriker, die mit ihren Klagen gegen Ibas nach Antiochien kamen, wurden dort hingehalten (Martin S. 94 ff.). Auf der Gegenpartei war man überaus rührig; Dioskur scheute sich nicht, dem Domnus über Reden, die Theodoret in Antiochien gehalten haben sollte, und über das Verwaistbleiben der Kirche von Tyrus Vorwürfe zu machen, die nach oberbischöflicher Arroganz schmeckten (ep. Dioscur., Verhandlungen ed. Hoffmann S. 68 f.); Eutyches wandte sich an Leo von Rom mit der Klage, daß die „nestorianische" Ketzerei infolge der Bemühungen gewisser Leute wieder anfange aufzuwuchern (vgl. Leos Antwort d. d. 1. Juni 448 ep. 20, Mansi V, 1323). Die Spannung zwischen beiden Parteien wuchs indessen mit jedem Tage, in vielen Diözesen des Orients machte sich das bemerkbar. Nur einzelne dieser lokalen „Fragen" haben allgemeineres Interesse. Über die Klage gegen Ibas kam es wohl erst im Sommer (Martin S. 105 f.) zu synodalen Verhandlungen in Antiochien; zwei der Kleriker hatten die Geduld zum Warten verloren und waren nach Konstantinopel weitergereist (Martin S. 109 f.), die beiden andern folgten ihnen, als sie in Antiochien schlecht gefahren waren (vgl. Martin S. 107); Theodoret, der zu dieser Synode noch nach Antiochien gekommen zu sein scheint (Martin S. 103), wurde durch kaiserlichen Befehl in seine Diöcese zurückverwiesen und dort interniert (Theod. epp. 79 u. 80 MSG 83, 1255 ff.); Dioskur, der „den Frieden der Kirchen überall unerschüttert erhalten wollte" (Verhandlungen ed. Hoffmann S. 73, 34), trat immer siegesgewisser auf (vgl. seinen zweiten Brief an Domnus, Verhandlungen S. 72 f.), nach Konstantinopel schickte er Bischöfe, die dort für ihn wühlen sollten (ep. Domni, Verhandlungen S. 62, 13). Doch weiß man über die Zeit vom Sommer bis Herbst 448 sehr schlecht Bescheid. Vielleicht gehört in diese Zeit (vgl. Tillemont XV, 493) der sicher (durch Facundus, pro def. 8, 5 u. 12, 5) bezeugte Versuch des Domnus, den Heiligen der Gegenpartei, Eutyches, als einen apollinaristischen Ketzer beim Kaiser in Mißkredit zu bringen. Die Anklage scheint keinen Erfolg gehabt zu haben; man hört nichts derart. Dagegen erhielt Irenäus [schwerlich durch Domnus, sondern] wohl durch Vermittlung des Hofes am 9. September 448 einen Nachfolger, Photius (ep. Domni ad Flav., Verhandlungen S. 62, 37 f.), der alsbald auf alexandrinische Seite trat; und die Kläger des Ibas reüssierten in Konstantinopel: selbst Flavian wagte nicht, sie abzuweisen (Martin S. 117), und bei dem Kaiser erlangten sie ein Mandat d. d. 26. Oktober, das eine Revision ihrer Angelegenheit verfügte, Uranius von Himeria, ein Feind des Ibas, Eustathius von Berytus und Photius von Tyrus wurden mit der Untersuchung betraut (Mansi VII, 209; Verhandlungen S. 31, 5). Domnus selbst empfand, wie sein Brief an Flavian Ende September 448 (Verhandlungen S. 61, 22 ff. = Theodoret ep. 86 MSG 83, 1277 ff.) zeigt, daß Dioskur ihn zu erdrücken im Begriff war. Der Weizen des Alexandriners blühte und wäre vielleicht gereift, wenn nicht eine erneute Anklage gegen Eutyches den Dioskur dazu gereizt hätte, ihn vor der Zeit schneiden zu wollen.

3. Diese zweite Klage ging aus von Bischof Eusebius von Dorыläum. Sie hat etwas Rätselhaftes. Denn Eusebius war kein Antiochener. Als Nestorius einst (429) das θεοτόκος im Gottesdienst mit dem Einwurf bekämpfte, daß Maria ja nicht den Gottlogos, sondern nur den mit ihm unzertrennlich verbundenen Menschen geboren habe, hatte Eusebius, der damals noch Laie (Rhetor) war, den Patriarchen tumultuarisch mit dem Zuruf unterbrochen:

Nein! der ewige Logos selbst hat sich auch der zweiten Geburt unterzogen (Marius Merc. 2, sermo 3, MSL 48, 749; Evagr. 1, 9). Nicht lange darauf hatte er in einem öffentlichen Anschlag an der Hauptkirche Konstantinopels die Lehre des Nestorius mittelst durchgeführter Vergleichung als Samosatanismus denunziert (vgl. zu der contestatio bei Mansi IV, 5 1008 u. V, 492 Leontius contra Nest. et Eutych. lib. III MSG 86, 1 p. 1389). Ja, Eusebius war, wie er selbst sagt, ein Freund des Eutyches gewesen (Acta. Const., Mansi VI, 655 A). Es ist daher überaus unwahrscheinlich, daß die Anklage des Eusebius mit der des Domnus zusammenhängt, sodaß Eusebius als Ankläger des Eutyches von den Antiochenern nur vorgeschoben worden wäre, damit er ihren eigenen Angriffsplan verdecke. Eusebius 10 muß eigene Gründe zu seinem Vorgehen gegen Eutyches gehabt haben. Wenn man versuchen will, sie zu erraten, so muß man bedenken, daß Eusebius auch nicht eigentlich Alexandriner war; er hat sich auf der Synode in Konstantinopel, von der gleich die Rede sein wird, gleichzeitig zu Cyrills ep. dogmatica (Cyrill epp. Nr. 4; Hahn Bibliothek der Symbole 3. Aufl. § 218) und zu seiner das Unionsbekenntnis von 433 in sich 15 schließenden ep. 39 bekannt (Mansi VI, 657 ff.). Die Union, die noch in seine Laienzeit fiel, scheint ihn auf einen Mittelweg geschoben zu haben. Eben diese seine Mittelstellung mag ihn die Unvorsichtigkeiten des dogmatischen Ausdrucks, die man dem Eutyches zutrauen muß, und die Eusebius selbst gelegentlich mehrerer Besuche in E.s Kloster von ihm gehört und erfolglos beanstandet haben will (Acta Const., Mansi VI, 656 A), als 20 ein Ärgernis haben empfinden lassen. Vielleicht haben auch persönliche Verstimmungen mitgewirkt; Eutyches behauptete wenigstens später, Eusebius sei seit längerer Zeit ihm verfeindet (Acta Const., Mansi VI, 700 B). Genug, als Flavian von Konstantinopel im November 448 eine endemische Synode (*σύνοδος ἐνδημοῦσα*; vgl. den A. Synoden und Hefele II, 532) in Konstantinopel hielt, trat Eusebius, der ihr als einer der Beisitzer an- 25 wohnte, mit einem Anklage-Libell gegen Eutyches (Mansi VI, 652 f.) auf, das in allgemeinen Ausdrücken ihn als Häretiker denunzierte. Flavian empfahl zunächst private Verständigung mit Eutyches (Mansi VI, 653 D ff.): er fürchtete von einer öffentlichen Verhandlung unheilvolle Erschütterungen (ibid. 656 B). Wußte er doch, daß Eutyches bei Chrysaphius persona grata war, während er selbst den Kaiser und seinen Günstling 30 schon ohnedies gegen sich hatte. Allein Eusebius beschwor die Synode, eine Sache von solcher Wichtigkeit nicht ohne Untersuchung zu lassen. Und er drang durch; Eutyches wurde vorgeladen (sess. I, vom 8. November 448; Mansi VI, 656 D). Aber Flavian betrieb die Sache lau: in einer zweiten Sitzung am 12. November (Mansi VI, 657 ff.) mußte Euseb aufs neue drängen. Erst in der dritten Sitzung (15. November; Mansi VI, 697 ff.) 35 berichteten die Gesandten, die man zu Eutyches geschickt hatte, Eutyches habe sich geweigert, sein Kloster zu verlassen (700 A), erkläre aber, daß er den Beschlüssen der Synoden von Nicäa und Ephesus zustimme, auf sonstige Väter-Aussagen aber sich nicht festnageln lasse, vielmehr der Schrift folge, die gewisser sei, als alle Aussagen der Väter. Daß er gelehrt habe, der Gottlogos habe sein Fleisch vom Himmel mitgebracht, sei Verleumdung; er be- 40 kenne *μίαν φύσιν τοῦ θεοῦ σαρκωθέντος*, bekenne, daß der von der Jungfrau Geborne *τέλειος θεός* und *τέλειος ἄνθρωπος* sei, doch sei seine *σάρξ* der unsern nicht *ὁμοούσιος* (700 B—D). Diese Botschaft ließ wegen der letzterwähnten Bemerkung ein Verhör nur noch nötiger erscheinen; Eutyches wurde nun schriftlich geladen (704 f.). Inzwischen verschärfte sich die Situation, weil Eusebius der Synode mitteilte, daß Eutyches die Mönche 45 aufwiegle, in den Nachbarklöstern eine Bekenntnisschrift zur Mitunterschrift habe vorlegen lassen, die bestimmt war, seine Sache zu der aller Mönche in der Nähe der Hauptstadt zu machen. Eine zweite schriftliche Ladung erzielte bei Eutyches keine größere Bereitwilligkeit zum Kommen, als die erste (709 A), einer dritten (712 CD) setzte er den Hinweis auf Unwohlsein entgegen (713 B). Eusebius geriet darüber immer mehr in einen Eifer hin- 50 ein, dem, wie Flavian sagte (716 A), das Feuer selbst nicht glühend genug war. Endlich in der 7. Sitzung am 22. November (Mansi VI, 732) erschien Eutyches. Eine militärische Wache und eine Menge Mönche hatten ihn geleitet (ib.); ja der Kaiser ordnete der Synode, „da es um Glaubenssachen sich handle“, einen eigenen Kommissar bei (732 C). Die Synode war solche Behandlung wert: der byzantinische Ergebenheitsruf „Viele 55 Jahre dem Hohenpriesterkaiser!“ war ihre Antwort auf diesen kaiserlichen Eingriff in die innerste Lebenssphäre der Kirche (733 A). Die Verhandlungen mit Eutyches (Mansi VI, 733—48) führten dann gleich in dieser siebenten Sitzung zu einem Ende. Schon bei Verlesung der Vorverhandlungen — gelegenlich der in sie verflochtenen ep. 39 Cyrills und des Unionssymbols in ihr — kam die christologische Heterodoxie des Eutyches zu Tage: auf die 60 Fragen, die der Kläger nach der Verlesung des Unionssymbols anregte, antwortete Eutyches

zunächst mit einer wohl mehr aus selbstbewußtem Eigensinn als aus Beschränktheit erklärlichen Zurückhaltung; dann aber erklärte er in betreff des *ὁμοούσιος ἡμῖν*, nachdem er gefragt ward: *ἕως σήμερον φυσιολογεῖν ἐμαυτῷ οὐκ ἐπιτρέπω . . . ἕως σήμερον οὐκ εἶπον τὸ σῶμα τοῦ κυρίου καὶ θεοῦ ἡμῶν ὁμοούσιον ἡμῖν* (741 AB). Man versuchte nun, die fromme Einfalt auf dem Umwege über das von Eutyches zugegebene *ὁμοούσιον ἡμῖν εἶναι* der Maria von seinem Irrtum abzubringen. Nur für einen Moment gab er nach: seine Meinung blieb: *ὁμολογῶ ἐκ δύο φύσεων γεγενῆσθαι τὸν κύριον ἡμῶν πρὸ τῆς ἑνώσεως· μετὰ δὲ τὴν ἕνωσιν μίαν φύσιν ὁμολογῶ* (Mansi VI, 744 B). Wie Eutyches sich das gedacht hat, darf man nicht fragen. Er wird überhaupt wenig gedacht haben; den Sinn des *ὁμολογεῖν δύο φύσεις πρὸ τῆς ἑνώσεως* [das man bei Cyrill aus der Reflexion „auf einen idealen Moment" erklären kann] hätte er gewiß nicht auseinander setzen können. Die Synode fand Apollinarismus und Valentinianismus in seinen Gedanken (748 B); „unter Thränen und Seufzen", wie der offizielle Kirchenstil sagte, ward Eutyches seiner Presbyter- und Archimandritenwürde entsetzt und exkommuniziert (748 C).

4. Diese Verurteilung des Eutyches traf nun freilich die genuin cyrillische Christologie nicht, obwohl Eutyches gewiß alles verurteilt hätte, was ihm von glaubwürdiger Seite als von Cyrill verurteilt erwiesen wäre. Denn Cyrill war auf der Synode zu Konstantinopel nur anerkennend erwähnt, und Eutyches hatte mit der höchstens halb revozierten Leugnung des *ὁμοούσιος ἡμῖν* in der That auch die von Cyrill abgesteckten Grenzen der Orthodoxie überschritten. Allein viele der alexandrinischen Parteigänger dachten wie Eutyches, und Dioskur von Alexandrien hat die an Eutyches verurteilten Überzeugungen höchstens als fromme Ungenauigkeiten beurteilt; das *ὁμοούσιος ἡμῖν* hat er zwar wie Cyrill anerkannt (vgl. die ep. Diosc. bei Perry S. 392—94), aber es zu betonen, hatte er kein Interesse. Daher war die Verurteilung des Eutyches ein Schlag für die Alexandriner. Und das darf als sicher ausgegeben werden, daß dieser Schlag den energischen Gegenschlag verursacht hat, den das Ephesinum von 449 darstellt. Doch sind wir außer stande, das verworrene Gewebe all der kleinen und großen Ereignisse zu rekonstruieren, welche in der Zeit bis zum Zusammentritt der ephesinischen Synode sich abspielten. Daß Eutyches das Urteil, das gegen ihn ergangen war, umzustoßen versuchte; daß er eine Reihe besonders angesehener Bischöfe — so nachweislich Leo von Rom (ep. Eut. ad Leon., epp. Leon. 21 Mansi V, 1014, vgl. 1323) und Petrus Chrysologus v. Ravenna (vgl. ep. Petri, Mansi V, 1347), vermutlich auch Dioskur und andere Orientalen — gegen das Urteil einzunehmen versuchte; daß er die Hofgunst ausmünzte (vgl. Leo ep. 24, ad imper., Mansi V, 1341 und ep. 23, ad Flav., ib. 1338 und die epp. Eut. ad imp., Mansi VI, 764 und 824); daß er — m. E. mit Unrecht — eine Fälschung der Synodalakten von Konstantinopel behauptete und durch den Hof eine Prüfung dieser Klage erlangte (vgl. die Akten der unter Flavians Vorsitz im April 449 gehaltenen Synodalversammlung, bei Mansi VI, 757 bis 828): das wissen wir. Auch das wissen wir, daß Flavian genötigt war (Frühjahr 449), dem Kaiser durch ein Bekenntnis (Mansi VI, 540 f.; Hahn, Bibl. 3. Aufl. § 223) seine Orthodoxie nachzuweisen. Allein nicht allein nach diesem allen darf die Situation beurteilt werden. Der Eindruck, daß die Synode von Konstantinopel lediglich sollizitierend auf die alexandrinische Partei gewirkt habe, wird durchkreuzt durch die [erst durch die syrischen Akten des Ephesinum ermöglichte] Wahrnehmung, daß die Revision des Prozesses gegen Ibas bei Verhandlungen in Tyrus und Berytus im Februar 449 (vgl. mit Martin S. 125 ff., Perry 28—37, Verhandlungen S. 7—35 die Akten bei Mansi VII, 210 bis 258) mit einem für Ibas nicht ungünstigen Vergleich endete: die Richter scheinen durch die Verurteilung des Eutyches vorsichtig gemacht zu sein. Überdies wissen wir, daß auch Flavian von Konstantinopel auswärts Hilfe suchte; nach mindestens doppeltem Briefwechsel (epp. Flav. ad Leon., Leon. epp. Nr. 22 u. 26, Mansi V, 1329 u. 1352; vgl. ep. 34, 1 p. 1413 f.) ist Leo v. Rom durch Brief vom 21. Mai 449 (ep. 27 p. 1359) auf seine Seite getreten. Beherrschend für die Situation war indessen doch, daß der Unmut der Alexandriner über die Behandlung des Eutyches sich durchzusetzen vermochte: schon am 30. März 449 berief der Kaiser auf Antrieb Dioskurs (Liberatus c. 12, MSL 68, 1003 f.) eine neue ökumenische Synode, die am 1. August in Ephesus zusammentreten sollte (Mansi VI, 588 f. = Verhandlungen 1 f.); und, wie sie entscheiden sollte, verriet der Kaiser deutlich genug, wenn er schon im Konvokationsschreiben Theodoret von der Teilnahme ausschloß (Mansi VI, 589), bald nachher (15. Mai) dem antinestorianischen Abte Barsumas „als einem Antinestorianer" Sitz im Konzil verschaffte (ep. ad Diosc. und ep. ad Barsum., Mansi VI, 593) und dem Dioskur den Vorsitz überwies (ep. ad Diosc.,

Mansi VI, 600 f.). Es wäre alles für einen sichern Sieg Dioskurs vorbereitet gewesen, wenn nicht Leo v. Rom, der die Einladung zum Konzil am 13. Mai erhalten hatte (ep. Leon. 31, 4, Mansi V, 1404), in seinem berühmten Brief an Flavian vom 13. Juni (ep. 28, Mansi V, 1366 ff.; Hahn Bibl. 3. Aufl. § 224; vgl. oben Bd IV, 42, 57 ff.), 5 den er seinen zur Synode abgehenden Vertretern mitgab und auf den er die Synode selbst in einem gleichzeitigen Briefe (ep. 33, 2, Mansi V, 1411 B) hinwies, die von der alexandrinischen Anschauung wesentlich abweichende abendländische Zwei-Naturen-Lehre mit einer Deutlichkeit entwickelt hätte, die für seine künftige Haltung präjudizierend sein mußte. Die Synode hat dann freilich dem Dioskur den Triumph gebracht, den sie ihm bringen sollte; 10 aber dieser Sieg der Alexandriner war von kurzer Dauer, der Anfang einer ungleich wirksameren Niederlage.

Bekannt genug ist diese „Räubersynode" von Ephesus (latrocinium Ephesinum, Leo ep. 95, 2, d. d. 20. Juli 451, Mansi VI, 138 D). Doch ist auch nach der Auffindung des syrischen Aktenteiles unsere Kenntnis von den Vorgängen lückenhaft und viel-15 fach unsicher. Die Zahl der Synodalen ist über 138 nicht hinausgekommen (Hefele II[2], 369; Perry S. 14). Als kaiserliche Kommissarien waren der Comes Elpidius und der Notar Eulogius gegenwärtig (Mansi VI, 596 und 621 ff.). Euseb von Doryläum und Flavian von Konstantinopel sahen sich [durch den Kaiser selbst] in die Rolle der Angeklagten geschoben (Mansi VI, 645 AB), Eutyches, „der die Veranlassung zu den Verhand-20 lungen gegeben hatte", ward, gleichsam als Kläger, zugezogen (Mansi VI, 628 C). Hinsichtlich der Verhandlungen sind offenbar zwei Sitzungsperioden zu unterscheiden. Eröffnet wurde die Synode nach den griechischen Aktenfragmenten, die in Chalcedon verlesen wurden (Mansi VI, 605—935), am 8. August (Mansi VI, 605 C, vgl. den syr. Text bei Perry S. 401); den Stoff der Verhandlungen bot nach diesen griechischen Akten die Rehabilita-25 tion des Eutyches und die Verurteilung seines Anklägers Eusebius und seines Richters Flavian; — die syrischen Akten geben die Verhandlungen wieder, die über andere Fragen am Montag den 22. August geführt wurden (Hoffmann S. 83 Anm. 11), und gelegentliche Rückweise in ihnen (Verhandlungen S. 4, 42 und 5, 30) sprechen von dem vergangenen Sonnabend (20. August) als dem ersten [Sitzungs-]Tage. Da nun Timotheus Älurus (vgl. 30 den A. Monophysiten) in einem noch ungedruckten Werk gegen das Konzil von Chalcedon Mitteilungen aus den Akten des Ephesinum giebt, die den griechischen Fragmenten korrespondieren (Perry, append. D, S. 401—431) und mit einem über die Rehabilitation des Eutyches und die Absetzung Eusebs und Flavians berichtenden Schreiben der Synode an den Kaiser (Perry 431—436 = Verhandlungen S. 81 f.) enden, so wird man [mit (Hoffmann,) 35 Martin, Perry] annehmen dürfen, daß von der ersten mit der Sache des Eutyches sich beschäftigenden Sitzungsperiode, die seit dem 8. August gewiß in mehreren Tagessitzungen verlief, ja vielleicht erst am 18. August ihr Ende fand — Flavian weilte bis zu dem einen Tage, da die Rehabilitation des Eutyches und seine Verurteilung erfolgte, zehn Tage in Ephesus (appell. Flav. ZKTh 1883 S. 194) —, eine zweite Sitzungsperiode zu 40 unterscheiden ist, deren erste Sitzung am Sonnabend den 20. August, deren zweite und vielleicht auch letzte dann Montag den 22. August gehalten wurde. Doch ists nicht unmöglich, daß die Verhandlungen der syrischen Akten noch einige dem 22. August folgende Tage in Anspruch genommen haben (vgl. Verhandlungen S. 58, VIII).

Der Name der „Räubersynode" (σύνοδος ληστρική) hat angeknüpft an die Ge-45 schehnisse der ersten Sitzungsperiode. Die Akten derselben geben einen Rechtstitel für diese Prädizierung der Synode höchstens in den rohen Akklamationen, die sie verzeichnen (z. B. Mansi VI, 737 C). Allein solches Pöbelgeschrei (ἐκβοήσεις δημοτικαί, Mansi VI, 592 D) ist auch in Chalcedon vorgekommen (vgl. Mansi a. a. O.), ja bereits 381 in Konstantinopel (vgl. Bd II, 44, 26). Übrigens basiert der schlechte Ruf der „Räuber-50 synode" nur auf Berichten und z. T. auf Berichten solcher, die trotz des in Chalcedon von ihnen Berichteten mit der „heiligen" Synode in Ephesus bis zu ihrem Schluß getagt hatten. Daß die römischen Legaten vergebens den Vorsitz verlangten (Liberatus c. 12, MSL 68, 1004 B); daß sie nicht einmal die Verlesung der ep. Leonis ad Flavianum zu erreichen vermochten (Acta Chalc., Mansi VI, 616 B; Leo ep. 44, 1, Mansi VI, 55 13 C; Liberatus a. a. O.); daß sie zu vielfachem Protestieren sich veranlaßt sahen (Leo ep. 44 p. 15 B; vgl. die Akten Mansi VI, 908 D); daß Dioskur in rücksichtslos herrschsüchtiger Weise den Vorsitz führte (Leo ep. 44, 1): — das alles ist gewiß zuverlässig. Doch, wie die Scene sich abspielte, welche vornehmlich den Ruf der Synode geschädigt hat (vgl. Gibbon S. 1678): da, wie in Chalcedon erzählt wurde, nach der Verurteilung 60 Flavians ein Tumult drohte, Dioskur dann die vor der Kirche wachhabenden Militäroberſten

rief, und mit dem Militär handfeste alexandrinische Parabolanen (vgl. den A.) und Mönche eindrangen, die mit ihren Fäusten argumentierten und einige Synodalen zu gleichem Thun verführten (vgl. Mansi VI, 828—32; VII, 68) — das wird sich aus den parteiischen Berichten nicht mehr feststellen lassen. Unwahr ist, daß Flavian von Konstantinopel bei dieser Gelegenheit thätlich mißhandelt wurde (Mansi VII, 68; Evagr. 2, 2), ja so mißhandelt wurde, daß er infolge der erfahrenen Mißhandlungen drei Tage später (also, wenn man irrig vom 8. August ab zählt, am 11. August, DchrB II, 532) starb (Mansi VI, 691 A; vgl. Hefele II, 434 Anm. 4: Tu [Dioscure] occidisti Flavianum und VII, 68: *Βαρσουμᾶς … ἔσφαξε τὸν μακάριον Φλαυιανόν*; Theophanes ad ann. 5941 ed. de Boor I, 100; Nicephorus 14, 47 ed. Par. 1630, II, 550 A). Flavian selbst berichtet nur, das Militär habe ihn umringt, habe nicht gelitten, daß er an den Altar fliehe, sondern habe ihn aus der Kirche herausschaffen wollen; mit Mühe nur sei es ihm im Tumult geglückt, sich ad quendam locum ecclesiae zu flüchten und dort sich zu verstecken (appellatio ZKTh VII, 194). Und als er so schrieb, weilte er offenbar nicht mehr in Ephesus (ib. Z. 6). Allerdings ist Flavian, ohne nach Konstantinopel zurückgekehrt zu sein, zu Hypaipa in Lydien (auf der Straße von Ephesus nach Sardes) gestorben „(seu) superveniente (seu ingesta) morte" (Gelasius Gesta ed. Thiel p. 513), allein mit „Mißhandlungen" in Ephesus hing sein Ende nicht zusammen; selbst das erscheint mir unglaublich, daß Flavian, als er starb, auf dem Wege in die Verbannung sich befunden habe (Prosper ad ann. 448 ed. Mommsen, MG. Autor. antiq. IX, 481). Auch dem Eusebius von Doryläum und den römischen Gesandten ist anscheinend kein Haar gekrümmt worden. — Übrigens ist aus der ersten Sitzungsperiode nur zu erwähnen, daß der Rechtstitel für die Verurteilung des Eusebius und Flavian daraus abgeleitet wurde, daß das Ephesinum von 431 jede über das Nicänum hinausgehende Lehre verboten habe (Mansi VI, 901 CD; 908): jedes Reden von zwei Naturen nach der Menschwerdung wurde als unerträgliche Neuerung hingestellt (Mansi VI, 737 C). Flavian und Eusebius appellierten sogleich an den römischen Bischof und haben diese Appellation nachher schriftlich wiederholt (vgl. die Urkunden). — Während der zweiten Sitzungsperiode haben Eusebius und Flavian als Abgesetzte, die römischen Legaten, Bischof Julius von Puteoli und der Diakon Hilarius (vgl. Hefele II[2], 386 ff.; auch Flavian nennt, gleichwie die syrischen Akten, diese beiden und den Notar Dulcitius), obwohl sie bei Beginn dieser Sitzungsperiode noch in Ephesus weilten (Verhandlungen S. 5), aus Unmut über das Geschehene an den Verhandlungen nicht mehr teilgenommen; auch Domnus von Antiochien ließ sich durch eine Krankheit fernhalten (Verhandlungen S. 5). Das Ergebnis der Verhandlungen war eine Reihe von Absetzungen: Ibas (Verhandlungen S. 7—34), sein Schwestersohn Daniel, Bischof von Charrae (ib. 35—37), Irenäus von Tyrus (ib. 37—39), der von Irenäus ordinierte Bischof Aquilinos von Biblos (ib. 39—40), Theodoret (ib. 43—57) endlich trotz seiner schriftlichen Zustimmung (!) zu den bereits erwähnten Absetzungen (Verhandl. S. 58) auch Domnus von Antiochien (ib. 58—77) wurden als „Nestorianer" entsetzt und exkommuniziert.

5. Das Konzil hatte entschieden, wie es am Hofe gewünscht und erwartet war. Daß der Kaiser die Beschlüsse bestätigte (Theodos. ad Diosc. Verhandl. S. 77; in kürzerer Gestalt Mansi VII, 495 f. und mit unechtem Zusatz in Bezug auf Diodor von Tarsus und Theodor von Mopsueste Mansi IX, 250 f.), war daher selbstverständlich. Doch glaube ich nicht, daß das Resultat der Synode dem ganzen Orient so willkommen war als dem Hofe. Harnacks Urteil, das Ephesinum habe den Glauben des Orients zum Siege gebracht, und das von ihm Erreichte habe die Gewähr der Dauer gehabt, so lange nicht fremde Elemente störend eingriffen (II, 364), scheint mir zu sehr bedingt durch sein dogmengeschichtliches Urteil über das Verhältnis des Monophysitismus zur griechischen Erlösungslehre. Daß mehrere der Synodalen von Ephesus in Ephesus das Urteil desavouierten, das sie auf der Herbstsynode von Konstantinopel gefällt hatten, und daß sehr viele der „heiligen" Väter in Chalcedon wieder kassierten, was in Ephesus ihnen als göttliche Wahrheit erschienen war, — das ist freilich kein starkes Argument gegen Harnack; denn bei der Gesinnungslosigkeit vieler Bischöfe beweist dies Schwanken wenig. Doch muß man bedenken, daß in Konstantinopel ohne Hochdruck vom Hofe, ja gegen die Sympathien des Hofes [illegible] entschieden wurde. Auch das darf man nicht zu hoch einschätzen, daß Flavian und [illegible]bius in ihren Appellationen versichern, die Synodalen von Ephesus seien [illegible] Willen von Dioskur vergewaltigt worden. Allein gänzlich unbedeutend [illegible] hundert Jahr nach dem Chalcedonense wirksame Einfluß der antiochen[illegible] nicht; auch war die Union von 433 nicht wirkungslos gewesen (vgl.

und die Thatsache, daß selbst die nachchalcedonensischen Monophysiten den Eutyches anathematisiert haben, beweist doch, daß das Ephesinum über das Ziel hinausgeschossen hatte. Die Bischöfe von Syrien, Asia und Pontus, berichtet Liberatus (c. 12, MSL 68, 1004 CD), die zu Flavian hielten, traten in schismatischer Spannung den Ägyptern, Palästinensern 5 und Thraziern entgegen. Doch, wenn auch — wie ich aus alle dem schließe — die Unzufriedenheit über das Ephesinum größer war, als Harnack annimmt, — was war zu machen? Im Orient hatte Dioskur die Sympathien der Majorität der Bischöfe und die zweifellose Gunst des Hofes; er dominierte nach der Synode von Ephesus im Orient. Auch Konstantinopel erhielt an Stelle Flavians einen Gesinnungsgenossen der Alexandriner, 10 Anatolius, zum Bischof. Nur vom Abendlande war eine Änderung zu erwarten. Auch Theodoret wandte sich dorthin, gleich Flavian (apellat. S. 194) um Herbeiführung einer neuen Synode bittend (epp. 113. 116. 118, MSG 83, 1311 ff. 1323 f. 1327). Doch auch Roms Ansehen vermochte zur Zeit nichts zu ändern; es blieb ohne Wirkung, daß eine Synode in Rom am 15. Oktober 449 (Leo epp. 50 und 51, Mansi VI, 30 ff.) 15 die Beschlüsse von Ephesus verwarf, und daß Leo durch eigne Briefe (epp. 44 und 45, d. d. 13. Oktober 449, 54 d. d. 25. Dezember 449, 69 d. d. 16. Juli 450, Mansi VI, 13. 19. 45 und 83) und durch Briefe des abendländischen Kaisers und seiner Damen, die er veranlaßte (Leon. epp. 55—58, Mansi VI, 50 ff.), bei Theodosius II. um eine neue Synode in Italien bat; — Theodosius antwortete selbst seiner Tante und Tochter 20 entschieden ablehnend (unter den epp. Leon. Nr. 62—63) und erwartete seinerseits von Leo, daß er den Anatolius anerkenne (vgl. Leos ep. 69, d. d. 16. Juli 450). Nur die Augusta Pulcheria zog Leo — wenigstens teilweise [ihren eignen Brief haben wir nicht] — auf seine Seite hinüber (Leon ep. 60, Mansi VI, 64 f.). Dies Gewonnenwerden der Pulcheria für Rom wäre vielleicht selbst dann bedeutsam geworden, wenn 25 Theodosius nicht am 28. Juli 450 infolge eines Sturzes mit dem Pferde gestorben wäre. Denn noch bei Lebzeiten des Theodosius fiel Chrysaphius in Ungnade, Pulcheria gewann wieder Einfluß (Nicephor, 14, 49); vielleicht ist Theodosius selbst noch angst geworden vor der Macht Dioskurs. Daher ist es schwerlich richtig (vgl. Krüger S. 56), was Gibbon (S. 1679) sagt: „Vielleicht wären die Griechen noch immer in die Ketzerei der Mono- 30 physiten verwickelt, wenn das Pferd des Kaisers nicht zu guter Zeit gestrauchelt wäre." Jedenfalls vollzog sich nach dem Tode des Kaisers der Umschwung schneller und gründlicher, als es unter dem alten Regiment möglich gewesen wäre. Es folgte, da Theodosius keine männlichen Erben hinterließ, seine Schwester Pulcheria und mit ihr der General Marcian, den sie um des Aussehens willen durch eine nominelle Ehe an ihre Seite hob. Schon 35 Ende August oder Anfang September wandte sich Marcian nach Rom (unter den epp. Leon. Nr. 73, Mansi VI, 94), — rege Korrespondenz zwischen Rom und Konstantinopel begann, Flavians Leiche ward in Konstantinopel mit Ehren beigesetzt. Anatolius von Konstantinopel merkte, wie der Wind wehte: noch im Herbst 450 erklärte er mit einer Synode, die er in Konstantinopel hielt, seine Zustimmung zu Leos **epistula ad Flavia-** 40 **num** (Hefele II, 395—98). Beachtenswert ist, daß Marcian, indem er auf den Plan einer neuen Synode einging (schon im ersten Brief, Mansi VI, 94), von Italien als dem Schauplatz derselben schwieg, dagegen schon in einem Brief vom 22. November (unter den epp. Leon. 76, Mansi VI, 98 f.) voraussetzte, daß die Synode im Orient gehalten werden solle, daß andererseits Leo (vgl. Hefele II, 398 ff.) seitdem die Lust an der Synode 45 verloren hatte und sich, weil seine **epistula ad Flavianum** (der im Orient sog. *τόμος Λέοντος*) inzwischen im Orient in wachsendem Maße Unterschriften fand, mit einer Regelung der Personalfragen auf dem Verwaltungswege zufrieden geben wollte. Eine Synode in Italien oder eine Erledigung der Kontroverse durch Billigung des *τόμος Λέοντος* hätte das Ansehen des Papstes gewaltig gesteigert; — das wollte der Kaiser nicht ohne Not 50 veranlassen, Leo nicht ohne Not fahren lassen. Aber der Papst sah sich genötigt, gute Miene zu machen, als der Kaiser am 17. Mai 451 auf den 1. September das neue Konzil nach Nicäa berief (Mansi VI, 551 und 54). In Nicäa sammelten sich demgemäß die Bischöfe: aber der Kaiser, der selbst kommen wollte, verzögerte sich, und als seine Vertröstung (Mansi VI, 553 f.) die Ungeduld der Wartenden nicht bannte, lud er die Syno- 55 dalen nach Chalcedon (vis à vis Konstantinopel am Bosporus), wo ihm das Erscheinen leichter war (Mansi VI, 558). Dort hat die Synode als die [das **Ephesinum II** aus dieser Stellung verdrängende] vierte ökumenische Synode vom 8. Oktober bis 1. November 451 in 16 Sitzungen (nach herkömmlicher Zählung, richtiger 21; vgl. Hefele II[2], 411 f.) getagt. Etwa 600 Bischöfe (Mansi VII, 57 B, vgl. Hefele II[2], 422) waren gegenwärtig, 60 außer den Legaten Leos (den Bischöfen Paschasinus und Lucentius und dem Presbyter

Bonifaz) und zwei wohl zufällig im Orient weilenden Afrikanern lauter Orientalen (Hefele II², 423). Den [geschäftlichen] Vorsitz führten die kaiserlichen Kommissare, doch so, daß die päpstlichen Legaten, die als Vertreter des geistlichen Hauptes der Kirche anerkannt waren (syn. Chalc. ad Leonem, epp. Leon. 98, Mansi VI, 148 C), als die ersten der Beisitzer erschienen, daher auch formell die Leitung übernahmen, als (in sessio III, 5 Mansi VI, 984 D) die kaiserlichen Kommissare ausblieben. — Über die Verhandlungen sind wir so gut unterrichtet, wie über keine der ältern Synoden. Dennoch haben die Memoiren Dioskurs (vgl. oben S. 635, 38) noch einige Ergänzungen zu bringen vermocht.

In Ephesus hatte Dioskur gesiegt nicht zum wenigsten dank der Zahlenstärke seiner 10 ägyptischen Gefolgschaft. Dergleichen sollte sich nicht wiederholen. Deshalb gab der Kaiser dem Beamten, der die kaiserliche Ladung zur Synode nach Alexandrien brachte, den Auftrag, den Dioskur, und zwar ihn allein, sogleich mit nach Konstantinopel zu bringen (Revue égypt. II, 22). Es scheint geplant zu sein, womöglich noch vor dem Konzil eine Verständigung zwischen ihm und seinen Gegnern herbeizuführen (Krüger S. 61). Nur 15 die Einleitung dieses Planes gelang, obwohl Dioskur noch kurz vor seiner Abreise eine Synode seiner Bischöfe abhielt (Krüger a. a. O.): nur von wenigen Getreuen (u. a. den späteren Monophysitenhäuptern Timotheus und Petrus) begleitet, kam Dioskur in die Hauptstadt. Seine Stimmung war düster, sein verzweifelnder Fanatismus aller Neigung zum Paktieren so fern als möglich (Revue II, 23). Daß die Privataudienz, die Dioskur 20 dann bei dem Kaiser in Gegenwart des Anatolius von Konstantinopel, Juvenals v. Jerusalem u. a. hatte, ihn nicht zum Nachgeben brachte (Krüger S. 62 f.), ist daher begreiflich: unter Fluchen warf der Alexandriner hier den τόμος Λέοντος zu Boden. Nach dieser vertraulichen Sitzung — in der, wie Dioskur behauptet, auch die Verlegung der Synode nach Chalcedon beschlossen ist (Krüger S. 64) — erkannte Dioskur, daß er ein verlorner 25 Mann sei. Es war antizipierte Rache, wenn er — vielleicht erst jetzt auf dem Wege nach Chalcedon (Krüger S. 64), jedenfalls nach seiner Abreise von Alexandria — Leo anathematisierte (Mansi VI, 1009 AB). Sein Schicksal vollendete sich dann bald. Nur als Angeklagter wurde er im Konzil geduldet (Mansi VI, 581 BC), während der in Ephesus von ihm abgesetzte Theodoret auf die Autorität des Papstes und des Kaisers hin trotz 30 aller Entrüstungsrufe seiner Gegner zugelassen ward (Mansi VI, 589 B ff.); und schon am Schluß der ersten Sitzung, die sich mit verschiedenen Anklagen gegen Dioskur beschäftigte, erklärten die Kommissare, nachdem die Orthodoxie Flavians festgestellt war, daß Dioskur und fünf seiner Haupthelfer in Ephesus (Juvenal, Thalassius v. Cäsarea, Eusebius v. Ancyra, Eustathius v. Berytus und Basilius v. Seleucia) abgesetzt werden müßten 35 (Mansi VI, 936). Ausgesprochen wurde die Absetzung aber erst in der dritten Sitzung (Mansi VI, 1041 ff.), nachdem Dioskur, der schon der zweiten Sitzung ferngeblieben war, durch Nichtachtung einer dreimaligen Citation der Synode noch einen formalen Rechtstitel mehr für die Absetzung geliefert hatte. Direkt wegen Häresie ihn abzusetzen, mied man. Nach Gangra in Paphlagonien verbannt (Evagr. 2, 5; Liberat. 14), ist Dioskur dort 40 454 gestorben (Leo ep. 140 [al. 111], Mansi VI, 303, d. d. 6. Dez. 454). Seine monophysitischen Gesinnungsgenossen haben ihm dort noch durch eine Gesandtschaft ihre Verehrung bezeugt — den Erzählungen, die er bei dieser Gelegenheit zum Besten gab, entstammen die Récits de Dioscore (Krüger S. 13) —, und in den monophysitischen Kirchen ist er ein Heiliger geblieben. Dioskurs fünf Mitschuldige, Juvenal und die an- 45 dern oben Genannten, wurden in der vierten Sitzung wieder zu Gnaden angenommen (Mansi VII, 48 C ff.). — Schwieriger als die Personalfragen war die dogmatische Frage. Schon in der zweiten Sitzung forderten die kaiserlichen Kommissare eine klare ἔκθεσις πίστεως (Mansi VI, 952). Die Majorität scheute, nominell aus Rücksicht auf das erste Ephesinum (vgl. oben S. 643, 24), eine neue Fixierung des Glaubens; doch beauftragte man, 50 nachdem Cyrills epp. 4 und 39, sowie Leos Brief an Flavian anerkannt waren, den Anatolius von Konstantinopel, mit einigen Vertrauensmännern weiteres vorzubereiten (Mansi VI, 974 D ff.). Erst in der fünften Sitzung (Mansi VII, 97—118) — die dritte galt dem Dioskur, die vierte vornehmlich 13 bischöflichen Starrköpfen aus Ägypten und 18 eutychianischen Mönchen — also erst in der fünften Sitzung, am 22. Oktober, kam 55 man ernstlich auf die Glaubensfrage zurück. Der in Kommissionsberatung bei Anatolius am Tage vorher gebilligte [nicht erhaltene] Entwurf einer Glaubensformel, der auf das ἐκ δύο φύσεων εἷς gestimmt gewesen sein muß, fand zwar die Zustimmung der Majorität; aber die römischen Legaten drohten mit ihrer Abreise und einem neuen Konzil in Italien, wenn man dem Lehrbrief Leos nicht folge (VII, 101 C). Alles Zureden der 60

kaiserlichen Kommissare rührte die Majorität nicht, obwohl sie Leos Brief anerkannt hatte und noch anerkannte. Erst als eine Botschaft des Kaisers, den man verständigt hatte, die von den Kommissaren vorgeschlagene Niedersetzung einer Kommission oder andere Detailberatung forderte, andernfalls ein Konzil im Abendland in Aussicht stellte (VII, 104 D ff.), ging man mit echt byzantinischem salto mortale (wenn das Protokoll hier vollständig ist) auf den Gedanken ein, daß eine Kommission eine neue Vorlage mache. Und klugerweise machte man jetzt auch Leos Gesandte zu Mitgliedern dieser Kommission. Das Resultat der Kommissionsberatung wurde dann noch in derselben Sitzung vorgelegt und genehmigt (VII, 107—117) und am 25. Oktober in der sechsten Sitzung, die den Kaiser als „neuen Konstantin" und die Kaiserin als „neue Helena" in ihrer Mitte begrüßen durfte, feierlichst proklamiert. — Die 7. Sitzung hatte es mit Jurisdiktionsstreitigkeiten zwischen Jerusalem und Antiochien zu thun (vgl. den A. Juvenal); in der 8. wurde Theodoret zu regelrechter Anathematisierung des Nestorius genötigt, in der 9. und 10. Ibas nach erneuter Prüfung seiner Klagesache als unschuldig befunden und für Domnus, den frühern Bischof von Antiochien, der, gleichwie die seit dem zweiten Ephesinum aus der Geschichte verschwindenden Bischöfe Irenäus v. Tyrus, Daniel v. Charrae und Aquilinos v. Biblos abgesetzt blieb, auf den Antrag seines Nachfolgers Maximus eine Art Pension aus dem Kirchenvermögen beschlossen (Mansi VII, 269 f.). Die Beschlüsse der 11. bis 14. Sitzung bezogen sich auf unwichtigere, hier interesselose Dinge; in der 15. Sitzung am 31. Oktober sind in sehr reduzierter Versammlung und in Abwesenheit der kaiserlichen Kommissare und der päpstlichen Gesandten die z. T. wohl schon früher erörterten 28 Canones (Mansi VII, 357—372; über can. 29 u. 30 s. Hefele II², 537 f.) aufgestellt. Die letzte Sitzung am 1. November (Mansi VII, 423—454) ward nötig, weil die päpstlichen Gesandten den 28. Canon, der can. 3 der Synode von 381 (vgl. Bd II, 44, 45) bestätigend aufnahm, für unannehmbar hielten; doch fruchtete ihre Einsprache nichts, die Legaten mußten sich damit begnügen, einen Protest zu den Akten zu geben (VII, 454). So endete mit einem Protest der päpstlichen Gesandten die Synode, welche in einem Maße, wie keine andere der alten orientalischen Synoden, unter den Auspizien des römischen Bischofs gehalten ist und dogmatisch einen völligen Sieg des Abendlandes über den Orient bedeutete. Denn das Glaubensdekret der fünften [und sechsten] Sitzung der *ὅρος τῆς συνόδου*, ist nur als Dogmatisierung der abendländischen Christologie ganz verständlich. Es ist diese Glaubenserklärung (Mansi VII, 107—117) ein langes Dokument: nach einer erbaulichen Einleitung wiederholt man das Nicänum und das sog. Konstantinopolitanum und erklärt dann, daß dieses nicänisch-konstantinopolitanische *σύμβολον* eigentlich genüge, doch habe man um derer willen, welche [nestorianisch] das Mysterium der Menschwerdung verderben und das *θεοτόκος* verwerfen, oder [monophysitisch] eine *σύγχυσις* und *κρᾶσις* [der Naturen Christi] behaupten, die Briefe Cyrills an Nestorius (die sog. ep. dogmatica; Nr. 4) und an die Orientalen (ep. 39; — ep. 17 mit den Anathematismen ist nicht genannt, aber in den Verhandlungen gelegentlich als Autorität angeführt, Mansi VI, 972 D vgl. 973 C, und in gewisser Weise implicite mit dem ersten Ephesinum anerkannt, vgl. Bd IV, 51, 27) und Leos Brief an Flavian als orthodoxer Erläuterung des Symbols dienend anerkannt und bekenne (Mansi VII, 116 A ff., Hahn, Bibliothek 3. Aufl. § 146), folgend den heiligen Vätern, *ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν κύριον ... τέλειον τὸν αὐτὸν ἐν θεότητι καὶ τέλειον τὸν αὐτὸν ἐν ἀνθρωπότητι ... ἐν δύο φύσεσιν* (vgl. Hahn, Anm. 34) *ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαιρέτως, ἀχωρίστως γνωριζόμενον· οὐδαμοῦ τῆς τῶν φύσεων διαφορᾶς ἀνῃρημένης διὰ τὴν ἕνωσιν, σωζομένης δὲ μᾶλλον τῆς ἰδιότητος ἑκατέρας φύσεως καὶ εἰς ἓν πρόσωπον καὶ μίαν ὑπόστασιν συντρεχούσης κτλ.* Es ist freilich leicht zu zeigen, daß diese Bestimmungen nur mit dem *ἐν δύο φύσεσιν* und der Anerkennung des Lehrbriefs Leos über Cyrill hinausgehen; aber die Verhandlungen von Chalcedon beweisen, daß in eben diesem Doppelten der Schwerpunkt des Chalcedonense liegt. Wenn nun auch die Synodalen von Chalcedon, klugen Zweiflern entgegentretend (vgl. Mansi VI, 972 ff.), sich eingeredet haben, Cyrill und Leo stimmten völlig miteinander überein, so hat doch das entgegengesetzte dogmengeschichtliche Urteil (vgl. Bd IV, 51, 18 ff. und 50, 37—52) an der Geschichte des Chalcedonense im Orient (vgl. den A. Monophysitismus) eine ausreichende Stütze. Das agit utraque natura = *ἐνεργεῖ ἑκατέρα φύσις* in c. 4 der epistula Leos ist uncyrillisch. Für Theodoret war dies agere einer jeden der beiden Naturen selbstverständlich; doch mußte er und mußten die antiochenisch Gesinnten nach ihm das *εἰς ἓν πρόσωπον καὶ μίαν ὑπόστασιν συντρέχειν* (= in unam coire personam, Leo ep. c. 3) sich zurecht legen. Bequem saßen die Formeln des Chalcedonense nur den

Abendländern, denen mit dem „idem sempiterni genitoris unigenitus natus est de . . . Maria" (Leo ep. c. 2) die una persona des geschichtlichen Christus unabhängig von der Naturenlehre feststand, während sie doch die „zwei Naturen" brauchten, um die *εὐαγγελικαὶ περὶ τοῦ κυρίου φωναί* (vgl. oben S. 636, 58) ohne Gefährdung seiner Gottheit und Menschheit zu verrechnen. — Eine wirkliche Erledigung der orientalisch-christologischen Frage war mithin das Chalcedonense nicht. Daher ist dem Konzil, so hoch man den Frieden pries, den man geschaffen zu haben glaubte (vgl. auch das Edikt Marcians, d. d. 7. Februar 452, Mansi VII, 475—77), der lange „Kampf um Chalcedon" gefolgt, von dem im A. „Monophysitismus" zu sprechen sein wird.

Eutyches, der nominelle Anfänger des Streites, war in Chalcedon nicht ausdrücklich noch einmal anathematisiert: er galt als bereits gerichtet durch Flavian, durch Leo und durch die Synode des Anatolius (vgl. oben S. 644, 38). Doch haben nach der Synode kaiserliche Edikte (d. d. 13. März 452, Mansi VII, 477 f. und d. d. 28. Juli 452, ib. 501 ff.) der kirchlichen Verurteilung die üblichen kirchenpolizeilichen Maßregeln gegen die Anhänger des Eutyches folgen lassen. Eutyches selbst wurde verbannt. Daß Leo am 15. April 454 (ep. 134, 2, Mansi VI, 289 A) eine Verbannung des nun 75jährigen Greises an einen entfernteren Ort wünscht, weil er an seinem bisherigen Verbannungsort fortfahre, Unschuldige zu betrügen, ist das Letzte, das wir von ihm hören. **Loofs.**

Eutychianus, römischer Bischof 275—283. — Harnack, Chronologie der altchr. Litteratur S. 144 ff.

Eutychianus wird in den römischen Bischofslisten als Nachfolger des Felix und Vorgänger des Gajus genannt, und ihm eine Amtsdauer von 8 Jahren 9 Monaten und 3 Tagen beigelegt. Von seiner Amtsführung ist jedoch nicht das mindeste bekannt. Erwähnt mag werden, daß die Platte, welche sein Grab in der sog. Papstgruft schloß, wieder zu Tage gekommen ist, s. Kraus, Roma sotteranea S. 154 f. **Hauck.**

Eutychius, melchitischer Patriarch von Alexandrien, gest. 940. — Ausgabe der Annalen von Edw. Pococius u. d. T.: Contextio Gemmarum s. Eutychii Patriarchiae Alexandrini Annales, Tom. I. II, Oxon. 1658. 59. Wieder abgedruckt in MSG 111, 889—1232. Einen kleinen, auf die Urgeschichte der alexandrinischen Gemeinde bezüglichen Abschnitt hatte schon vorher John Seldensis u. d. T.: Eutychii Aegyptii, patriarchae orthodoxorum Alexandrini . . Ecclesiae suae Origines, London. 1642, mit wertvoller Einleitung und ausführlichen Anmerkungen, herausgegeben. Der römische Maronit Abraham Ecchellensis beantwortete den Versuch Seldens, den merkwürdigen Bericht des Eutychius über die ältesten alexandrinischen Gemeindeverhältnisse zum Beweis des altchristlichen Ursprunges der Presbyterialverfassung zu verwerten, mit einem leidenschaftlichen Angriff, indem er gleichzeitig eine angeblich richtigere Uebersetzung des von Selden edierten Abschnittes gab: Eutychius vindicatus etc. Rom. 1661. Uebrigens ist auch Pocockes Ausgabe des arabischen Textes mangelhaft. Vgl. außer Selden und Pococke in ihren Ausgaben: (E. Renaudot) Historia Patriarcharum Alexandrinor., Paris. 1713, 346 ff.; F. Wüstenfeld, Geschichte der arabischen Ärzte, Gött. 1840, 52; A. von Gutschmid, Verzeichnis der Patriarchen von Alexandrien, in: Kleine Schriften 2, Leipz. 1890, 399 f. 486.

Der vom 7. Februar 933 bis zum 11. Mai 940 regierende Patriarch der Melchiten in Alexandrien, mit seinem arabischen Namen Sa'id Ibn Batrik geheißen, war in Fostât-Miçr, dem heutigen Kairo, als Sohn eines Ägypters Namens Patricius 876 geboren und hatte vor seinem Übertritt in den geistlichen Stand dem ärztlichen Berufe obgelegen und sich mit historischen Studien befaßt. Als Patriarch hat er schwere Kämpfe mit den jakobitischen Kopten zu bestehen gehabt. Seine arabisch geschriebenen, nur teilweise erhaltenen Schriften waren medizinischen, theologischen, historischen Inhalts. Zur ersten Klasse gehört sein liber medicinae; zur zweiten eine disputatio inter Christianum et infidelem (d. h. zwischen einem Orthodoxen und einem Heterodoxen oder Jakobiten), ferner eine Abhandlung über das christliche Fasten und Passah, über christliche Feste &c.; zur dritten endlich sein bekanntestes und wichtigstes Werk unter dem Titel: Nothm el dschawahir oder el Gaulhar d. h. contextio gemmarum (oder nach anderer Deutung Syntagma substantiae, medulla historiae), eine mit Erschaffung der Welt beginnende, bis 938 n. Chr. reichende, biblische, profane und kirchliche Geschichte umfassende Chronik. Das Werk ist in arabischer Sprache geschrieben, dem Bruder des Verfassers Isa Ibn Batrik gewidmet und beabsichtigt, wie die Vorrede sagt, eine kurze und übersichtliche, aus Gesetz und Evangelium und anderen alten und neuen Quellen geschöpfte, chronologisch genau geordnete Darstellung der Historia universalis a tempore Adami usque ad tempus hoc nostrum. In

der That enthält es, wie schon sein erster Herausgeber bemerkt, viele höchst merkwürdige, sonst unbekannte Notizen zur Profan- und Kirchengeschichte, insbesondere des Orients und speziell Alexandriens, auch beachtenswerte Beiträge zur biblischen und kirchlichen Chronologie und zur Dogmengeschichte (bes. zur Geschichte des Nestorianismus und Monophysitismus), daneben freilich auch viel Unkritisches und Sagenhaftes, und verdient umsomehr eine genauere kritische Untersuchung und historische Verwertung, da es offenbar manches aus der persönlichen Kunde des Verf.s oder aus älteren für uns verlorenen Quellen schöpft, und da es selbst wieder von späteren orientalischen Schriftstellern (z. B. Wilhelm v. Tyrus im 12., Al Makin oder Elmacinus im 13., Achmed al Makrizi im 15. Jahrhundert u. a.) ausgeschrieben und dadurch Quelle späterer Überlieferungen geworden ist. Seine chronologischen Angaben sind, wie v. Gutschmid gezeigt hat, vielfach recht unzuverlässig, teils weil E. auf schlechten byzantinischen Chronographien fußt, teils weil er auch bessere Materialien mit „unglaublicher Lüderlichkeit" verarbeitet hat. **Wagenmann † (G. Krüger).**

Eutychius, Patriarch von Konstantinopel 552—565; 577—582. — Vgl. den Panegyrikus aus der Feder seines Vertrauten, des Presbyters Eustratius (Eustathius) in AS April Tom. 1, 550—573 (lateinisch) App. LIX—LXXXIII (griechisch); abgedruckt in MSG 86, 2, 2273—2390. Außerdem Euagr. H. E. 4, 37. 38; 5, 16. 18; Joh. Ephes. Kirchengesch. 1, 41; 2, 31—37. 40; 3, 17—20. 38; Theoph. Chronogr. ed. de Boor p. 228, 16 u. ö. (s. das Register Bd 2, 608); Chr. F. W. Walch, Historie der Ketzereien 8, Leipzig 1778, 578 ff.; C. J. v. Hefele, Konziliengeschichte, 2², Freib. 1875, 852 u. ö.; G. E. Steitz in JdTh 12, 1867, 256—262; W. M. Sinclair in DchrB 2, 1880. 414—416.

Der um 512 in Phrygien geborene Eutychius ward Mönch und Archimandrit zu Amasea in Pontus, kam 552 als Apokrisiar seines Bischofs nach Konstantinopel und machte hier dadurch, daß er die nachträgliche Verdammung verstorbener Kirchenmänner, insbesondere Theodors von Mopsuestia, aus der Schrift zu rechtfertigen sich vermaß, solchen Eindruck auf den Kaiser Justinian, daß er, als der Patriarch Menas im August d. J. starb, noch am Todestage des Patriarchen (Theoph. 228, 16) zu dessen Nachfolger bestimmt wurde. Als solcher spielte er in dem sog. Dreikapitelstreit (s. d. A. Bd 4 S. 21 ff.) als Gegner der antiochenischen Theologie eine große Rolle, präsidierte der fünften ökumenischen Synode vom Jahre 553 (die von ihm entworfene Synodalsentenz bei Mansi 9, 367—375), leitete 562 die Einweihungsfeier der Hagia Sophia (Theoph. 238, 21), fiel aber, als er gegen Justinians Bestrebungen, die Aphthartodoketen zu gewinnen, Widerspruch erhob, in Ungnade, wurde am 22. Januar 565 (so die Vita 37; Theoph. 240, 27 giebt den 13. April) während des Gottesdienstes aufgehoben und in die Verbannung geschickt. In seinem früheren Kloster verbrachte er 12 Jahre, bis Justin II. ihn nach dem Tode des an seiner Stelle inthronisierten Patriarchen Johannes III. Scholastikos (565—577) zurückberief. Er starb am Abend des 5. April 582 (so Vita 96; Theoph. 251, 23 giebt den 6. April), 70 Jahre alt (Vit. 88). Die Kirche feiert ihn als Konfessor und Heiligen. Nach Eustratius (Vit. 88) veröffentlichte er kurz vor seinem Tode einige antihäretische Traktate. Vielleicht gehörte zu diesen der Sermon vom Abendmahl, von dem A. Mai (Nov. Bibl. Patr. 4, 54—62; abgedruckt MSG l. c. 2392—2401) einige Bruchstücke herausgegeben hat. Der Verfasser handelt über Einsetzung und dogmatisch-mystische Bedeutung des Sakraments. Nach Steitz hat „in Eutychius die symbolisch-dynamische Ansicht der griechischen Väter vom Wesen des h. Abendmahles, wie sie sich unter dem Einfluß der christologischen Gegensätze gestaltet hatte, unstreitig ihren Höhepunkt und vorläufigen Abschluß gefunden". Von E. ist außerdem in den Akten der 5. allg. Synode ein den Dreikapitelstreit betreffender Brief an Papst Vigilius aus dem J. 553 erhalten (Mansi 9, 186 [vgl. 63]; MSG 2401—6). Dagegen ist ein Traktat über die Auferstehung, worin er origenistische Ansichten über die Leiber der Auferstandenen (corpus impalpabile) vorgetragen haben soll, verloren gegangen: der damalige Nuntius in Konstantinopel, später Papst Gregor, suchte den Patriarchen vergeblich von seinem Irrtum zu überzeugen, Kaiser Tiberius ließ das corpus delicti verbrennen, und Eutychius hat angeblich noch auf dem Totenbette seine Ansicht widerrufen (vgl. hierzu Paul. Diac. Vit. Greg. Magn. 1, 9, 27—30; Gregor. M. Moral. 14, 72—74). **(Wagenmann †) G. Krüger.**

Eva. — Litteratur: Die Kommentare; v. Hofmann, Weiss. und Erf. I, S. 65; Schriftbew. I, S. 406. Ueber verschiedene gnostisch-jüd. Fabeln, die sich an den Namen der Eva anknüpfen, sowie über ein gnostisches Evangelium Evae und ein liber prophetiarum Evae vgl. Fabricius, cod. pseudepigr. V.T. 95—104. Dem bibl. Bericht über die Erschaffung des Weibes verwandte Vorstellungen auch bei heidnischen Völkern s. bei Kleuker, Zendavesta I, 20; III, 83 f. und in Platos Symposion.

Eva, חַוָּה, *Eva*, ist der Name des ersten Weibes, der Stammmutter des menschlichen Geschlechts. Über ihre Erschaffung lesen wir Gen 2, 18ff., wo der Bericht von derselben eingeleitet wird durch ein Wort, das Jahve-Elohim bei sich selbst gesprochen: „Es ist dem Menschen nicht gut, allein zu sein; ich will ihm schaffen eine Hilfe, wie sein Gegenüber" (עֵזֶר כְּנֶגְדּוֹ) d. i. ihm entsprechend. Nachdem dann die Vorführung der paarweise geschaffenen Tiere dem Erstgeschaffenen zum Bewußtsein gebracht, wie wesentlich anders er selbst sei, als die Lebewesen um ihn her, und ein Verlangen nach seines Gleichen in ihm erweckt, nahm Gott, während er im tiefen Schlafe lag, אַחַת מִצַּלְעֹתָיו und bildete das ihm Entnommene zum Körper des Weibes. Es ist Streit darüber, ob צֵלָע Rippe bedeute oder überhaupt einen selbstständigen, von dem Ganzen ablösbaren Teil. Für letztere Bedeutung, speziell an unserer Stelle die eines für sich bestehenden, ablösbaren Stückes Gebein mit Fleisch, hat man sich darauf berufen, daß sich daraus erst diejenigen Stellen erklären, in welchen das Wort z. B. das Nebengebäude im Verhältnis zum Tempel bedeutet (1 Kg 6, 5; Ez 41, 5—7). Sei dem, wie ihm wolle: das, worauf es der Erzählung ankommt, ist dies, daß das Weib nicht neben den Erstgeschaffenen gestellt, nicht außerhalb seiner geschaffen, sondern daß ihm selbst das entnommen wurde, was zum Körper des Weibes gebildet worden. Wir sehen aus 1 Ko 11, 8—9, welch große Bedeutung Paulus letzterer Thatsache beilegt. Anfänglich als Einer geschaffen, weil vor allem für das persönliche Verhältnis zu Gott bestimmt, ist der Mensch nachmals Mann des Weibes geworden, das aus ihm herkommt. „Diese ist einmal" — ruft er aus bei Zuführung des Weibes — „Gebein von meinen Gebeinen und Fleisch von meinem Fleische; diese soll Männin heißen; denn vom Manne genommen ist diese". In dem Weibe das ihm gleichartige Wesen erkennend, das ihm gefehlt hat, bezeichnet er dasselbe im Unterschiede von sich als dem אִישׁ als אִשָּׁה. Der Erzähler aber fügt hinzu, daß um deswillen (weil nämlich das Weib aus dem Mann und für den Mann geschaffen ist) ein Mann seinen Vater und seine Mutter verläßt und seinem Weibe anhängt und sie zu Einem Fleisch werden. Da אִישׁ aus 'išš f. 'inš entstanden sein kann, so ist die Möglichkeit etymologischen Zusammenhangs von אִישׁ und אִשָּׁה nicht schlechthin ausgeschlossen (s. Strack zu Gen 2, 23).

Was weiter berichtet wird, ist 1. dies, daß sich das Weib zur Übertretung des Wortes und Befehles Gottes verführen ließ und dann auch dem Mann zur Verführerin ward (Gen 3, 1ff.; vgl. 2 Ko 11, 3; 1 Ti 2, 13); 2. daß sie dafür die Strafe traf in den Leiden vor und bei der Geburt der Kinder, in der Steigerung des geschlechtlichen Gegensatzes zur Herrschaft des Mannes und leidigen Abhängigkeit von ihm (Gen 3, 16); 3. daß der Mann ihr auf Grund des Gotteswortes, daß ihr das Geschlecht entstammen soll, dem der Sieg über die Macht des Bösen verheißen ist, den Namen חַוָּה (Leben) beilegte als „der Mutter alles Lebendigen" (Gen 3, 20); 4. daß sie die Geburt des ersten Sohnes in freudigem Staunen über das göttliche Gnadengeschenk mit den Worten begrüßte 4, 1: „Ich habe hervorgebracht einen Mann mit Hilfe Jahves". **Volck.**

Evagrius, Kirchenhistoriker, gest. nach 594. — Ausgaben: H. Valesius, Paris 1673 u. ö. Neu aufgelegt von G. Reading, Cantabr. 1720. Hiernach der Abdruck in MSG 86, 2, 2415—2886. Bequeme, aber kritisch wertlose Handausgabe nur des griechischen Textes Oxon. 1844. Vgl. dazu Noltes textkritische Bemerkungen in ThQS 43, 1861, 674—706. Vgl. weiter C. de Boor, Die handschriftliche Ueberlieferung der KG des Evagrius in ZKG 5, 1882, 315—22 (beste, von Valois noch nicht benutzte Handschrift Cod. Laurent. 70, 23) und Nachtrag über Cod. Barocc. 142 in ZKG 6, 1884, 482—85. Zur Quellenkritik: G. Dangers, de fontibus, indole et dignitate librorum quos de hist. eccl. scripserunt Theodorus Lector et Evagrius, Gotting. 1841; L. Jeep, Quellenuntersf. z. d. griech. Kirchenhistorikern, in Jahrbb. f. klass. Philol. Suppl. Bd 14, 1885, 159—178 (auch separat Leipzig 1884); über das Verhältnis zu Zacharias Rhetor G. Krüger in der Einleitung zu der 1899 erscheinenden Uebersetzung des Zacharias. Weitere Litteratur (besonders über den Malalas als Quelle des E.) bei K. Krumbacher, Gesch. d. byzantinischen Litteratur, 2. Aufl., München 1897, 245—47. Allgemeine Würdigung bei F. C. Baur, Epochen der kirchl. Geschichtschreibung, Tüb. 1852, 29—32.

Evagrius, um 536 zu Epiphania in Cölesyrien geboren, genoß sorgfältigen Unterricht in den Schulen der Grammatiker und Rhetoren und lebte dann meist als Rechtsanwalt (daher sein Beiname Scholastikus) in Antiochien. Hier trat er in enge Verbindung mit dem Patriarchen Gregorius (569—594), unterstützte ihn nicht allein in der Abfassung von Briefen, Berichten und Verordnungen, sondern verteidigte 589 den wegen schwerer Vergehungen angeklagten Bischof erfolgreich zu Konstantinopel, wohin er ihn begleitet hatte. Seine amtlichen Verdienste und Geschicklichkeiten belohnten zwei Ehrenämter: Kaiser Tiberius erteilte ihm die Quästorenwürde, Mauricius die Kodizille der Präfektur (δέλτους

ὑπάρχων H. E. 6, 24). Das Todesjahr ist unbekannt. Außer seiner Kirchengeschichte hat er nach eigener Angabe (l. c.) eine doppelte Sammlung teils von Aktenstücken, teils von Briefen, Dekreten und Relationen seiner Hand veranstaltet, die aber wie seine Lobrede auf Mauricius und dessen Sohn Theodosius verloren gegangen sind. Erhalten ist da-
5 gegen seine wertvolle Kirchengeschichte. Evagrius ist der letzte eigentliche Fortsetzer des Eusebius. In genauer Anschließung an Sokrates, Sozomenus und Theodoret eröffnet er seine Erzählung mit der Synode von Ephesus 431 und führt sie in 6 Büchern bis zum 12. Regierungsjahre des Kaisers Mauricius (593/94). Sein Werk ist eine der Hauptquellen insbesondere für die dogmengeschichtliche Entwicklung dieser Zeit. Er verfolgt aus-
10 führlich die nestorianischen, eutychianischen und die späteren monophysitischen Streitigkeiten und das Verhalten der Kaiser, giebt Nachricht von den Bischöfen und Mönchen, beschreibt Kirchen und öffentliche Gebäude, z. B. die Sophienkirche (4, 31), erzählt von wichtigen Unglücksfällen, wie Feuersbrunst, Erdbeben und Hungersnot, schaltet aber auch zahlreiche Abschnitte aus der politischen Geschichte, namentlich über die Kriege mit den Persern und
15 anderen Barbaren ein. Seine Quellen benutzt er mit Sorgfalt und Kritik (vgl. z. B. 3, 18): für die profangeschichtlichen Abschnitte die Chronik des Eustathius von Antiochien, die Werke Prokops von Cäsarea (Kriegsgeschichten, Anekdota, wohl auch de aedific.), Menander Protektur und Johannes von Epiphania. Der unter den Quellen mehrmals erwähnte Johannes Rhetor ist kein anderer als Johannes Malalas (s. d. A). Unter den
20 von E. benutzten kirchlichen Autoren ragt Zacharias Rhetor (s. d. A.) hervor, auf den große Abschnitte der Darstellung im 2. u. 3. Buche zurückgehen. Evagrius' Urteil ist durch Unparteilichkeit und Freimut, auch wenn es sich um gekrönte Häupter handelt (vgl. z. B. 4, 30. 32), ausgezeichnet. Die Darstellung ist meist fließend und geschickt, wenn auch nicht ohne Breite (schon Phot. Cod. 29: *ἔστι δὲ τὴν φράσιν οὐκ ἄχαρις, εἰ καί πως*
25 *περιττεύεσθαι ἐνίοτε δοκεῖ*). Gewisse Schranken seiner Glaubwürdigkeit erkennt man leicht. Schon als Knabe hatte er das wunderthätige Holz des Kreuzes Christi zu Apamea verehrt (4, 26). Dieser Eindruck mag ihn für alle Mönchs- und Reliquienwunder empfänglich gemacht haben; denn mit unbegrenzter Gläubigkeit erzählt er von dem Wunderblute des Leichnams der hl. Euphemia in Chalkedon (2. 3), von dem glänzenden Stern
30 zur Seite des Säulenheiligen Symeon, der selbst wie ein Engel auf Erden geschildert wird (1, 13) und von vielem Ähnlichen. Merkwürdig ist seine Verteidigung Konstantins d. Gr. gegen Zosimus. Mit Recht bestreitet er dessen Erzählung von jenem Ägypter, der den Kaiser entsündigt und auf den christlichen Glauben hingewiesen habe (Zosim. Hist. 2, 29), und will nicht einräumen, daß die Ausbreitung des Christentums dem römischen Reiche
35 geschadet habe; aber er leugnet auch die von Zosimus berichtete Ermordung des Crispus und der Fausta, und zwar aus dem hier sehr übel angebrachten argumentum e silentio, d. h. aus den verschweigenden Äußerungen des Eusebius (s. 3, 40. 41 mit den Noten des Valesius). Die Rechtgläubigkeit des Euagrius ist schon von Photius (l. c.) und später vielfach gerühmt worden. Und allerdings hält er sich streng an die kirchlichen Ent-
40 scheidungen und tadelt jede Abweichung von der Linie des chalcedonensischen Dogmas, ja er drückt sich im Eingang seines Werkes über den Eusebius vorsichtigerweise dahin aus, daß dieser seine Leser, wenn auch nicht ganz strenggläubig zu machen (*εἰ καὶ μὴ λίαν ἀκριβεῖς οἶδε ποιεῖν*), doch dem wahren Glauben nahe zu bringen gewußt habe. Und dennoch konnte sich selbst Evagrius dem Einflusse der Erwägungen, welche die Aufgabe
45 des Historikers ihm zuführte, nicht verschließen. Denn wo er die Menge der verschiedenen Lehrbestimmungen im Großen überblicken und deren Entstehung gegen heidnischen Spott in Schutz nehmen soll, wird er milde und gerecht. Nicht böswillige Absicht noch Schmähsucht gegen das Göttliche, sagt er, hat die Ketzereien hervorgerufen, noch betreffen sie das Wesenhafte und Maßgebende (*τὰ συνεκτικὰ καὶ κύρια*) unseres Glaubens, welches von
50 allen bekannt wird: sondern alle diese Zusätze und Neuerungen sind daraus zu erklären, daß Gott uns die Freiheit ließ, damit die Kirche durch das, was auf beiden Seiten gesagt wird, immer sicherer auf den rechten Weg geleitet werde. Dieselben Ursachen, welche die Kirche spalteten, haben zugleich zur genauen und untadelhaften Feststellung der Dogmen Anlaß gegeben (1, 11). **Gaß † (G. Krüger).**

55 **Evagrius Ponticus**, gest. nach 400. — Eine genügende Ausgabe der Reste seiner Schriftstellerei fehlt noch. Der einzige Versuch einer Sammlung bei Gallandi, Veterum Patrum biblioth. VII. p. 551—581 vgl. XX sq. (abgedruckt MSG XL, Col. 1213 sqq.) ist unvollständig. Die nächste Aufgabe ist eine Herausgabe der in syrischer Uebersetzung erhaltenen Schriften; daran müßte sich eine Sammlung der dürftigen griechischen Reste, einschließlich der

in den Catenen, den Sacra Parallela und den Verba Seniorum erhaltenen Sentenzen anschließen. Ueber die syrisch erhaltenen Schriften vgl. W. Wright, Catalogue of the Syriac Mss. in the Brit. Mus. Index s. v. dazu J. S. Assemani, Bibl. orient. III, 1, p. 47 sq. (hier auch über eine arabische Uebersetzung). Die capitula XXIII per gradus sind neuestens herausgegeben von A. Elter, Gnomica I, Leipzig 1892. – Von der älteren Litteratur verdient noch Beachtung Tillemont, Mémoires pour servir à l'hist. ecclés. X² p. 368 sq.; Fabricius-Harles, Bibl. graec. IX³, p. 284 sqq. Aus neuerer Zeit O. Zöckler, Evagrius Ponticus 1893 (bibl. u. kirchenhist. Studien III; vgl. dazu ThLZ 1894, Nr. 19 Sp. 485 ff.; Dräseke, ZwTh 1894, 1, 125 ff.); derselbe, Askese u. Mönchtum I, 253 ff. Für Einzelnes vgl. Dräseke, Ueber den Verf. der Schrift πρὸς Εὐάγριον μοναχὸν περὶ θεότητος JpTh 1882, 2, S. 355 ff. (= Patrist. Untersuchungen S. 103 ff.); A. Ehrhardt, Der Cod. Hepp. Paul. und Euthalios Diaconus Centralbl. f. Bibliotheksw. 1891, S. 385 ff; v. Dobschütz, Ein Beitrag zur Euthaliusfrage, ebendas. 1893, S. 49 ff.; J. A. Robinson, Euthaliana, Texts a. Studies III, 3, 1895; E. Nestle, ZdmG 1878, S. 465 ff. — Vgl. [Palladius] historia Lausiaca 86 (krit. Text bei Preuschen, Palladius u. Rufinus 1897, S. 105 ff. vgl. S. 255 ff.; s. auch Butler, The Lausiac history of Palladius [Texts a. stud. VI, 1, 1898] p. 88 f. 101 f. 131 ff.). Auf diesen Bericht geht Sokrates, hist. eccl. IV, 23 (z. T.) und Sozomenus, hist. eccl. VI, 30 zurück. Gennadius, de viris inl. 11.

Evagrius war als Sohn eines Presbyters (Chorepiscopus nennt ihn eine Hs., die syrische und eine lateinische Übersetzung vielleicht mit Recht) zu Ibora, einer kleinen Stadt in Pontus (zur Metropolis Amasea gehörig s. Wiltsch, Kirchl. Geogr. u. Statistik I, 151) geboren. Sein Geburtsjahr ist unbekannt und läßt sich auch nicht mehr annähernd berechnen (die Annahme von Tillemont, Mémoires X, p. 368 er sei c. 345 geboren, beruht auf haltlosen Erwägungen). Basilius d. Gr. beförderte ihn zum Lector. Nach dem Tode des Basilius kam er zu Gregor von Nazianz, der ihn zum Diakon weihte (einige Zeugen lassen ihn von Gregor von Nyssa geweiht werden, wodurch ein historischer Schnitzer des Berichterstatters ausgeglichen werden sollte s. den Apparat zu Palladius v. Laus. 86, 2 S. 109, 11 f. meiner Ausgabe). Als Gregor Konstantinopel verließ (vielleicht 381), folgte ihm Evagrius nicht, sondern blieb unter seinem Nachfolger Nestarius in der Hauptstadt. Infolge eines Liebeshandels, den er mit einer vornehmen Dame hatte, begab er sich nach Jerusalem, wo er in den Kreis der Melania, der Freundin Rufins, trat. Von ihr wurde er, als sich die Folgen der vorausgegangenen Aufregungen in einer längeren Krankheit, wohl einer starken psychischen Depression, geltend machten, nach Ägypten und zwar in die nitrische Wüste geschickt. Dort verbrachte er zuerst zwei Jahre auf dem mons Nitriae, dann vierzehn Jahre in der „Kellia" genannten Mönchskolonie (vgl. über sie Rufin, hist. monach. 22), wobei er sich seinen Unterhalt durch Schönschreiben verdiente. Das Jahr seines Todes ist unbekannt. Als Rufin seine historia monachorum schrieb, scheint er noch am Leben gewesen zu sein (c. 28); doch ist auf das argumentum e silentio wenig zu geben. Das würde seinen Tod nach c. 402/4 fixieren (s. Preuschen, Palladius und Rufinus S. 204 f.). Nach Gennadius (de viris inl. 11) soll er alt geworden sein; der Kopte giebt 60 Jahre, der Armenier 54 als seine Lebensdauer an.

Seine Schriften betreffen alle das Mönchtum. Ein sicheres Urteil über sie ist noch nicht möglich, da die griechischen Schriften, die unter seinem Namen herausgegeben worden sind, bestenfalls Excerpte aus seinen Werken darstellen. Ein Verzeichnis von ihnen hat Gennadius geliefert (de viris inl. 11): 1. gegen die acht Lastergedanken in 8 Büchern (syrisch erhalten; das erste aus der verstümmelten Hs. Cod. Berol. syr. Sachau 302 von Baethgen übersetzt im Anhang zu Zöcklers Evagrius Ponticus S. 104 ff.; eine lateinische Übersetzung des Gennadius scheint verloren gegangen zu sein). Es ist im wesentlichen eine Zusammenstellung von Bibelsprüchen, die gegen bestimmte sündhafte Gedanken gleichsam als Amulette wirken sollen. 2. Für die ungebildeten Anachoreten (anachoretis simpliciter uiuentibus) eine Sammlung von 100 Sentenzen, für die gebildeten (eruditis et studiosis) eine solche von 50 Sentenzen, die Gennadius ins Lateinische übersetzte. 3. Eine Anleitung zum gemeinsamen Leben für die Mönche. 4. Eine, einer gottgeweihten Jungfrau gewidmete Schrift. Endlich 5. Sentenzen, die für Mönche bestimmt waren, und die Gennadius „valde obscuras" nennt. Auch sie sind von diesem ins Lateinische übersetzt worden. Man kann diese fünf Schriften ohne Not mit den von Sokrates, hist. eccl. IV, 23 genannten identifizieren: 1. Ἀντιρρητικόν, 2. Μοναχός ἢ περὶ πρακτικῆς, 3. Γνωστικὸς [ἢ περὶ θεωρητικῆς], 4. Στιχηρὸν α', 5. Στιχηρὸν β'. Zweifelhaft ist die Identifizierung der Προβλήματα προγνωστικά mit den „sententiolae" des Gennadius. Doch kann man des letzteren Angabe, es seien „wenige" gewesen mit der von Sokrates genannten Zahl 600 so ausgleichen, daß man entweder bei

Sokrates einen Überlieferungsfehler annimmt oder Gennadius nur eine verkürzte Bearbeitung kennen läßt. Die drei erstgenannten Schriften scheinen zu einem *Μοναχικόν* genannten Corpus von Evagrius selbst zusammengefaßt gewesen zu sein (Zöckler 106,26; Socr. h. e. III, 7), das wohl auch der etwas konfusen Angabe bei [Palladius], hist.
5 Laus. 86, 14 (S. 112, 3 m. Ausg.) zu Grunde liegt. Von anderen Schriften, die Gennadius vorauszusetzen scheint (e quibus ista sunt), haben wir nur durch die syrischen Übersetzungen Kunde (s. darüber Zöckler a. a. O. S. 41 f.) Von den unter dem Namen des Evagrius gedruckten Stücken ist mit Ausnahme des von Sokrates, h. e. IV, 23 aufbewahrten Bruchstückes aus dem *Γνωστικός* (z. T. abgedruckt MSG XL, 1285B) keines
10 mit einer der genannten Schriften zu identifizieren. Unecht ist das unter seinem Namen stehende *σχόλιον εἰς τὸ Π Ι Π Ι*; d. h. eine allegorische Erklärung des Namens יהוה und neun anderer jüdischer Gottesnamen (Ausgabe von de Lagarde, Onomastica sacra[2] 229 sq.)

Über die Lehre des Evagrius läßt sich auf Grund des vorhandenen Materials noch
15 nicht urteilen. Zusammenhänge mit den Kappadoziern sind nicht nur wegen der Stelle aus dem *Γνωστικός* (bei Socrates l. c.) sondern auch wegen des ganzen Bildungsganges wahrscheinlich. Mit aller Reserve läßt sich auch vielleicht ein Einfluß des Hierakas, mit dessen Lebenslauf der des Evagrius frappante Parallelen bietet, annehmen, wenn hier nicht die gemeinsame Quelle Origenes war, für den dieser wie jener schwärmte. Evagrius ge-
20 hörte zu der nicht großen Zahl von praktischen Asketen, die wissenschaftlich gebildet das Mönchtum und die Askese philosophisch zu rechtfertigen verstanden. Das mag ihm in den Kreisen jener meist aus den Ungebildeten sich rekrutierenden Asketenkolonien der nitrischen Wüste solches Ansehen gegeben und seinen Worten solche Verbreitung verschafft haben, von der noch die verba seniorum Zeugnis ablegen. Allerdings ist ihm, wie vielen anderen
25 Gleichgesinnten seine Vorliebe für Origenes verhängnisvoll geworden. Schon Hieronymus hatte von dem „Evagrius Hyperborita“ mit geringschätzigem Achselzucken gesprochen (ep. 133, 3 ad Ctesiph. [I, 1023 Vall.]). In den späteren origenistischen Streitigkeiten ist die Lehre des Evagrius von dem Verdammungsurteile betroffen worden. Von dem 7. Jahrh. an (Concil. Lateran. a. 649 can. 18 vgl. Hefele, Konziliengesch.[2] III, 226;
30 7. u. 8. ökumenisches Konzil vgl. Zöckler, Evagr. Pont. S. 89) begegnet sein Name mit dem des Origenes und Didymus zusammen unter den Erzketzern. **Erwin Preuschen.**

Evangeliarium. Die Zusammenfassung der Evangelienschriften in ihrer inneren Einheit unter der Bezeichnung *εὐαγγέλιον* reicht in die früheste Zeit der Kirche zurück (Iren. III, 1, 1; 5, 1; 11, 8; IV, 20, 6 u. sonst; Theoph. ad Autol. III, 14; Polykrat.
35 b. Euseb. H. E. V, 24, 6; vgl. Zahn, Gesch. des neutest. Kanons I, 161 ff.). Ihren äußerlichen Ausdruck fand sie in der Vereinigung der dieselben enthaltenden Volumina, deutlicher dann im Codex (Hieron. Vita Hilarionis 35. 36. 44: codex evangeliorum; Conc. Carth. IV c. 2; Peregrinatio Silviae ed. Gamurrini p. 92: codex evangelii). Diese Form entspricht durchaus der Überlieferungsgeschichte der neutestamentlichen
40 und der heiligen Schriften überhaupt in den ersten Jahrhunderten (Zahn a. a. O. S. 60 ff.; Scrivener, Introduction to the Criticism of the N. T., 3 A. S. 342 ff.; Vict. Schultze, Rolle und Codex [in den Greifswalder Studien, Gütersloh 1895, S. 149 ff.]). Das Aufkommen der Perikopen (s. d. A.) seit dem 4. Jahrh. führte entweder zur Anfügung eines Anhanges an das Evangelienbuch, in welchem die kanonischen Lesestücke verzeichnet
45 waren (lectionarium im engeren Sinne, *εὐαγγελιστάριον*) und das seine praktische Vervollständigung in der Regel durch gewisse Markierungen im Texte selbst fand, oder zweckmäßiger zur Herstellung eines neuen Buches, dessen Inhalt ausschließlich die vorgeschriebenen evangelischen Lesestücke bildeten. Für dieses „Evangelium“ wurde im Abendlande die Bezeichnung evangeliarium scl. volumen (seltener evangeliarius scl. liber s.
50 codex), im Osten *εὐαγγελιστάριον* (im weiteren Sinne) gebräuchlich. (Leo Allatius, De libris ecclesiasticis Graecorum, Paris 1644; Augusti, Denkwürdigkeiten aus der christlichen Archäologie, VI, 105 ff.). Mit dem aus der gleichen Entwickelung hervorgegangenen epistolare scl. volumen, *ἀπόστολος, πραξαπόστολος* bildete das Evangeliarium das lectionarium, lectionarius scl. liber (im weiteren Sinne), griech. *ἀναγνωστικόν* scl.
55 *βιβλίον, βιβλίον ἀποστολικόν*.

Bereits im 4. Jahrh. stieg die religiöse und kirchliche Wertschätzung des Evangeliariums in dem Grade, daß man in demselben die Schrift überhaupt repräsentiert fand. In dieser Voraussetzung wurde in privatem und öffentlichem Leben auf dasselbe der Schwur geleistet (Chrysost. Ad pop. Ant. hom. VII, 5 MSG. XLIX p. 96; hom.

XV, 5 p. 160: τὸ εὐαγγέλιον ὃ μετὰ χεῖρας λαμβάνων κελεύεις ὀμνύναι. Pallad. Hist. Laus. 26 de Eulogio MSG XXXIV p. 1076; Joh. Cantacuz. Hist. I. 15; Nov. Justin. 16 [ed. Zachariae a Lingenthal Lips. I, 122 f.] die Formel), und im Ordinationsakt gewann es eine feste Stelle, indem es dem Ordinandus feierlich überliefert oder während der Segnung über seinem Haupe gehalten wurde (Const. apost. VIII, 4; Conc. Carth. IV, c. 2; heute noch in den beiden katholischen Kirchen). In kleiner Schrift ausgeführt, pflegten besonders Frauen und Knaben es als Amulett am Halse zu tragen (Chrysost. Hom. LXXII, 2 in Matth. MSG. LVIII p. 669; hom. XIX, 4 in pop. Ant. MSG XLIX p. 196: ἀντὶ φυλακῆς μεγάλης. Isid. Pelus. Ep. lib. II, 150, MSG LXXVIII p. 604: εὐαγγέλια μικρά). Kranken kam man damit zu Hilfe (August. Tract. in Joh. VII, 12 MSL XXXV p. 1443). Kirchliche Verordnungen sicherten ihm dieselbe Verehrung wie den heiligen Bildern (Kraus, Real-Encykl. d. christl. Altert. I, 457). Im Kultus, bei Prozessionen und anderen kirchlichen Akten, z. B. in kirchlichen Versammlungen, wurde dem Evangelienbuche in verschiedener Weise Ehrerbietung erwiesen (Martene, De antiquis ecclesiae rit. die Indices s. v. evangelium).

Aus dieser Stimmung wird die eifrige Mitwirkung der Kunst verständlich. Schon seit dem 4. Jahrh. werden mit kostbaren Steinen und Elfenbeinbildwerken geschmückte Einbände (Victor Schultze, Archäol. d. altchristl. Kunst, München 1895 S. 258 ff.; G. Stuhlfauth, Die altchristliche Elfenbeinplastik, Freiburg 1897), Purpurpergament, Gold- und Silberschrift und Miniaturen (das älteste Beispiel der Codex Rossanensis, 6. Jahrh.; Victor Schultze S. 186 ff.; F. X. Kraus, Geschichte der christl. Kunst I, Feiburg 1897, S. 447 ff.) bis zu verschwenderischem Luxus (Hieron. Praef. in Job. MSL XXVIII p. 1084; Chrysost. Hom. XXXII, 3 in Joh. MSG LIX p. 187) verwertet. Das karolingische Zeitalter setzte diese Übung fort (E. Frantz, Gesch. der christlichen Malerei I, Freiburg 1888 S. 259 ff.), und das eigentliche Mittelalter hielt daran fest. Die Elfenbeinplastik, das Email und andere Techniken wurden in wachsendem Maße in Anspruch genommen, und zugleich mit dem Geschichtsbilde entwickelt sich die Initialmalerei und das Randornament im ausgehenden Mittelalter und in der Renaissance zu höchster Vollendung (Otte, Kunstarchäologie des deutschen Mittelalters, 5. Aufl. I, Leipzig 1883 S. 171 ff.; E. Frantz a. a. O. I. II.; F. X. Kraus a. a. O. I. II; Adalb. Ebner, Quellen und Forschungen zur Geschichte und Kunstgeschichte des Missale Romanum, Freiburg 1896). Gestickte Tücher (camisiae evangeliorum) oder kunstvolle Kästchen (capsae) dienten als Schutz. So ist die Geschichte des Evangelientextes mit der religiösen und kirchlichen Sitte und mit der Geschichte der Kunst eng verknüpft. **Victor Schultze.**

Evangelical party s. Bd I S. 545, 10—27.

Evangelien, apokryphische s. Bd I S. 655 ff.

Evangelien, kanonische s. die Spezialartikel.

Evangelienharmonie. — Unter diesem von A. Osiander (s. unten) geschaffenen Titel versteht man eine aus den Worten der kanonischen Evangelien zusammengestellte und diese mehr oder weniger vollständig enthaltende Geschichte Jesu und unterscheidet die so betitelten Werke von den seit Griesbach (1774) so genannten Synopsen, welche den Text der drei ersten, teilweise auch aller vier Evv. in parallelen Kolumnen zur Anschauung bringen. Doch ist die Grenze zwischen den beiden Gattungen eine fließende, wie die folgende Geschichte der Evangelienharmonie zeigt.

Von den uns näher bekannten Erzeugnissen der alten Kirche verdient den Namen Evangelienharmonie nur Tatians berühmtes Diatessaron. Die gelegentliche Bemerkung des Hieronymus, daß Theophilus von Antiochien die Worte der vier Evv. in ein einziges Werk zusammengefaßt habe (ep. 121, 6 ad Algasiam), bezieht sich, wie ebendort zu lesen ist, auf einen diesem Theophilus zugeschriebenen Evangelienkommentar, in welchem nicht, wie später üblich war, das eine oder andere der vier Evv., sondern alle vier zusammen, vielleicht ohne scharfe Sonderung ihrer Texte erklärt waren (vir. ill. 25; praef. in Matth. Vallarsi VII, 7; vgl. Zahn, Forschungen II, 13 f. 19 ff.; III, 220 ff.). Auch die Bemerkung des Ambrosius zu Lc 1, 1 (ed. Bened. I, 1265, vgl. die nicht befriedigende Erklärung bei Zahn, Forsch. I, 10 f.), welche wahrscheinlich ebenso wie ihre Umgebung aus Origenes frei übersetzt ist, daß manche Häretiker aus allen vier Evv. das, was zu ihren giftigen Lehrsätzen paßte, in eins zusammengestopft haben, beweist schwer-

lich die Existenz einer Mehrheit alter Harmonien, sondern ist ein Hinweis auf verschiedene ketzerische Evv., welche sich stofflich mit mehreren kanonischen Evv. berührten. Da die Häretiker dort als solche charakterisiert werden, welche den Gott des ATs von dem des NTs trennen, so scheint hauptsächlich auf Marcion Bezug genommen zu sein, welcher nach glaubwürdiger Überlieferung mit dem zu Grunde gelegten Text des Lucas auch einige johanneische Stücke verwoben und, wie die Fragmente beweisen, einen bereits vielfach aus Matthäus interpolierten Text des Lucas vor sich hatte (vgl. Zahn, Gesch. des Kanons I, 620 f. 654—683; II, 449—494). Eine unbestimmte Kunde von dem Diatessaron des damals längst auf die Ketzerliste geratenen Tatian könnte mitspielen. Nicht hierher gehört auch das Werk des Alexandriners Ammonius, welches wir nur aus dem Brief des Eusebius an Karpianus d. h. aus dessen Vorrede zu seiner für eine Vergleichung der Evv. eingerichteten Ausgabe der Evv. kennen. Nach diesem vielfach schon im Altertum mißverstandenen Brief (z. B. bei Tischendorf-Gregory, Proll. ed. VIII p. 145, in alter lat. Übersetzung bei Wordsworth, NT latine sec. Hieron. I, 6) hat Ammonius zur Seite des vollständig und ununterbrochen mitgeteilten Textes des Mt die parallelen Abschnitte der drei anderen Evv. gestellt. Je nachdem er diese entweder in extenso ausgeschrieben oder etwa mit Hilfe einer Kapiteleinteilung nur kurz angemerkt oder die sämtlichen Abweichungen der anderen von Mt beigeschrieben hat, was wir aus den wenigen Worten des Eusebius nicht erraten können, gestaltet sich das Bild, das wir uns von dem Werk des Ammonius zu machen haben, verschieden. Es war entweder eine Ausgabe des Mt mit einem in seiner Breite für kürzere oder längere Hinweise auf die Parallelstellen bemessenen Rande, oder es war, was wahrscheinlicher ist, eine nach dem Muster der Tetrapla und der Hexapla des Origenes angelegte, in parallelen Kolumnen geschriebene Ausgabe des Evangelientextes, in welcher nur der Text des Mt in seiner eigenen Ordnung von Anfang bis zu Ende mitgeteilt war, während die übrigen Evv. in Stücke zerschlagen waren, welche in den Seitenkolumnen Platz fanden, also nach der Reihenfolge der entsprechenden Abschnitte des Mt geordnet, und nur insoweit aufgenommen waren, als sie Parallelen zu Mt boten. Vgl. Burgon, The last twelve verses of S. Marc, 1871, p. 126—131. 295—312; Zahn, Forsch. I, 31—34, auch S. 1. 99. 101—104. 293; Gesch. d. Kanons I, 412; ThLB 1896 S. 3 f. Auf alle Fälle war dieses Buch keine Evangelienharmonie in dem angegebenen Sinn, sondern wäre eher als Synopsis zu bezeichnen. Es wollte nicht eine den Bedürfnissen des Gottesdienstes oder der erbaulichen Lektüre dienende ev. Geschichte sein, sondern ebenso wie die durch den Vorgang des Ammonius angeregte, aber völlig selbstständige Arbeit des Eusebius (*κανόνες* und *κεφάλαια*) ein gelehrtes Hilfsmittel für den Exegeten und besonders für den Harmonisten. Da Eusebius von Ammonius schreibt: *τὸ διὰ τεσσάρων ἡμῖν καταλέλοιπεν εὐαγγέλιον* (nach dem alten Lateiner unum nobis pro quattuor evangeliis dereliquit, nach Viktor von Kapua unum ex quattuor nobis abreliquit evangelium), so ist nicht zu bezweifeln, daß das Buch unter diesem Titel verbreitet und vom Verfasser selbst so betitelt worden war. War nun Ammonius, was aus Eus. h. e. VI, 19; Hier. v. ill. 55 wegen der dort obwaltenden Verwechslung mit Ammonius Sakkas nicht mit Sicherheit folgt, aber sonst wahrscheinlich ist, ein Zeitgenosse und wohl ein jüngerer Zeitgenosse des Origenes, so ist nicht wohl zu bezweifeln, daß er das viel ältere, ebenso betitelte Werk Tatians dem Namen nach gekannt und dorther den originellen Titel entlehnt hat. Auch Origenes scheint den Titel gekannt zu haben, wenn er in einer Verteidigung der Vielheit der kirchlichen Evv. gegen die Marcioniten sagt: *τὸ ἀληθῶς διὰ τεσσάρων ἕν ἐστιν εὐαγγέλιον* (tom. V in Jo., Philok. ed. Robinson p. 47).

Die älteste deutliche Nachricht über Tatians Diatessaron enthalten die Worte des Eusebius h. e. IV, 29, 6: *ὁ Τατιανὸς συνάφειάν τινα καὶ συναγωγὴν οὐκ οἶδ' ὅπως τῶν εὐαγγελίων συνθεὶς „τὸ διὰ τεσσάρων“ τοῦτο προσωνόμασεν, ὃ καὶ παρά τισιν εἰσέτι νῦν φέρεται.* Durch das hierin liegende Bekenntnis seiner Unwissenheit über die Einrichtung dieses Werks sowie durch die Bemerkung, daß dasselbe noch bis zu seiner Zeit in gewissen Kreisen in Gebrauch sei, bezeugt Eusebius, daß er das Buch nicht studiert hat, und daß es in seiner Umgebung nicht vorhanden war. Dies bestätigt Epiphanius, indem er von der Abfassung des Diatessaron, welches einige Hebräerevv. genannt haben sollen, durch Tatian nur als von einer Tradition spricht (haer. 46, 1), und noch bestimmter Hieronymus, wenn er v. ill. 29 (a. 392 zu Bethlehem geschrieben), alle seine Angaben aus Eusebius schöpfend, unter Tatians Schriften das Diatessaron nicht erwähnt und ausdrücklich bemerkt, daß von seinen endlosen Bänden nur noch das eine Buch contra gentes existiere. In Palästina war während des 4. Jahrhunderts den gelehrtesten Bücher-

kennern das Diatessaron ein nur dem Titel nach bekanntes Buch. Dasselbe gilt aber von der gesamten griechischen Kirche aller Zeiten. Über ein dunkles Scholion, welches von einem „nach der Geschichte“ geordneten Ev. sagt und dieses in unklare Verbindung mit den Namen Diodorus und Tatianus bringt s. Forsch. I, 26—30. Sollte Hegesippus um 180, wie schon Michaelis (Einleitung 4. Aufl. S. 868, vgl. meine Gesch. d. Kanons I, 411) vermutete, unter dem Namen *τὸ Συριακόν* sc. *εὐαγγέλιον* (Eus. h. e. IV, 22, 7) das Diatessaron citiert haben, so wäre dies das älteste Zeugnis für die Existenz des Buchs, zugleich aber auch dafür, daß es von Haus aus in syrischer Sprache abgefaßt war; denn daß der griechisch schreibende Hegesipp die syrische Übersetzung einer griechischen Evangelienharmonie citiert haben sollte, welche ihrem griechischen Original auf dem Fuß gefolgt sein müßte, ist unglaublich. In das syrische Sprachgebiet aber waren die Forscher von jeher durch alle genaueren, nicht auf Hörensagen gegründeten Nachrichten gewiesen, vor allem durch Theodoret, welcher um 450 als Bischof von Kyros (oder Kyrrhos) aus den orthodoxen Kirchen seiner Diöcese mehr als 200 Exemplare des Diatessaron entfernte und durch Exemplare der kanonischen Evv. ersetzte (haer. fab. I, 20, vgl. Forsch. I, 35—44), ferner durch die Angaben syrischer Schriftsteller des späteren Mittelalters über den ehemaligen Gebrauch des Buchs in ihrer eigenen Kirche. Zu besserer Einsicht hat uns eine Reihe von Entdeckungen und von Veröffentlichungen von vorher nur unvollständig oder gar nicht bekannten Schriften während der letzten Jahrzehnte verholfen. Der in armenischer Übersetzung erhaltene Kommentar Ephraims des Syrers über das Diatessaron, welcher in dessen armenisch erhaltenen Schriften (Venedig 1836, Bd II, 5—260) gedruckt war, wurde weiteren Kreisen erst durch die 1876 erschienene lat. Übersetzung zugänglich gemacht (Evangelii concordantis expositio facta a S. Ephraemo. In lat. translata a J. Bapt. Aucher, cuius versionem emendavit, annotationibus illustravit et ed. G. Moesinger, Venetiis 1876). Mösinger hat Auchers Übersetzung mit den beiden Hss. zu S. Lazzaro verglichen und verbessert. Neue Vergleichung der Hss. durch A. Robinson hat erhebliche Verbesserungen gebracht, welche J. Halmyn Hill in seiner Dissertation on the gospel Commentary of Ephraem the Syrian, Edinburgh 1896, verwerten konnte. Syrische Excerpte aus diesem Kommentar sammelte R. Harris (Fragments of the comment. of Ephrem S. on the Diatessaron, 1845). Dazu kommen Nachweisungen aus anderen syrischen Schriftstellern, welche die von Ephraim kommentierte Harmonie benutzt oder über ihren Gebrauch berichtet haben. Die Legende von der Christianisierung Edessas, welche ihrem wesentlichen Bestand nach älter als Eusebius ist, nannte neben dem AT als das hauptsächliche gottesdienstliche Vorlesebuch und als Hauptstück des NTs das „Diatessaron“ (Doctrine of Addai, ed. Phillips 1876 S. 36 vgl. Forsch. I, 94). Dieselbe Stelle nimmt an einer anderen Stelle der Legende (S. 46), wo der ursprüngliche Kanon der Kirche von Edessa genau angegeben wird, „das Evangelium“ ein, d. h. das Diatessaron ist nach diesem Bericht das einzige Evangelium dieser Kirche von Anfang an und noch zur Zeit des Berichts gewesen. Aphraates citiert in seinen a. 336—345 geschriebenen Abhandlungen das Diatessaron als „das Evangelium unseres Heilands“ (hom. 1 ed. Wright p. 13, vgl. Forsch. I, 73), und es könnte nur zweifelhaft sein, ob er auf dieses Ev. beschränkt war, oder ob er, wie der etwa 30 Jahre jüngere Ephraim daneben auch noch die kanonischen Evv. kannte (so Bäthgen, Evangelienfragmente, 1886 S. 62 ff., dagegen m. Geschichte d. K. I, 397 ff.). In der syrischen Übersetzung der Kirchengeschichte des Eusebius, welche bereits dem Ephraim bekannt war (ThLB 1893 S. 472) und spätestens um 350 entstanden ist (Wright, Syriac liter. p. 61), wird h. e. IV, 29, 6 übersetzt (ed. Wright and McLean, 1898 p. 243): „Dieser Tatian aber vereinigte und mischte und verfaßte ein Evangelium und nannte es Diatessaron, das heißt (das Ev.) der Gemischten (דמחלטא), welches bei vielen bis auf den heutigen Tag existiert.“ Der gesperrt gedruckte Zusatz beweist, daß schon um 350 in Edessa neben dem griechischen Worte (*τὸ*) *διὰ τεσσάρων* (*εὐαγγέλιον*) als Titel dieses Buchs auch schon der syrische Ausdruck „Ev. der Gemischten“ üblich war, ganz so wie die Syrer neben den griechischen Fremdwörtern *νόμος*, *εὐαγγέλιον*, *πράξεις τῶν ἀποστόλων* auch syrische Äquivalente in Gebrauch hatten. Den Gegensatz zum „Ev. der Gemischten“ bildete „das Ev. der Getrennten“ (דמפרשא), wie die gesonderten vier Evv. im Unterschied von Diatessaron bei den Syrern hießen. So in der Überschrift des Mt im Syr. Cur. und in der Unterschrift des Syr. Sinait. Den früheren Schwankungen in Bezug auf den Sinn dieses Terminus ist nun ein Ende gemacht (Forsch. I, 104—110). Er entstand ebenso wie die gegensätzliche Benennung des Diatessarons in der Zeit, da neben diesem eine syrische Übersetzung der kanonischen Evv. in kirchlichen Gebrauch kam. Wenn ein Kanon des Rabbula von Edessa (a. 412—435) verordnet: „die Presbyter

und Diakonen sollen Sorge tragen, daß in allen Kirchen ein Ev. der Getrennten vorhanden
sei und gelesen werde" (Ephr. et aliorum opera sel. ed. Overbeck p. 220), so bedeutet
das kirchengesetzliche Verdrängung des Diatessarons durch die vollständigen Evv. Vergleicht
man die ziemlich gleichzeitige Handlung Theodorets (o. S. 655, 12), so sieht man, daß in der
5 ganzen syrisch redenden Kirche, zu welcher auch die Gemeinden in und um Kyros gehörten,
das Diatessaron aus dem gottesdienstlichen Gebrauch verdrängt worden ist, und zwar ohne
Unterschied zwischen den Bischöfen, welche der antiochenischen oder der alexandrinischen
Christologie huldigten. Auf der ganzen Linie vom Matthäuskloster bei Moßul, dem Sitz
des Aphraates, bis nach Kyros muß das Diatessaron lange Zeit das eigentliche Evangelien-
10 buch der Kirche gewesen sein, während die gleichfalls vorhandene Übersetzung der getrennten
Evv. mehr dem Studium der Theologen gedient haben wird. Noch um 370 überwog das ur-
sprüngliche Verhältnis; denn damals hat Ephraim in exegetischen Vorträgen, welche wahr-
scheinlich vor angehenden Geistlichen gehalten worden sind, das Diatessaron als scriptura
und evangelium behandelt und nur gelegentlich auf die kanonischen Evv. Bezug ge-
15 nommen. Auch in anderen Werken, wie in dem gleichfalls armenisch erhaltenen Kommen-
tar zu den Briefen des Paulus, zeigt sich Ephraim vom Diatessaron beherrscht (ThLB
1893 S. 471). Das Gleiche scheint von dem Dichter Cyrillonas zu gelten (Gesch. d. Kan.
II, 552). Mar Abba, ein Schüler Ephraims, hat eine „Auslegung des Ev." geschrieben,
welche nach den bis jetzt veröffentlichten Fragmenten wahrscheinlich das Diatessaron zum
20 Text hatte (Harris l. l. 93 f.; ThLB 1896 S. 17). Vom 5. Jahrhundert an kehrte sich
das Verhältnis der beiden Formen des Ev.s bei den Syrern um. Das „Ev. der Ge-
trennten" herrschte in der Kirche, von dem „Ev. der Gemischten" nahmen und gaben nur
einige Gelehrte Notiz: Jschodad von Merw und Mose Barkepha im 9., Dionysius im 12.,
Gregorius Barhebräus im 13. Jahrhundert. Zu diesen gehört auch der Nestorianer Abul-
25 faradsch Abdallah Jbn et-Tib (auch „Jbn et-Tabib" geschrieben, syr. „Bar-Tajeb") zu
Nisibis († 1043), welcher nach einer syrischen Hs. des 9. Jahrhunderts das Diatessaron
ins Arabische übertrug (Tatiani evangeliorum harmoniae arabice ed. Ciasca 1888,
vgl. Zahn, Forsch. I, 294—298; Gesch. d. Kanons I, 394; II, 530—556; Sellin in
Forsch. IV, 225—246; Halmyn Hill, The earlest life of Christ being. The Dia-
30 tessaron of Tatian. Litteraly translated from the Arabic version, 1893). Wäh-
rend das syrische Diat. als Ganzes bis heute noch nicht wiedergefunden ist, lebt es in
dieser arabischen Bearbeitung und außerdem in einer noch freieren lateinischen Umarbeitung
fort (s. unten).

Die Geschichte des Diat. bei den Syrern scheint nach den angeführten Nachrichten
35 und Urkunden ziemlich durchsichtig zu verlaufen. Es tritt uns, abgesehen von den beiden
vorhin erwähnten Bearbeitungen in anderen Sprachen, überall als ein syrisches Buch ent-
gegen, und es fehlt den Syrern jede Kunde davon, daß es ursprünglich griechisch ge-
schrieben war und später erst ins Syrische übersetzt wurde. Die Syrer, welche nie ver-
gessen haben, daß ihre sonstigen hl. Schriften Übersetzungen seien, haben ebenso wie der
40 Grieche Theodoret, ohne weiteres behauptet, daß Tatian das in ihren Händen befindliche
syrische Diat. v e r f a ß t, also dasselbe syrisch niedergeschrieben habe. Der Mangel jeder
Kunde von der Existenz eines griechischen Diat. auf dem Gebiet der griechischen Kirche
und die Art, wie die diesem Gebiet angehörigen Schriftsteller davon reden oder darauf
Bezug zu nehmen scheinen (Hegesippus ?, Origenes ?, Ammonius, Eusebius, Epiphanius
45 s. oben) bestätigt die Anschauung der Zeugen aus dem syrischen Kirchengebiet. Daß
Tatian, der Verfasser einer griechischen Apologie, wenn er überhaupt der Verfasser des
Diatessarons ist, dieses nur griechisch geschrieben haben könne, war ein auf Unbekannt-
schaft mit den sprachgeschichtlichen Verhältnissen beruhendes Vorurteil. Der „im Lande
der Assyrer geborene" Tatian (orat. ad Graec. 42) hat ebenso wie sein Zeit-
50 genosse Lucian von Samosata das Syrische zur Muttersprache gehabt und verleugnet
in seiner „Rede an die Griechen" nicht, daß er nicht nur zu der barbarischen Philosophie
des Christentums sich bekenne, sondern auch im eigentlichen Sinn, d. h. in sprachlicher Be-
ziehung von Haus aus ein Barbar sei (Forschungen I, 268—292; II, 292—299).
Nachdem er von langjährigen Wanderungen im Abendland in den Osten heimgekehrt war
55 und in Mesopotamien sich niedergelassen hatte (Epiph. haer. 46, 1 vgl. Forschungen I,
281 ff.), hat er der im Entstehen begriffenen Kirche seines Volks in dessen Sprache „das
Evangelium" gegeben, aber nicht in der Gestalt von 4 Büchern, sondern, wie er selbst
sein Werk betitelt hat, „das Evangelium Jesu Christi des Sohnes Gottes durch vier"
(Gesch. des Kanons II, 536). Daß der griechische Apologet Tatian das Diat. syrisch
60 abgefaßt habe, wurde, als es zuerst behauptet wurde, als unglaubliches Paradoxon ange-

sehen und nur von sehr sachverständigen Beurteilern wie Lagarde (GgA 1882 S. 325 f.) als durch Schreiber dieses bewiesen anerkannt. Ein handgreiflicher Beweis hierfür liegt in der Art, wie Tatian den Widerspruch zwischen Mt 10, 10 (*μηδὲ ῥάβδον* al. *ῥάβδους*) und Lc 9, 3 (*μήτε ῥάβδον*) einerseits und Mc 6, 8 (*εἰ μὴ ῥάβδον μόνον*) andererseits geschlichtet hat, indem er schrieb: „eine Rute, nicht einen Stock" sollt ihr mitnehmen 5 (Forsch. I, 142. 143 A. 4; NKirchl. Ztschr, 1894 S. 95). Für einen, der aus den griechischen Evv., welche ihm an den zu verschmelzenden Stellen überall nur dasselbe Wort *ῥάβδος* darboten, eine griechische Harmonie herzustellen hatte, wäre dies unmöglich gewesen. Der Syr. Syn. dagegen und die vielfach von der alten syrischen Version abhängige armenische Bibel haben Mc 6, 8 ein anderes Wort als Mt 10, 10; Lc 9, 3 (ThLB 1895, 10 S. 18). Also ist das Diat. ein von Haus aus syrisches Buch gewesen. Die weitere Frage, ob das Diat. das älteste Ev. der syrischen Kirche war, welchem erst etwas später eine Übersetzung der getrennten Evv. gefolgt ist, oder umgekehrt, muß noch gründlicher, als bisher geschehen, erörtert werden. Die zuerst von Bäthgen, l. l. 59 ff. mit Gründen vorgetragene, von mir (Gesch. d. K. I, 404 ff.) gegen meine anfängliche Meinung ange- 15 eignete, dann aber auch nach dem Erscheinen des Syr. Sin. (ThLB 1895 Sp. 17—21) mit neuen Gründen verteidigte Ansicht, daß das Diat. das älteste Ev. der Syrer sei, und daß die bis jetzt in zwei Recensionen (Syr. Cur. und Syr. Sin.) vorliegende älteste Version der getrennten Ev. auf dem noch älteren Diat. beruhe, wird sich hoffentlich durchsetzen. Was Holzhey, Der neuentdeckte Syrus Sinaiticus. 1896 S. 42 ff. dagegen sagt, 20 erscheint nicht sehr erheblich.

Eine Rekonstruktion des Diat. (cf. die Versuche Forsch. I, 112—219; II, 286—290; Gesch. d. K. II, 530—556) kann der Bearbeitungen, welche dasselbe in anderen Sprachen erfahren hat, nicht entraten. Von einer griechischen Bearbeitung fehlt jede sichere Kunde. Die von Eusebius, Epiphanius, Theodoret sonst abhängigen Griechen der Folgezeit halten 25 es meist nicht für der Mühe wert, deren Nachrichten über das Diat. auch nur zu wiederholen (Forsch. I, 25 A. 1). Aus der Predigt eines gewissen Hesychius, wahrscheinlich des gelehrten Presbyters von Jerusalem († um 438), welche fälschlich auch dem Gregor Nyss. und dem Severus zugeschrieben wurde, ergiebt sich, daß dieser mit Fragen der Harmonistik beschäftigte Mann von einer vorhandenen griechischen Evangelienharmonie nichts wußte 30 (Forsch. I, 30 f.). Erst im 16. Jahrhundert taucht eine unsichere Spur einer solchen auf. O. Nachtigall (Luscinius) behauptete, griechische Fragmente einer angeblich von Ammonius herrührenden Harmonie gefunden zu haben, auf Grund deren er eine kurze lateinische bearbeitete und (Augsburg 1523) herausgab, welche mit dem alten Diat. einige auffällige Berührungen zeigt (Forsch. I, 313—328). Was Nachtigall gefunden haben will, könnten 35 Bruchstücke einer an das syrische Diat. sich anlehnenden Arbeit eines Griechen sein, ähnlich wie die in Konstantinopel verfaßten Instituta regularia des Junilius auf Vorträgen des Syrers Paul von Nisibis beruhten. — Das arabische Diat. ist nicht eine einfache Übersetzung des syrischen. Was den Wortlaut im einzelnen anlangt, so bietet der Araber einen überwiegend an die Peschittha sich anschließenden Evangelientext, aber auch nicht 40 wenige originelle und einige mit Sicherheit auf das syrische Diat. zurückzuführende Elemente (vgl. Sellin, Forsch. IV, 225—246). In Bezug auf die harmonistische Komposition hat der Übersetzer oder vielmehr Bearbeiter sich starke Umänderungen erlaubt und, offenbar infolge davon, daß es zu mühsam war, die zahllosen kleinen Elemente, aus welchen das Mosaik des Originals zusammengesetzt war, wiederaufzufinden, an Stelle des 45 sehr kunstvollen syrischen Diat. ein viel gröberes arabisches Werk gesetzt. Wenigstens ist, wie Gesch. d. K. II, 532—537 gegen Sellin zu zeigen versucht wurde, viel wahrscheinlicher, daß jener Bar-Tajeb diese formellen und materiellen Abweichungen von dem alten Diat. bei Gelegenheit seiner Umarbeitung ins Arabische eingeführt hat, als daß er eine syrische Umarbeitung des alten Diat. vorgefunden und diese treu übersetzt hat, und zwar 50 ersteres wahrscheinlich unter Benutzung einer aus der Peschittha geflossenen arabischen Evangelienübersetzung, welche Gildemeister (De ev. in Arabicum de Simplici Syriaco translatis p. 35) in die Zeit von 750—850 setzt. Wir würden von dem Araber für die Rekonstruktion des Diat. wenig Gebrauch machen können, wenn wir nicht eine lat. Bearbeitung des Diat. besäßen, welche sich zu dem ursprünglichen syrischen Diat. ganz ähnlich 55 verhält, wie die arabische. Da die arabische direkt aus der syrischen abgeleitet ist, und da die lateinische mindestens 500 Jahre älter als die arabische ist, so daß gegenseitige Unabhängigkeit der beiden Bearbeitungen feststeht, so folgt, daß alles nicht Selbstverständliche oder als Zufall Begreifliche, worin der Araber und der Lateiner übereinstimmen, auf die gemeinsame Quelle, das ursprüngliche Diat., zurückgeht. Die älteste vorhandene Ur-

kunde des lat. Diat. ist der Cod. Fuldensis des NTs (ed. E. Ranke 1868), welchen Bischof Victor von Capua a. 546 schreiben ließ (Forsch. I, 1—5. 298—313). Über die Herkunft des „unum ex quattuor evangelium“, welches dieser statt der 4 Evv. an die Spitze des NTs stellte, wissen wir und wußte Victor nichts. Zufällig war es ihm in
5 die Hände gefallen. Er schwankte, ob er darin das Eus. h. e. IV, 29 erwähnte Werk Tatians oder das in Eus. ep. ad Carpianum erwähnte Werk des Ammonius wiedererkennen solle, und gab dadurch Anlaß zu endlosen Verwechselungen bis in die neueren Zeiten.

Daran, daß diese Harmonie eine auf dem Boden der lat. Kirche entstandene
10 Originalarbeit sein könne, dachte Victor offenbar gar nicht. Von einer solchen wußte der nicht ungelehrte Mann nichts; er erinnerte sich nur an die durch Eusebius ihm bekannten Arbeiten zweier griechischer Schriftsteller. Eine Übersetzung des einen oder anderen derselben glaubte er in Händen zu haben. Daß es aber keine genaue und selbstständige Übersetzung eines fremdsprachigen Originals sei, ergiebt sich sofort daraus, daß der Text im
15 einzelnen durchweg derjenige der Vulgata ist. Liegt gleichwohl eine fremdsprachige Harmonie zu Grunde, so hat ein Lateiner der Zeit nach des Hieronymus Revision des lat. NT.s die Elemente seiner Vorlage in der Vulgata aufgesucht und das Ganze aus dieser rekonstruiert. Das Verfahren des Lateiners in dieser Beziehung ist das gleiche gewesen, wie das des Bar-Tajeb, oder dasjenige A. H. Frankes, welcher 1699 eine aus Usshers
20 Bibliothek stammende englische Harmonie unter Substitution von Luthers Übersetzung in ein deutsches Buch verwandelt hat (cf. Clerici harm. ev. ed. Lugd. 1700, ad Lectorem § 28. 29). Da es sich aber hier um ein Werk des Altertums handelt, welchem die Mittel des Citierens und Wiederauffindens der neueren Zeiten noch nicht zur Verfügung standen, so versteht sich von selbst, daß bei der Übertragung ins Lateinische ähnlich,
25 wie es bei der Uebertragung des Diat. aus dem Syrischen ins Arabische geschah, auch ohne besondere Absicht des Bearbeiters viel Eigentümliches des Originals in Bezug auf den Text der einzelnen Sprüche, aber auch in Bezug auf das zartere Gewebe der harmonistischen Komposition verloren gehen mußte. Und zu den unfreiwilligen Veränderungen können absichtliche hinzugekommen sein. Gleich die erste genauere Untersuchung der Harmonie des
30 Cod. Fuldensis, welche nach Mösingers Publikation angestellt wurde, hatte das doppelte Ergebnis, daß sie in ihrer ganzen Anlage auf Tatians Diat. beruht, daß aber im Cod. Fuldensis die ursprüngliche Form des lat. Diat. nicht unversehrt erhalten ist. Ersteres ist seither durch die Veröffentlichung des arabischen Diat. noch viel evidenter geworden (Gesch. d. K. II, 535 ff.), das Zweite durch die begonnene Untersuchung mehrerer mittel-
35 alterlichen Harmonien außer Zweifel gesetzt. Die vorgefaßte Meinung, daß die von Victor vorgefundene Harmonie aus einer griechischen Vorlage geflossen sei, hat gegen sich, daß, wie gezeigt, die alte griechische Kirche mindestens bis zur Zeit Victors weder Tatians Diat. noch irgend ein auch nur entfernt ähnliches Werk besessen hat; und sie ist völlig überflüssig, da es im 5. Jahrhundert syrische Christen genug in Italien, Gallien und anderen
40 Teilen des Abendlandes gegeben hat, welche ihre Muttersprache und ihr heimatliches Ev. nicht fahren ließen und andererseits mit den lateinischen Christen, unter welchen sie lebten, in Verkehr standen (Forsch. I, 310—313, Gesch. d. K. I, 415—418). Die Hs. Viktors kam nach Fulda, war vielleicht in den Händen des Bonifatius (Ranke p. XIII—XVII) und ist die Quelle aller übrigen bis jetzt bekannt gewordenen Hss., welche diese Harmonie
45 enthalten (Sievers, Tatian, Lat. u. altdeutsch, 2 Aufl. 1892 S. XI—XVIII, wo jedoch p. XVIII A. 2 sehr ungenau, weil nach einer Rezension von Lagarde, statt nach dem Buch, worauf sie sich bezieht, berichtet wird). Von dieser lat. Harmonie ist der deutsche Tatian eine um 820—830 entstandene Übersetzung, welche in cod. 56 der St. Galler Stiftsbibliothek zur Seite des lat. Textes geschrieben ist; und dieser deutsche Tatian liegt
50 dem Heliand zu Grunde. Der lat. Tatian ist im Mittelalter viel benutzt worden. Von Zacharias Chrysopolita[nus], Kanonikus und Schulvorsteher zu Besançon (Chrysopolis) um 1130—1140 (vgl. O. Schmid, ThQS S. 533 ff.) besitzen wir einen weitläufigen Kommentar darüber, welcher 1473 zuerst gedruckt wurde (cf. Bibl. p. max. Lugd. 1677 ff., XIX, 732—975). Einen noch nicht gedruckten Kommentar schrieb Petrus Cantor zu Paris
55 (Schmeller, Ammonii harm. ev. p. VI. VIII). Daneben aber haben verschiedene andere Harmonien während des späteren Mittelalters eine beträchtliche Verbreitung gefunden, deren Verhältnis zu der durch Victor ans Licht gezogenen noch einer umfassenden Untersuchung bedarf. Die Untersuchung einer ungedruckten Historia evangelica coniuncta in unum ex evangeliis quatuor evangelistarum secundum consequenciam hystorie.
60 Incipit „unum ex quatuor“ (Cod. Monac. lat. 10025 saecr. XIII cf. auch lat.

23977 saec. XIV ex.) und einer deutschen Harmonie (Monac. germ. 532 saec. XIV) hatte zum Ergebnis, daß beide sowohl unter einander als mit Victors Tatian innig verwandt sind, daß sie aber durch merkwürdige Übereinstimmungen mit dem syrischen, teilweise auch mit dem arabischen Diat., welche zugleich Abweichungen von Victors Text darstellen, ihre Unabhängigkeit von letzterem beweisen (NkZ 1894 S. 85—120). Es hat also der lat. Tatian ursprünglich eine mit dem syrischen Diat. ähnlichere Gestalt gehabt, als die von Victor gefundene und kopierte Hs. erkennen läßt. Den lat. Urtatian, dessen Existenz somit feststeht, besitzen wir noch nicht. Daß er aber eine beträchtliche Verbreitung gefunden hat, beweisen die von einander unabhängigen Umarbeitungen, von welchen die durch Viktor gefundene schwerlich die älteste ist. Es gehört hierhin ferner eine niederländische Harmonie in Cambridge (Univ. bibl. Dd. XII, 35) und eine andere gedruckte (Het Leven van Jesus ed. G. H. Meijer, 1835), über welche beide A. Robinson (Academy 1894, 24. März) kurz berichtet hat. Auch Magister de Hussinetz' (d. h. Joh. Hus) Historia gestorum Christi ed. Lundstroem, Upsala 1898, beruht auf älterer Grundlage.

Von diesen im kirchlichen Altertum wurzelnden Arbeiten des ausgehenden Mittelalters wozu auch noch die oben S. 657, 31 erwähnte Harmonie O. Nachtigalls von 1523 zu rechnen ist, unterscheidet sich als ein durchaus modernes und vom Bewußtsein der Selbstständigkeit durchdrungenes Werk Joh. Gersons Monotessaron seu unum ex quatuor evangeliis (Opp. ed. Antwerp. 1706, IV, 83—202). Neben dem altherkömmlichen Titel unum ex quatuor oder auch de quatuor schafft er den neuen monotessaron oder tetramonum (p. 90). An Augustins unvollendet gebliebene Versuche in dessen Buch de consensu evv. will er als der erste nach den Alten mit dem seinigen sich anschließen. Für die Studenten, welche er als Leser im Auge hat, giebt er ganz kurze Anmerkungen unter dem Text der 150, in der That vielmehr 151 rubricae, in welche Text und Geschichte geteilt sind. In einer derselben erklärt er es für gleich sehr probabel, daß die Bergpredigten des Mt und des Lc geschichtlich auseinander oder zusammenfallen, entscheidet sich aber in der Konstruktion des Textes für letzteres. Unbeschadet des Glaubens an die Inspiration findet er die concordissima (si ita dici possit) dissonantia der Evv. für den Glauben eher nützlich als schädlich. Von ängstlicher Harmonistik zeigt sich Gerson frei. Auch apokryphe Zuthaten, wie die Verlegung der Bergpredigt auf den Thabor (p. 117) vermeidet er nicht. Das Buch des berühmten Kanzlers ist viel gebraucht worden. — Eine durchaus selbstständige, mit großer Sorgfalt und nicht unerheblicher Gelehrsamkeit, vor allem aber mit staunenswerter Konsequenz nach den aufgestellten Prinzipien durchgeführte Arbeit lieferte Andreas Osiander zu Nürnberg. Was er bezweckte, drückt schon der Titel des Werks einigermaßen aus: Harmoniae evangelicae libri IV Graece et Latine, in quibus evangelica historia ex quator evangelistis ita in unum est contexta, ut nullius verbum ullum omissum, nihil alienum immixtum, nullius ordo turbatus, nihil non suo loco positum: omnia vero litteris et notis ita distincta sint, ut quid cuiusque evangelistae proprium, quid cum aliis et cum quibus commune sit, primo statim aspectu deprehendere queas. Item annotationum liber unus, Elenchus harmoniae. Auctore A. Osiandro. Basileae a. 1537. Bezeichnend ist auch die griechische Überschrift der Harmonie selbst: *εὐαγγελίου κατὰ τέσσαρας ἢ ἁρμονίας εὐαγγελικῆς . . . βίβλοι τέσσαρες*. In der Widmungszuschrift an den ihm 1532 nahegetretenen Th. Cranmer (s. oben Bd IV, 321, 23) nennt Osiander als seine drei Vorgänger den Eusebius in Rücksicht auf dessen Canones, Augustin (de consensu evv.) und Gerson, außerdem zwei aus dem Kloster Heilsbronn ihm zugegangene (handschriftliche) evangelia *διὰ τεσσάρων*, ein anonymes und das Werk des Zacharias Chrysopolitanus, welches letztere doch nur ein Kommentar über den lateinischen Tatian ist. Während Osiander an dieser Stelle den Alexandriner Ammonius anscheinend nur nach dem Bericht des Eusebius beiläufig erwähnt, nennt er ihn in der Vorrede zu den Annotationen neben Augustin, Zacharias und Gerson als Vorgänger, deren einschlagende Arbeiten ausführlich zu widerlegen, seine ursprüngliche Absicht gewesen sei. Er scheint also entweder die 1523 unter dem falschen Namen des Ammonius von O. Nachtigall (Luscinius) herausgegebene Harmonie oder den im gleichen Jahr unter demselben falschen Namen erschienenen lateinischen Tatian in Händen gehabt zu haben. Was er an allen diesen Arbeiten vor allem vermißte, war die Ehrfurcht vor der Heiligkeit und unbedingten Glaubwürdigkeit der Evv., welche diese Harmonisten hätte abhalten sollen, Thatsachen und Worte, welche nach dem Wortlaut der Evv. zwar ähnlich, aber doch verschieden seien, zu identifizieren und die Reihenfolge, in welcher die Evv. erzählen, willkürlich zu ändern. Ohne

sich durch die Autorität der berühmten Theologen, welche eine geringschätzigere Meinung von den biblischen Schriftstellern geäußert haben, imponieren zu lassen, bekennt sich Osiander zu einer sehr strengen Inspirationslehre und freut sich, dieselbe durch diese seine Arbeit bestätigt zu finden. Wenn Christus selbst Mt 5, 18 jedes Jota des mosaischen Gesetzes als 5 unvergänglich bezeichnet hat, so ist erst recht anzunehmen, daß „die vier Evv. nicht nur so große Sorgfalt, sondern auch so viel Wirkung des hl. Geistes zu ihrer schriftstellerischen Thätigkeit mitgebracht haben, daß sie kein Wort, ja keinen Buchstaben ohne sicherste geschichtliche Wahrheit und ohne Billigung des hl. Geistes in ihre Bücher aufgenommen haben. Vor keiner Konsequenz dieser Ansicht schreckt Osiander zurück. Er unterscheidet als 10 verschiedene Ereignisse nicht nur die Tempelreinigung nach Jo 2, 14 von derjenigen der Synoptiker, sondern auch diejenige in Mt 21, 12 u. Lc 19, 45 von derjenigen in Mc 11, 15; denn letztere hat nicht am Tage des Einzugs, sondern an dem darauf folgenden stattgefunden (lib. I, 21; III, 37. 40). Er unterscheidet nicht nur die Bergpredigt des Mt von der Feldpredigt des Lc (I, 29—35; II, 4), zwei Heilungen des Aussätzigen (I, 36. 40), 15 zwei Hauptleute von Kapernaum (I, 36; II, 6), die zwei Wanderer Mc 16, 12 von den zwei Wanderern Lc 24, 13 (IV, 36. 37), sondern läßt bei dem Besuch Jerichos nicht weniger als vier Blinde Heilung finden (III, 32), nämlich einen beim Einzug in die Stadt nach Lc, sodann den Bartimai nach Mc beim Auszug aus der Stadt und in unmittelbarem Anschluß hieran die zwei Blinden nach Mt. Den Grundsatz, kein Wort 20 eines Ev. fortzulassen, konnte er nicht vollständig durchführen. Da hinter Lc 2, 39 sofort Mt 2, 1—23 angeschlossen werden sollte, mußten die Worte des Lc „nach Galiläa in ihre Stadt Nazareth" wegfallen und konnten auch hinter Mt 2, 1—23 nicht mehr untergebracht werden (I, 9. 12). Auch die Regel, daß der Text eines jeden Ev. in seiner eigenen Ordnung zu belassen sei, hat, abgesehen von kleineren Umstellungen, welche sich 25 der eine oder der andere Evangelist gefallen lassen muß (z. B. Lc 4, 9—12, was nach Mt vor Lc 4, 5—8 gestellt wird), an Mt 12, 1—21 seine klassische Ausnahme, welche Osiander wiederholt mit Unbehagen zugesteht, und nicht eben befriedigend erklärt (annot. zu I, 47 vgl. zu I, 17). Im übrigen glaubt er den Einklang der vier Evangelisten und auch der miteinbezogenen Stücke aus der Apostelgeschichte und 1 Ko 15 klar herausgestellt und da- 30 durch das Recht zu dem von ihm zuerst gebrauchten und durch den Vergleich mit einer ein- bis vierstimmigen Musik erläuterten Titel Harmonia evangelica erworben zu haben (praef. fol. *a*, 4). — Der Name wurde auch von solchen beibehalten, welche bei aller Verehrung der hl. Schrift die Ausgleichung der Differenzen der Evv. nicht bis zu der Unnatur treiben wollten, für welche Osiander typisch geworden ist. So Calvin, welcher 35 auf einen Sonderkommentar über das 4. Ev. (1553) seine Commentarii in harmoniam ex Matthaeo, Marco et Luca compositam (1555) folgen ließ, in welcher der gesamte Stoff in 222 Sektionen geteilt und, wo parallele Berichte vorhanden waren, diese, hinter einander gedruckt, ihrer Auslegung vorangestellt sind. Unbedenklich werden die Genealogien des Mt und Lc als gleichermaßen auf Josef hinauslaufend zusammengestellt, 40 die Bergreden des Mt und Lc in einander verarbeitet, und selbst Lc 5, 1—11 mit Mt 4, 18—22; Mc 1, 16—20 identifiziert, und mit harten Worten wird Osiander darum getadelt, daß er aus dem einen Blinden (nach Mt vielmehr zwei) bei Jericho vier gemacht habe. Die conjectura jedoch, durch welche Calvin die Ausgleichung zu stande bringt, daß die Bitte des einen oder der zwei Blinden beim Einzug, die Heilung beim Auszug, 45 nachdem inzwischen Jesus bei Zakchäus zu Gast gewesen, erfolgt sei, dürfte das Urteil Calvins über Osianders treuherzigen Aberglauben (nihil est magis frivolum) reichlich verdienen. Mit viel milderem Urteil über Osiander stellte sich M. Chemnitz in seiner großen, von Pol. Leyser nach seinem Tode herausgegebenen und fortgesetzten, von J. Gerhard vollendeten Harmonia quatuor evangelistarum (1593—1611; verbesserte und 50 von der Wittenberger Theologenfakultät angepriesene Ausgabe in 2 Foliobänden, Frankfurt u. Hamburg 1652) auf den freieren und besonneren Standpunkt der älteren Kirche. Es ist bezeichnend für die allgemeine Denkweise in den Kreisen der lutherischen Orthodoxie, daß der jüngere A. Osiander, der Enkel des ersten protestantischen Harmonisten zum 4. Teil der Chemnitzschen Harmonie (1608) ein Epigramm lieferte, in welchem er seinen Stief- 55 bruder Polykarp („den fruchtbaren") Leyser und sein Werk verherrlicht. Es ist in der That eine achtunggebietende Leistung. Dem griechischen, von einer lateinischen Übersetzung begleiteten Text der Sektionen, in welche der gesamte Wortlaut der Evv. zerlegt ist, folgt ein sehr gelehrter Kommentar. Wo Paralleltexte vorhanden sind, werden sie hinter einander abgedruckt, hierauf aber, so gut es eben geht, ein aus den Paralleltexten zusammen- 60 gesetzter harmonischer Text griechisch und lateinisch dargeboten. Die Pietät gegen den kano-

nischen Wortlaut brachte es mit sich, daß in diesem fortlaufenden Texte viele Handlungen und gesprochene Worte doppelt und dreifach enthalten sind. Die Unmöglichkeit des Unternehmens auf Grund der Annahme völliger Irrtumslosigkeit der Evv. bewies auch dieser groß angelegte und mit viel verständiger Überlegung ausgeführte Versuch. Übrigens entfernte sich das, was man als Evangelienharmonie zu betiteln fortfuhr, immer weiter von dem, was man bei der ersten Anwendung des Titels bezweckt hatte, und vollends von dem alten Diatessaron, dessen wechselvolle Gestalten wir so zu benennen pflegen. Nicht mehr eine aus den Worten der Evv. zusammengesetzte Geschichte Jesu, sondern eine gelehrte Untersuchung der verschiedenen evangelischen Berichte zur Begründung einer wissenschaftlich zuverlässigen Geschichte Jesu war der Hauptzweck der Evangelienharmonie geworden. Der Hebraist Lightfoot trug sich mit der Absicht, den Text der vier Evv., in 4 parallelen Kolumnen gedruckt, stückweise seinen exegetischen, harmonistischen und chronologischen Erörterungen darüber voranzustellen. Wegen der Unbequemlichkeit, welche dem Drucker daraus erwachsen wäre, gab er in seiner Harmonia et ordo quatuor evangelistarum, dem ersten Teil seines Werks Harmonia, ordo et chronicon NTi (1654; Op. omn. Rotterdam 1686, II, 1—153) nur den gelehrten Kommentar ohne Text. Was er unterlassen, führte der Arminianer J. Clericus aus in seiner Harm. evangelica cui subjuncta est historia Jesu Christi ex quatuor evv. concinnata, Amstelod. 1699. In vier für je eines der Evv. durchweg frei gehaltenen Kolumnen wird der gesamte Text griechisch und lateinisch vorgeführt, und unter den Textkolumnen nicht ein hieraus hergestellter harmonischer Text, sondern in freier Umschreibung der ev. Berichte eine ev. Geschichte dargeboten. Eine vereinfachte Ausgabe des kostbaren Werks, in welcher der griechische Text weggelassen und die ev. Geschichte hinten angefügt, außerdem aber ein ziemlich eingehender Bericht über die bis dahin erschienenen Harmonien von dem anonymen Bearbeiter voraufgeschickt ist, erschien zu Lyon (nicht Leyden) 1700. Das Werk des Clericus bezeichnet den Uebergang von den Harmonien zu den Synopsen (s. d. A.) und von einer in Bibelworte gefaßten evangelischen Geschichte zu einem auf vergleichender Kritik der Evv. sich aufbauenden „Leben Jesu". Sieht man ab von den für die Zwecke des Schulunterrichts eingerichteten „biblischen Geschichten" und von den für die gottesdienstliche Vorlesung bestimmten „Geschichten der Passion", so hatte schon vor Clericus die Geschichte der Evangelienharmonie ihr Ende erreicht. **Th. Zahn.**

Evangelisation, von dem neutestamentlichen εὐαγγελίζειν (häufig im medium): die göttliche Heilsbotschaft verkündigen und dadurch zum seligmachenden Glauben erwecken: Mt 11, 5; AG 16, 10. 17, 18; Rö 10, 15. 15, 20; 1 Ko 1, 17; Ga 1, 16. 23; 1 Pt 1, 12. 4, 6 u. v. a. St.

Davon εὐαγγελιστής: der Verkündiger der Heilsbotschaft, nach AG 21, 8; Eph 4, 11; 2 Ti 4, 5, verglichen mit den vorher angeführten Stellen: eine der charismatischen Funktionen im Dienst der Gesamtgemeinde Christi ohne bestimmten Amtscharakter, nicht nur zu der allgemein maßgebenden apostolisch-prophetischen Mission gehörig, sondern auch von anderen Zeugen Christi geübt, unbeschadet des den Urzeugen gebührenden Vorranges (AG 8, 14 ff.) sowie neben dem anscheinend mehr örtlichen Dienst der Hirten oder Lehrer (in dieser Allgemeinheit in der Didach. und bei Euseb. h. e. III, 38 und V, 13).

Evangelisation im ursprünglichen Sinne ist daher die christliche Missionspredigt auf Grund des allgemeinen Zeugentums der Gläubigen und in Kraft besonderer Gnadengabe.

Im engeren, innerkirchlichen Sinne wird seit Waldes und J. Wiclif als Evangelisieren die positive Gegenwirkung in Wort und That (besonders Laien-Wanderpredigt) gegen die im Mittelalter durch Rückfall ins Gesetzeswesen eingerissene Entfremdung vom apostolischen Lebensgrunde bezeichnet — ihr geschichtlicher Höhepunkt: die Reformation, welche das allgemeine Zeugentum der Gläubigen festhaltend den besonderen ordentlichen Beruf zum Lehramte von Gemeindewegen proklamierte (Luther WW EA Bd 21, S. 31; 22, S. 184 ff. und 230; 31, S. 221 ff.; 55, S. 160 ff.; Conf. Aug. Art. 14; Apolog. Conf. Aug. Art. 13 und 14). Daher ist Evangelisation neuerdings einerseits zum Gesamtnamen für die Bestrebungen geworden, in Gebieten der christlichen Kirche, welche überwiegend dem Segen der Reformation sich verschlossen haben, dem reinen Wort von der freien Gnade kräftigeren Eingang zu verschaffen und den vorhandenen aber äußerlich zerstreuten und innerlich zurückgebliebenen Bekennern desselben nicht nur zur Sammlung sondern auch zu lebendigerer und extensiverer Wirksamkeit zu verhelfen. Andererseits versteht man neuerdings unter Evangelisation eine besondere, nicht kirchenamtliche Art der Wort-

verkündigung innerhalb der evangelischen Landeskirchen selbst, welche, soweit sie dem Geiste der deutschen Reformation entstammt, der inneren Mission wesensverwandt ist.

I. Die neuere Evangelisation im ersteren Sinne hat ihren Wirkungskreis in römisch- oder griechisch-katholischen Ländern und in vereinzelten, von Muhammedanern und Heiden unterdrückten Kirchen, wie denen des einst christlichen Morgenlandes.

A. In römisch-katholischen Ländern:

In Italien steht die Waldenserkirche im Mittelpunkte des Evangelisationswerkes mit 17 Pfarrgemeinden in den Heimatsthälern, 44 Gemeinden der Evangelisation, 57 Missionsstationen, mehreren Schulen, u. a. einer eigenen theol. Akademie, einem Gemeinnützigen Verein zur Förderung des geistlichen und leiblichen Wohles der in der Zerstreuung lebenden Waldenser, und einer Waisen- und Rettungsanstalt in Rom; ihre Synode hat auch 3 Gemeinden der chiesa libera in Mailand, Bari und Mottola aufgenommen.

Die „Evangelische Kirche Italiens" (früher chiesa libera) besteht seit 1870 und zählt 20 Kirchengemeinden und 119 Evangelisationsorte.

Deutsch-evangelische Gemeinden sind in Venedig, Mailand, Florenz, Neapel, Genua, Bologna, Rom (seit 1820), St. Remo, Bergamo, Livorno, Messina-Palermo. Die deutsch-evangelischen Pfarrer halten seit 1880 eine ständige Jahresversammlung, seit 1895 in Rom, und sind meist dem preußischen Evangelischen Oberkirchenrat unterstellt. Die Gemeinde in Rom hat einen Männer- und einen Frauenverein, ein Heim für den christlichen Verein junger Männer. Auch die Gemeinde in Florenz hat einen Frauenverein. In Neapel besteht eine deutsche Schule seit 1868, ferner eine Versorgungsanstalt für ältere Frauen (Emmaheim); deutsche Krankenhäuser sind in Neapel, Rom, Florenz und St. Remo, ein deutsches Seemannsheim in Genua. An der deutschen Gemeindeschule in Neapel arbeiten 13 Lehrkräfte. Für deutsche weibliche Dienstboten und Lehrerinnen bestehen Heimstätten in Florenz und Neapel. Der „Verein für Einrichtung deutsch-evangelischer Gottesdienste in Kurorten" wirkt in Bordighera, Ospedaletti, Nervi, Rapallo, Capri, Gardone, Bellagio, Santa Margherita, sowie in den Tyroler Orten Arco, und Gries-Bozen.

Die Wesleyanischen Methodisten seit 1872 haben 36 Gemeinden, auch eine Militärgemeinde in Rom; die Bischöflichen Methodisten (Amerikaner) 28 Gemeinden; die Altkatholiken 5 Gemeinden. Die Englische Bibelgesellschaft unterhält in Italien 30 Bibelboten. Die „Evangelische Bücher- und Traktatgesellschaft in Italien" hat eine eigene evangelisch-italienische Litteratur (von Verfassern verschiedener Kirchengemeinschaften) zu schaffen begonnen. Übertritte aus dem römisch-katholischen Klerus mehren sich.

In Spanien und Portugal bestehen deutsch-evangelische Gemeinden in Lissabon, Barcelona, Malaga und Amora, eine anglikanische in Madrid mit eigener Kirche. Das deutsche Evangelisationswerk in Madrid von Pastor Fliedner geleitet, ist bis zum Bau eines Gymnasiums und bis zur Berufung von Diakonissen (in Deutschland ausgebildeten Spanierinnen) fortgeschritten. Die Bibelverbreitung nimmt erheblich zu.

In Frankreich vgl. in Bezug auf die Thätigkeit der französischen reformierten und lutherischen Kirche d. A. Frankreich, kirchl. Statistik. Eine deutsche evangelische Kirche wurde 1895 in Paris eingeweiht. Außerdem bestehen deutsche evangelische Gemeinden in Lyon, Nancy, Marseille, Cannes, Nizza, Mentone und Bordeaux. Deutsche evangelische Fremdenlegionäre werden in Algerien pastoriert. Übertritte aus dem römisch-katholischen Klerus mehren sich.

Über Belgien vgl. d. A. Belgien Bd II S. 546,35—547,39.

Über Österreich-Ungarn s. die A. Österreich und Ungarn.

B. In griechisch-katholischen und muhammedanischen Ländern.

In Rußland wird das Evangelisationswerk am gewaltsamsten unterdrückt, vgl. Krause, Ein Stück Kirchen- und Lebensgeschichte aus den deutsch-russischen Ostseeprovinzen, Gütersloh 1893, und Dalton, Der Stundismus in Rußland, Gütersloh 1896. Mehr Duldung finden die Evangelischen in Petersburg, von deren Gemeinden die deutsch-reformierte seit Jahrzehnten die entwickeltste Gemeindepflege und Liebesthätigkeit hat. In den lutherischen Kolonistengemeinden in Süd-Rußland bis zum Kaukasus ist die Pastorierung durch die weiten Entfernungen außerordentlich erschwert.

Auf der Balkan-Halbinsel bedürfen die bestehenden evangelischen Gemeinden fortgesetzt der Unterstützung, die den deutschen vorzugsweise durch den Evangel. Oberkirchenrat in Berlin und durch die deutsche Evangelische Diasporakonferenz vermittelt wird. Die in Belgrad 1860 durch den Zentral-Ausschuß für die innere Mission der deutschen evangelischen Kirche wieder begründete Gemeinde ist für die in Serbien lebenden deutschen Evan-

gelischen die einzige. In **Bulgarien** bestehen evang. Gemeinden in Sofia und Rustschuck. In jüngster Zeit evangelisieren dort auch die Baptisten.

In **Rumänien** giebt es 9 deutsch-evangel. Gemeinden, die der preußischen Landeskirche angeschlossen sind, 3 in der Moldau: Jassy, Galatz und Braila, 4 in der Walachei: Bukarest, Pitesti, Crajova nnd Turnu-Severin, 2 in der Dobrudscha: Atmadscha und Constanza.

In der **Türkei** ist zu der deutschen Botschafts-Gemeinde in Konstantinopel die von Deutschen und Schweizern 1895 begründete Gemeinde in Salonichi hinzugekommen.

In **Griechenland** ist es 1896 endlich zur Anerkennung der griechisch-evangelischen Kirche gekommen.

In **Kleinasien** war durch jahrzehntelange Evangelisation, hauptsächlich von Amerikanern, die alte armenische Kirche zu neuem Leben erweckt; aber der durch die geistige Regsamkeit gereizte und durch die Nachrichten von einer armenischen Revolutionspartei aus der Hauptstadt in den Bergen vollends entflammte muhammedanische Fanatismus hat in entsetzlichen Blutbädern das Werk nahezu vernichtet (vgl. Dr. Lepsius, Armenien und Europa, Berlin 1896). — Jedoch zeitigt auch das von vielen gegebene Beispiel selbstloser Bekenntnistreue und die pflichtbewußte Bruderliebe der evangelischen Christenheit zu neuer Hoffnung berechtigende Frucht: Der „Deutsche Hilfsbund für Armenien", die Aufnahme armenischer Waisenkinder in die Kaiserswerther Waisenhäuser zu Smyrna und Beirut. Von besonderer Bedeutung ist auch gegenüber dem in der Türkei vordringenden Jesuitismus das seit 23 Jahren unter der Baseler Missionsleitung bestehende evang. Waisenhaus zu Brussa.

In **Palästina** befinden sich deutsch-evangel. Gemeinden in Jerusalem (woselbst die neue Erlöserkirche an der Stelle der alten deutschen Johanniterkirche im Oktober dieses Jahres in Gegenwart des deutschen Kaisers eingeweiht werden soll), Bethlehem, Jaffa, Haifa und Beirut. Anstalten christlicher Barmherzigkeit sind: Das „Syrische Waisenhaus", (Direktor J. L. Schneller, † 1896), das Mädchen-Erziehungshaus „Talitha Kumi", das Johanniterhospital, das Aussätzigen-Asyl „Jesushilfe", das Kinderhospital „Marienstift" in und bei Jerusalem, wo Kaiserswerther Schwestern und die Brüdergemeinde mit den genannten evangelischen Gemeinden, mit dem Beiruter Waisenhaus und mit der evangelisch-arabischen Schule in Bethlehem in reichem Segen für die Bewohner des heiligen Landes zur Aufrichtung einer evangel. Volkskirche zusammenwirken unter Beihilfe des „Jerusalems-Vereins". In Verbindung mit der „Erlöserkirche" soll ein evangelisches Hospiz errichtet werden.

In **Ägypten** bestehen außer englischen zwei deutsche evangel. Gemeinden in Alexandrien und Kairo, von denen die erstere und ältere eine reiche Liebesthätigkeit entfaltet.

C. In **Amerika** hat **Brasilien** das ausgedehnteste Diasporagebiet (u. a. besonders gepflegt von der „Evang. Gesellschaft für protestantische Deutsche in Amerika" und von der presbyterianischen Kirche). In den übrigen von der römisch-katholischen Kirche beherrschten Ländern sind erst wenige Anknüpfungspunkte: in Chile 7 evang. Gemeinden, in Argentinien 3, in Uruguay 1 und in Venezuela 1.

D. In **Ostasien** ist abgesehen von den Missionsstationen eine Sammlung von Evangelischen zu Kirchengemeinden erst an einzelnen Stellen im Werden, so in Tokio und Yokohama in **Japan**, in **Hongkong** (Findelhaus des Berliner Frauenvereins für China) und in **Shanghai** (Deutsche evang. Schule und Seemannsheim).

E. In **Südafrika** haben sich im Jahre 1895 acht Gemeinden zu einer „Deutsch-evangelisch-lutherischen Synode" zusammengeschlossen.

F. Über **Australien** s. Bd II S. 299 ff. (Litteratur: Die Jahrbücher der deutschen evangelischen Diasporakonferenz.)

II. Seitdem **innerhalb der evangelischen Landeskirche** selbst der Abfall zum Unglauben und die sittliche Entartung weiter um sich gegriffen haben und der seelsorgerische Eifer zur Überwindung kirchlicher Notstände unter den lebendigeren Gliedern neu erwacht ist, bethätigt sich dieser in mancherlei von der amtlichen Verkündigung und kirchlichen Organisation unabhängigen **Bestrebungen evangelisatorischen Charakters**. — Auf dem Boden des deutschen Pietismus sind die Veranstaltungen der evangelisch-christlichen Liebesthätigkeit zur Rettung verwahrloster und zur Bewahrung der Verwahrlosung ausgesetzter Kinder und zur Verbreitung des Wortes Gottes und christlicher Volksschriften (A. H. Francke), sowie das Laienpredigertum von Männern wie von Zinzendorf, Tersteegen, von Bogatzky, Michael Hahn erwachsen und haben in unserem Jahrhundert weitere Ausdehnung und nach Ablegung pietistischer Einseitigkeit infolge Erneuerung aus dem Lebensquell der Reformation, freiwillig der

Kirche und deren Organen dienend, für das gesamte christliche Volksleben wachsende Bedeutung erlangt durch die Begründer der heutigen inneren Mission der deutschen evangelischen Kirche, namentlich J. H. Wichern. — Dem englischen Methodismus ist von jeher eine besondere Art von Evangelisation eigen: die unmittelbar auf Erweckung
5 zielende öffentliche Predigt des Wortes Gottes ohne Rücksicht auf das kirchliche Amt und die selbstständige Organisation der dadurch gläubig Gewordenen zum Dienst am Wort in Sonntagsschulen, Stadtmission, Reisepredigt u. dgl. Anregungen von dorther haben auf die Anfänge der deutschen inneren Mission miteingewirkt, aber ohne diesseitige Aneignung des spezifisch Methodistischen. — Nach den in Wicherns Denkschrift vom J. 1849
10 „Die innere Mission der deutschen evangelischen Kirche" (3. Aufl. S. 6 ff.) entwickelten Grundgedanken soll die innere Mission (s. d. A.) auch da, wo sie zunächst in diakonischer Barmherzigkeitübung besteht, evangelisatorisch wirken. Sie entspricht dem auch thatsächlich in ihrer seitherigen reichen Entfaltung, soweit sie im ursprünglichen Geiste gepflegt wird. Das darf nicht verkannt werden gegenüber den neueren, durch ausländische Vorbilder an-
15 geregten Bestrebungen, unmittelbar, ohne die Werke des in der Liebe thätigen Glaubens und mehr oder weniger neben dem kirchlichen Dienst am Wort, ja vielfach selbst über die gegebenen Ordnungen und deren Segen sich hinwegsetzend die Evangelisation κατ' ἐξοχήν und zwar vorzugsweise in der Gestalt der Laienpredigt zu betreiben.

Wichern hatte bereits (Denkschrift S. 73 ff.) die Notwendigkeit besonderer freier
20 Wortverkündigung auch außer den gedachten Veranstaltungen der inneren Mission nachdrücklich betont, auch auf dafür begabte und vorgebildete Nichttheologen (insbesondere Brüder) namentlich als berufsmäßige Zeugen des Evangeliums je in ihrem Stande (Kongresse in Kiel 1867, Stuttgart 1869, Berlin, Oktober 1871) hingewiesen, und zwar mit der Bestimmung, daß durch solchen Dienst stets dem kirchlichen Gemeindeamt in die Hände
25 gearbeitet werde, und ist selbst, sowie der Central-Ausschuß für innere Mission mit und nach ihm jahrzehntelang für die Berufung geeigneter Theologen zu Reisepredigern und Stadt- bezw. Vereins-Missionsgeistlichen sowie für die Ausrüstung und Entsendung von Brüdern zu deren Gehilfen in der Kolportage, in der Seelsorge an periodisch heimatfremden Arbeitergruppen und in der Stadt und Vereins-Mission thätig gewesen. Aber aus mancher-
30 lei Gründen (z. B. die Bedenken kirchlicher Amtsträger, die vermehrten Anforderungen des diakonischen Betriebes, seine persönliche Überlastung in Kirchen- und Staatsämtern), ist dieser wesentliche Zweig der inneren Mission als solcher nicht zu derjenigen selbstständigen Entwickelung gekommen, deren Bedürfnis heute von vielen empfunden wird.

Andere Kreise haben sich der Evangelisation im engeren Sinne ausschließlicher ge-
35 widmet, so auf dem Boden des süddeutschen Gemeinschaftslebens die Stundenhalter in Württemberg bereits seit dem vorigen Jahrhundert (Schmidt, Die innere Mission in Württemberg S. 52 ff.), die Stuttgarter „Evangelische Gesellschaft" (für Kolportage) seit 1830, die Anstalt für „Pilgermission" Chrischona bei Basel seit 1840, die „Evangel. Gesellschaft für Elsaß-Lothringen" seit 1842, der „Verein für innere Mission augsburgischen Bekennt-
40 nisses" in Baden seit 1849, so unter den Erweckten der rheinisch-westfälischen Provinzialkirchen die „Evangelische Gesellschaft für Deutschland" zu Elberfeld seit 1848 (Erdmann, Arbeiten und Erfahrungen einer 25 jährigen Thätigkeit der inneren Mission" Elberfeld 1873/74), der „Reformierte Verein für Reisepredigt in Siegerland" seit 1852 (Severing, Die christlichen Versammlungen des Siegerlandes 1881), so in Schleswig-Holstein der von
45 dem Laienprediger Schuhmacher Sommer in Husum begründete Gemeinschaftsverein.

Außerhalb Deutschlands sind besonders folgende Evangelisations-Bestrebungen bemerkenswert: am Anfange dieses Jahrhunderts die Wirksamkeit des Lutherischen Bauers Hans Nielsen Hauge in Norwegen (s. d. A.) 1833 die Begründung der „Evangelisations-Gesellschaft für Frankreich", welche über 30 Jahre lang „Evangelisten" als Pre-
50 diger, Lehrer und Kolporteure entsandte. In Holland übt seit Anfang der fünfziger Jahre der „Niederländisch-protestantische Verein" Evangelisation im Anschluß an die niederländisch-reformierte Kirche („Katechisiermeister"). Seit 1872 wirkt in Frankreich die „Evangelische Volksmission" von Mac All († 1893), der nach einem Besuch in Paris seine Wirksamkeit als geschätzter Prediger einer englischen Freikirche aufgab und mit volkstümlich-
55 religiösen Versammlungen in Paris vorzugsweise in Arbeitervierteln den Grund zu einer vielgesegneten und weitverzweigten Evangelisation Frankreichs durch Evangelisten, Bibelfrauen, Schulleiter und -Leiterinnen an 57 Orten legte. In den Jahren 1873 bis 1875 predigte in Großbritannien und Irland der amerikanische Evangelist Moody (Kaufmann und Sonntagsschulleiter) und sein Gehilfe Sankey (Jünglingsvereinsvorsteher, durch geist-
60 lichen Gesang wirkend), mehrfach auch von Geistlichen gerufen, in überraschend wirksamen

Erweckungsversammlungen (später wiederholt). Ungefähr gleichzeitig mit der Kunde von ihrem Erfolge kam ein anderer Erweckungsprediger über den Ozean nach Deutschland, Pearsall Smith, der aber mehr an die schon Gläubigen sich wandte, sie zur völligen Übergabe an den Herrn und damit zur „Sündlosigkeit" zu führen, wurde jedoch, nachdem viele ihm zugefallen, in seinem persönlichen Leben mit seiner Lehre zu Schanden. — Die ausländische methodistisch-perfektionistische Art der Verkündigung hatte indessen bereits soweit in Deutschland Boden gefaßt, daß auch nachfolgende englisch-amerikanische Evangelisten wie Dr. Ziemann, Bädeker und von Schlümbach zu Ende der siebziger und Anfang der achtziger Jahre weithin Eingang fanden und den vorhergegangenen Anregungen zu eignen Evangelisations-Bestrebungen in Deutschland Nachdruck verliehen. Solche ins Leben zu rufen, bemühten sich vornehmlich Freunde der „Evangelischen Allianz". Auf einer Versammlung derselben in Kopenhagen 1884 sprach Professor D. Christlieb-Bonn über „Die religiöse Gleichgiltigkeit und die besten Mittel zu ihrer Bekämpfung" und erklärte in seinem Vortrage: „Wir bedürfen der allgemeineren, innerkirchlichen und systematischen Wiederaufrichtung des Evangelisten-Instituts zur Ergänzung, nicht zur Ersetzung des vorhandenen geistlichen Amtes in freier aber geordneter Angliederung an dieses, und zu „Evangelisten" besonders mit der Gabe erwecklicher Rede ausgestattete Geistliche und Laien". Aus Eph 4, 11 ein zur kirchlichen Verfassung notwendiges Evangelistenamt folgernd (vgl. dagegen den Eingang dieses Artikels) führte er als Musterbeispiele folgende Organisationen an: Evangelistenverein von Pastor Beck in Dänemark, von Pastor Johnson und Eckhoff in Christiania, die Schwedische Fusterland-Gesellschaft, die in der englisch-bischöflichen Kirche teilweise eingeführte Ordination von Laien als Evangelisten mit beschränktem Predigtrecht. Die Laienevangelisten seien mit einer Ausbildung zu versehen, welche zwischen der des Theologen und der des Stadtmissionars die Mitte halte. Der Evangelist solle vor allem dahin gehen, wo mindestens ein Teil der Geistlichen ihn rufe und einführe, und in seiner Verkündigung auf die Hauptpunkte des Evangeliums sich beschränken auch die Erweckten an die Kirche zu weiterer Seelenpflege überweisen (Kirchl. Monatsschrift der Posit. Union, IV. Jahrg., Magdeburg 1884/5). Mit Christlieb vereinigten sich in demselben Jahre die Vertreter der Gemeinschaftskreise von Schleswig-Holstein (J. v. Ortzen), des Berliner Christlichen Jungmännervereins und der Michaelsgemeinschaft daselbst (Grafen Bernstorff und Pückler), der durch Moodys Beispiel angeregte, ehemals für den Missionsdienst ordinierte und zuerst in Süddeutschland als Evangelist thätige Prediger Schrenk aus Bern und viele andere und bildeten einen „Deutschen Evangelisationsverein", der eine sogenannte Evangelistenschule, das „Johanneum" begründete (aus dem seit nun 14 Jahren vorzugsweise Stadtmissionare hervorgehn). Seit 1888 vereinigen sich die an diesen Bestrebungen Beteiligten alljährlich in der Pfingstwoche zu Gnadau. Christlieb empfahl den Verein und die Anstalt auf der Wupperthaler Festwoche 1888 in seinem Vortrage über „Die Bildung evangelistisch begabter Männer zum Gehilfendienst am Wort und dessen Angliederung an den Organismus der Kirche" (Kirchl. Monatsschrift der Posit. Union VIII. Jahrg., Magdeburg 1888/9).

Die wachsende Bewegung für Evangelisation (die auch anderweitigen mehr neben- bezw. außerkirchlichen Gemeinschaftskreisen zur Stärkung dient, z. B. den „Reichsbrüdern" in den preußischen Ostprovinzen, dem Elberfelder Brüderverein und dem Neukirchener Missionsverein in den preußischen Westprovinzen) veranlaßte den Zentral-Ausschuß für die innere Mission der deutschen evangelischen Kirche, auf seinem 25. Kongreß in Kassel 1888 mit den aus ganz Deutschland anwesenden Freunden und Mitarbeitern der innern Mission über „die Laienthätigkeit im Reiche Gottes, ihre Notwendigkeit und ihre Schranken" zu beraten und infolge der dortigen Verhandlungen (siehe diese Kassel 1888) auf einer engeren Konferenz mit Vertretern der ihm verbundenen Vereine 1889 in Berlin sich über die gemeinschaftliche Stellungnahme zur Frage der Evangelisation in einer Reihe von Sätzen zu verständigen, von denen, weil sie in den nächsten Jahren zahlreichen kirchlichen Versammlungen, Synoden und Konferenzen zur Grundlage gedient haben, die bemerkenswertesten hier angeführt werden:

Satz 4: „Zur Bekämpfung dieses Notstandes (daß weite Volkskreise von der Thätigkeit des Pfarramts und der sonstigen Organe der Kirchengemeinde nicht erreicht werden) bedarf es einer außerordentlichen Verkündigung des göttlichen Worts. Diese nicht an das örtliche Pfarramt, sowie an Ort und Form des ordentlichen Gemeinde-Gottesdienstes gebundene, je nach der Verschiedenheit der Verhältnisse in freier Weise zu gestaltende öffentliche Verkündigung wird als Evangelisation bezeichnet.

Satz 8: Wo bei außerordentlichen Notständen der Einrichtung einer kirchlichen Evangelisation unüberwindliche Hindernisse entgegenstehen, muß die Frage, ob ein Eingreifen

derselben in irgend einer Form berechtigt ist, dem christlichen Gewissen überlassen bleiben. Doch ist wenigstens zu fordern, daß nicht eine andere als eine kirchlich anerkannte Stelle der inneren Mission dieselbe einrichte und leite.

Satz 10: Als geeignete Persönlichkeiten zur Entfaltung einer evangelistischen Thätigkeit werden vor allem besonders dafür begabte Geistliche und Kandidaten der Theologie ins Auge zu fassen sein. Doch sind bewährte Laien nicht abzuweisen; vielmehr ist es als eine Aufgabe des geistlichen Amtes anzusehen, im Wege der Seelsorge die für die Evangelisten-Thätigkeit erforderliche Gabe auch bei Nichtgeistlichen zu erkennen, zu wecken und durch besondere Anregung und Pflege zu entwickeln.

Satz 11: Ob es gelingen wird, durch besondere Anstalten Evangelisten auszubilden, welche den an sie zu stellenden Anforderungen entsprechen, wird die Erfahrung lehren müssen. Jedenfalls müssen solche Anstalten kirchlich anerkannt und beaufsichtigt sein.

Satz 13: Bei den hohen Anforderungen und den großen Versuchungen der evangelistischen Thätigkeit ist zu wünschen, daß diese in der Regel nicht in der Form eines ständigen Amtes, sondern als Ausrichtung vorübergehender Aufträge geübt werde. Geistliche, welche zur Ausübung dieser Thätigkeit berufen werden, müssen durch regelmäßige Rückkehr in ihr ordentliches Pfarramt immer wieder neue Kraft und Erfahrung sammeln. Der Nichtgeistliche, der nicht etwa neben seinem bürgerlichem Berufe nur gelegentlich eine evangelistische Thätigkeit übt, wird den nötigen festen Boden eines ordentlichen Berufes am besten im Dienst der christlichen Liebesthätigkeit in einer Kirchengemeinde oder an einem Werke der inneren Mission finden."

Inzwischen hat die Evangelisation in Deutschland praktisch sich immer weiter verbreitet, vorzugsweise die Predigtthätigkeit Schrenks, wenn auch die Teilnehmer der meist in Kirchen- und christlichen Vereinsräumen gehaltenen Versammlungen größtenteils nicht den der Kirche entfremdeten Kreisen angehören; und weil außerdem auch die gegen die Kirche rücksichtslose Art der sog. „wilden Evangelisation" immer weiter um sich greift, haben ernste, der Sache nicht abgeneigte Männer der Kirche einen beherzigenswerten Mahnruf zur evangelischen Gesundung der Bewegung erhoben, z. B. Pastor Müller-Rheydt auf der Niederrheinischen Predigerkonferenz 1894 „Wie stellen wir uns zu den methodistischen Strömungen, zu der freien Evangelisationsarbeit und anderen Evangelisationsbestrebungen in unseren Gemeinden?", und ist von verschiedenen Seiten aus eine anderweitige Befriedigung des Bedürfnisses angestrebt, z. B. durch die Berliner Stadtmission; ferner besonders Dr. Joh. Müller durch Vorträge an gebildete, der Kirche entfremdete Wahrheitssucher („Die Evangelisation unter den Entkirchlichten", Leipzig 1895); der Sächsische Landesverein für innere Mission durch volkstümliche religiöse Vorträge von Geistlichen im Winter 1894/5; der Schleswig-Holsteinische Verein für innere Mission durch Unterstellung der Evangelisation unter die beiden Generalsuperintendenten. Auch die deutschen evangelischen Kirchenbehörden haben sich nach allem dem veranlaßt gesehen, unter ihren Vertretern auf der 22. deutschen evangelischen Kirchenkonferenz in Eisenach 1896 eine Verständigung über diejenigen Grundsätze herbeizuführen, nach denen das Verhältnis der freien Evangelisationsthätigkeit zur organisierten Kirche bezw. zum geordneten Pfarramt zu regeln ist (Referate von Prälat D. von Burk und Präsident v. Zahn. Protokoll der Konferenz, Stuttgart 1896). — Entsprechend den dort entwickelten Gesichtspunkten hat der preußische Evangelische Oberkirchenrat für die 4. ordentliche Generalsynode 1897 eine Denkschrift aufgestellt, deren Richtlinien die überwiegende Mehrheit der Generalsynode sich zu eigen gemacht hat, insbesondere erklärend: „Generalsynode ist überzeugt, daß der gläubigen, amtlich geordneten Gemeindepredigt immer die Aufgabe und Verheißung gegeben ist, das Evangelium lebenskräftig darzubieten. Sie erkennt aber in apostolischer Schätzung der Mannigfaltigkeit der Gaben und in ernster Würdigung der vorhandenen Bedürfnisse, wie schon längst in der Thätigkeit der inneren Mission der evangelischen Kirche, so auch in der sogenannten Evangelisation, d. h. in der außerordentlichen erwecklichen Verkündigung der gesunden Lehre des Evangeliums durch Geistliche oder kirchlich beauftragte Nichtgeistliche eine nicht abzuweisende Hilfe zur Wiedergewinnung entfremdeter Glieder der Kirche, zur Erweckung und Belebung der Gemeinde, zur Pflege christlichen Gemeinschaftslebens. — Generalsynode erkennt es als eine wichtige Aufgabe an, die freie und infolge davon oft neben der Kirche oder doch nicht für die Kirche thätige Evangelisation zum Anschluß an die organisierte Kirche zu veranlassen und dadurch eine gesunde Entwickelung zu sichern. Generalsynode erkennt die vom Evangelischen Oberkirchenrat aufgestellten Richtlinien für provinzielle Regelung der Evangelisation, unbeschadet der Bestrebungen der inneren Mission der Landeskirche als zweckmäßig an und ersucht denselben, in dem beabsichtigten Erlaß an die Konsistorien und Provinzialsynodal-Vorstände

— in Aussicht zu nehmen, daß die Provinzialinstanzen den zur Evangelisation auszusendenden Helfern aus dem Laienstande zu diesem Behuf einen widerruflichen kirchlichen Auftrag erteilen und hierbei zum Ausdruck bringen, daß alle auf Gewinnung der Seelen gerichtete Arbeit mit innerer Notwendigkeit die Förderung und Festigung der kirchlichen Gemeinschaft einschließen müsse, wenn sie von bleibendem Segen sein solle. — General- 5 synode legt die Ausführung der Gedanken der Denkschrift in die Hände des Evangelischen Oberkirchenrats" („Verhandlungen der 4. ordentlichen Generalsynode". Berlin 1898). — Daraufhin hat der Ev. Oberkirchenrat April 1898 die Konsistorien veranlaßt, im Verein mit den Provinzialsynodal-Vorständen dafür einzutreten, daß für jeden Generalsuperintendenturbezirk durch den zuständigen Generalsuperintendenten ein aus demselben, aus Mit- 10 gliedern des Konsistoriums und des Provinzialsynodal-Vorstandes, auch erfahrenen Geistlichen und sonstigen Vertrauensmännern zu bildender Ausschuß zur Betreibung der Evangelisationsangelegenheit bestellt werde. Zur Ausführung ist eine vertrauensvollere Stellung der bisher in der Evangelisation führenden Persönlichkeiten (P. Dammann in „Licht und Leben" und Vortrag auf der Freien kirchlich-sozialen Konferenz 1898, P. Dr. Lepsius 15 in „Reich Christi" 1898 u. a. bedenklich gegenüber der geplanten kirchlichen Angliederung) und eine größere Zahl gottbegnadeter Zeugen von erwecklicher Kraft und treuem Festhalten am Geiste der deutschen Reformation zu wünschen (zur Litteratur siehe Schneider, Evangelisation und Gemeinschaftspflege. Gütersloh 1897). **P. Kahlenbeck.**

Evangelische Allianz s. Bd I S. 376, 38. 20

Evangelische Gemeinschaft (The evangelical association; Albrechtsleute). — F. Kapp. Die Deutschen im Staate New-York während des 18. Jahrhunderts, New-York 1886. — Die Glaubenslehre und Kirchenordnung der Ev. Gem., Stuttgart 1897 (Auszug: Die Glaubenslehre und Kirchenregeln der Ev. Gem. Stuttg.); J. J. Escher, Katechismus der Ev. Gem., Stuttgart 1897; J. J. Escher, Kleiner Katechismus der Ev. Gem., 25 Stuttgart 1897; Verlagskatalog des „Christlichen Verlagshauses" in Stuttgart (Schloßstraße 78); Evangelischer Botschafter, Jahrgang 1—35, jetzt Stuttgart, 1864—98; Verhandlungen der 21. Generalkonferenz der Ev. Gem., gehalten zu Elgin, Illinois, vom 3.—18. Oktober 1895, Cleveland 1895. — W. W. Orwig, history of the Evangelical Association. Vol. I (einziger), Cleveland 1858; Joh. Jüngst, Amerikanischer Methodismus in Deutschland und Robert Pear- 30 sall Smith, Gotha 1875, 2. Aufl. 1877; Th. Geß, Der Methodismus und die evang. Kirche Württembergs, Ludwigsburg 1876; G. Plitt, Die Albrechtsleute oder die evang. Gemeinschaft, Erlangen 1877; R. Yeakel (Jäckel), Albright and his co-laborers, Cleveland 1883 (deutsch: Jak. Albrecht u. seine Mitarbeiter, Stuttgart); S. P. Spreng (Herausgeber des Evangelical Messenger), Life of bishop Seybert, Cleveland 1888; R. Yeakel (Jäckel), History of the 35 Evangelical Association vol. I Cleveland 1892, Bd II im Erscheinen (deutsch: Gesch. der Ev. Gem. Stuttgart); H. K. Caroll, The religious forces of the United States (American church history series vol. I) New-York 1893; S. P. Spreng, History of the Evang. Assoc. (Amer. church hist. ser. vol. XII, 383—439) New-York 1894.

1. Auch die evangelische Gemeinschaft, die in der Gegenwart unsere kirchlichen Ver- 40 hältnisse verwirren hilft, „zeigt in der Ferne (zeitlich wie örtlich genommen) sich reiner". Ihre Ursprungsgeschichte — über die wir freilich nur Quellen aus der Gemeinschaft selbst haben — kann jeden unbefangen urteilenden evangelischen Christen sympathisch berühren. Nur darf man, wenn man zu einem unbefangenen, richtigen Urteil gelangen will, nicht vergessen, daß die amerikanischen Verhältnisse andere sind, als die deutschen, und noch 45 weniger, daß in Amerika selbst die Verhältnisse vor hundert Jahren, als die Evangelische Gemeinschaft sich zu bilden begann, noch wesentlich andere waren, als in der Gegenwart. Im letzten Viertel des vorigen Jahrhunderts war in Pennsylvanien, dem Heimatlande der Ev. Gem., die Zahl der deutschen Einwanderer sehr groß geworden. Aber die kirchlichen Verhältnisse dieser Deutschen waren überaus traurige. Die meisten hatten wenig religiöses 50 Interesse mitgebracht, und drüben fehlte es fast an allen Organen, es zu wecken. Durch die Bemühungen zweier trefflichen, befreundeten Männer, des Lutheraners Heinrich Melchior Mühlenberg (geb. 1711 in Einbeck in Hannover; in Amerika 1742— † 1787), und des Reformierten Michael Schlatter (geb. in St. Gallen 1716; in Amerika 1746 — † 1790), war es freilich zur Organisation einer deutschen lutherischen und einer deutschen reformierten 55 Kirche in Pennsylvanien gekommen. Aber viele Tausende waren von dieser kirchlichen Sammel-Arbeit noch nicht erreicht. Seit den siebziger Jahren griff der Methodismus ein, und seit Mitte der achtziger Jahre wurde auch von Pennsylvanien mehr als nur die äußerste Ostgrenze in seine Arbeit hineingezogen. Aber die Methodisten wirkten zumeist unter der englisch redenden Bevölkerung. Bedenkt man nun noch, daß die Kulturverhält- 60

nisse in Pennsylvanien noch recht primitive waren — New-York hatte 1757 nur 12000 Einwohner, Philadelphia 13000; die ersten Zeitungen in den kulturreiferen Küstenkolonien datierten seit den fünfziger und sechziger Jahren; Schulen für die zerstreuten Kolonisten gab es nicht —; zieht man weiter in Betracht, daß selbst in diese Gebiete einer erst werdenden Kultur die Einflüsse der deutschen Aufklärung, religiös ernüchternd, hineinwirkten: so kann es nicht auffallen, daß Jakob Albrecht, der am 1. Mai 1759 unweit Pottstown im östlichen Pennsylvanien geborene Sohn eines 1732 aus Württemberg eingewanderten Lutheraners, obwohl er von einem lutherischen Pastor getauft und konfimiert war, nach seinen eigenen Aussagen aufwuchs, ohne religiös angeregt zu werden. Die „Bekehrung" Albrechts ist das grundlegende Ereignis der Geschichte der Ev. Gem. A. lebte, nachdem er 1779 sich verheiratet und als Farmer und Ziegelbrenner sich im County Lancaster (Südost-Pennsylvanien) niedergelassen hatte, in bürgerlicher Rechtschaffenheit, aber ohne kirchlich-christliches Interesse. Der Tod mehrerer Kinder rüttelte 1790 aus diesem Dahinleben ihn auf; der reformierte Prediger, der ihm in dieser Zeit amtlich nahe trat, Anton Hautz, machte tiefen Eindruck auf ihn; beginnende Reflexion führte ihn immer weiter — bis in die Stimmung von Rö 7. Einem Laienprediger ohne kirchliche Autorität, Adam Riegel, und gelegentlichem Besuch methodistischer Versammlungen dankte ers, daß er — noch in diesem seinem 32. Jahre — zur Klarheit kam: mit einem Male kam eine Freude und Wonne über ihn, „die keine Feder beschreiben kann"; er ward gewiß, daß er nun ein Kind Gottes sei. Bald nachher schloß er den [bischöflichen] Methodisten sich an, die ganz in seiner Nachbarschaft eine „Klasse" (vgl. d. A. Methodismus) gebildet hatten, vertiefte sich in die Lehre und Kirchenordnung der Gemeinschaft, der er sich angeschlossen hatte, und trieb eifrig Englisch, um an ihrem kirchlichen Leben aktiv teilnehmen zu können. Je mehr sich nun seine christliche Erkenntnis vertiefte, desto mehr begann ihm das kirchliche Verwahrlostsein vieler seiner Stammesgenossen auf die Seele zu fallen. Sollte er selbst hier predigend Hand anlegen? Er drängte solche Gedanken zurück, bis eine Krankheit, die ihm wie eine Strafe für Nichtachtung des göttlichen Rufes erschien, sie zum Siege brachte: seit 1796 begann er unter den Deutschen des östlichen Pennsylvaniens, Virginiens und Marylands als Reiseprediger zu wirken. Der Mangel theologischer Bildung erleichterte ihm, populär zu bleiben. Doch hatte er zunächst keine Kirchenbaupläne. Daß er die Methodistenkirche „verlassen" habe, wird in seiner Gemeinschaft in glaublicher Weise „als irrig, zum mindesten schief" bezeichnet. Die Methodisten wollten deutsche Arbeit unter den Deutschen Pennsylvaniens nicht aufnehmen. Um so weniger werden sie A.s Predigen übel vermerkt haben; und A. seinerseits wußte mit den methodistischen Prinzipien sich fortdauernd in Harmonie: er wirkte zunächst, ohne den Methodisten Gläubige abzuspannen, ja überhaupt ohne kirchlich organisieren zu wollen, als ein Laienprediger ohne kirchliche Autorität. Nur wenn man die amerikanischen Zustände jener Zeit aus dem Auge läßt, hat das etwas Auffälliges. Erst seit 1800 ward das anders. In drei Counties Pennsylvaniens saßen wenigstens einige seiner zerstreuten Bekehrten näher beisammen; hier wurden nach methodistischem Vorbild „Klassen" mit „Klassenführern" gebildet. Zwei der letztern, John Walter und Abraham Lieser († schon 1805), traten dann bald (in der Zeit bis 1802) als Gehilfen A. zur Seite. Doch mehr als 40 Glieder umfaßte noch 1802 A.s Schar nicht. Hätten die deutschen Lutheraner Raum für Laienprediger gehabt, oder hätte die bischöfliche Methodistenkirche Neigung gehabt, A. für die deutsche Arbeit als Prediger anzustellen, so wäre aus A.s Wirken schwerlich eine neue Denomination hervorgewachsen. So ging man selbständig vor: im November 1803 traten mit A. Walter, Liefer und 14 Laienmitglieder zu einem Konzil zusammen, Albrecht wurde hier förmlich, d. h. unter Ausstellung einer entsprechenden Urkunde, als ein rechter evangelischer Prediger anerkannt und danach durch Handauflegung ordiniert. Dies Konzil darf als das die Ev. Gem. konstituierende Ereignis bezeichnet werden, obwohl die Gemeinschaft noch in der nächsten Zeit weder ein formuliertes Bekenntnis, noch eine Verfassung, noch auch einen Namen hatte; — Albrecht leitete die Gemeinschaft in durchaus freier Form und im Verein mit seinen Gehilfen, unter denen neben Walter nach Liesers Tod Georg Miller, „Reiseprediger" seit 1805, der hervorragendste war. 1807 kam es zu einer ersten regulären Konferenz. Feste Formen für die Verleihung der Predigtlicenz wurden hier verabredet — der erste, der eine solche förmliche Licenz erhielt, war der um die spätere der Geschichte Ev. Gem. verdiente Joh. Dreisbach (1789—1871) —; Albrecht u. a. wurden mit der Ausarbeitung eines schriftlichen Bekenntnisses beauftragt, Albrecht dann zum Bischof, G. Miller zum „Ältesten" der „neu gebildeten methodistischen Konferenz" (so nannte sich die Gemeinschaft nun, wenn auch nur für kurze Zeit) gewählt. Ein Halbjahr später (18. Mai 1808) starb Albrecht auf einer

Reise im Hause eines Glaubensgenossen in Mühlbach (Pennsylv.). Die Gemeinschaft, wenn auch in vielem noch unfertig, war doch schon lebensfähig genug, ihn zu überleben. Eine zweite reguläre Konferenz im April 1809 acceptierte die an Albrechts Stelle von G. Miller ausgearbeitete „Glaubenslehre und Kirchenordnung" und nahm für die Gemeinschaft den Namen an, der von andern ihr gegeben war: „die sogenannten Albrechtsleute" 5 (the so called Albrights). Die erste „Generalkonferenz", 1816, approbierte die Verbesserungen und Veränderungen, die Johann Dreisbach und Heinrich Niebel mit der „Glaubenslehre und Kirchenordnung" vorgenommen hatten, und änderte den Namen der Gemeinschaft in den seitdem beibehaltenen der „Evangelischen Gemeinschaft" (Evangelical Association). Die „Glaubenslehre und Kirchenordnung" ist von dieser Zeit ab nur un- 10 wesentlich und nur in formaler Hinsicht noch geändert worden. Dennoch kann man die Werdezeit der Ev. Gem. bis zur Generalkonferenz von 1839 datieren. Denn erst auf dieser Generalkonferenz wurde wieder ein Bischof gewählt, Joh. Seybert (geb. in Mannheim, Pennsylv. 7. Juli 1791, wiedergeboren oder, wie er sagte, „tief ins ewige Leben hinein bekehrt" am 21. Juni 1810, † 4. Januar 1860), der erste der Kirchenordnung gemäß 15 erwählte. Zugleich legte diese Generalkonferenz die Glaubenslehre fest: auch die Generalkonferenz kann die Artikel derselben nicht ändern, abgesehen von Art. XIX, der „von der Obrigkeit der Vereinigten Staaten von Nord-Amerika" handelt.

2. Daher ist hier der Ort, zunächst von der Glaubenslehre und der Kirchenordnung der Ev. Gemeinschaft zu sprechen. Die 21 Glaubensartikel ihrer Glaubenslehre lehnen 20 sich eng an an die aus den 39 Artikeln der Anglikanischen Kirche hervorgewachsenen 24 Artikel der bischöflichen Methodistenkirche (vgl. den A. Methodisten); ihre allgemein evangelische, speziell (vgl. Art. XVI über „das Gedächtnismahl" und die hier behauptete geistliche Nießung) „reformierte" Art bedarf daher näherer Darlegung nicht. Artikel VIII der 39 (über die 3 sog. ökumenischen Symbole) fehlt, wie bei den Methodisten; doch wird 25 das sog. Apostolikum in Frageform bei der Erwachsenen-Taufe gebraucht (Glaubensl. S. 86; im Formular für die Kindertaufe S. 80—83 fehlt es) und im Anhang des Katechismus als Memorierstoff mitgeteilt. Auch das in der „Glaubenslehre" folgende [freilich den „Glaubensartikeln" nicht zugezählte] Kapitel über „die Lehre von der christlichen Vollkommenheit" bietet nichts der Ev. Gem. Spezifisches, sondern etwas ihr mit dem Methodismus 30 Gemeinsames. Ja, die betreffenden Gedanken haben in den „frommen" Kreisen Amerikas und Englands mehrfach interdenominationale Bedeutung erlangt: R. Pearsall Smith aus Philadelphia, der 1875, als er eine Vortragsreise durch eine Reihe deutscher Großstädte unternahm, selbst sensationsbedürftigen landeskirchlichen Frommen durch seine Vollkommenheitspredigten den Kopf verdrehte [und sich, wie die Folge zeigte, das Gewissen berauschte], 35 war weder Mitglied der Methodistenkirche noch der Ev. Gem.; er war als Quäker erzogen, trat später der Presbyterianerkirche bei und gehörte 1875 gar keiner Kirchengemeinschaft an. Es fehlen in der Lehre der Ev. Gem. von der christlichen Vollkommenheit auch die Kautelen nicht, durch welche Wesley diese Lehre vor Mißverständnissen zu schützen suchte; höchst anfechtbar bezw. unklar aber bleibt es dennoch, wenn es dem Beschluß einer 40 spätern Generalkonferenz (1859) gemäß hier heißt: „Wir sind einmütig entschlossen, diese Lehre zu behaupten und fortzuführen, indem wir unter der christlichen Vollkommenheit nichts anderes als die völlige Erlösung von aller Sünde im eigentlichen Sinn des Wortes verstehen, welche durch die Erfüllung des Herzens mit der in dasselbe ausgegossenen Liebe Gottes bewirkt wird" (Glaubenslehre S. 13 f.). — Auch die Verfassung der Ev. Gem. 45 ist derjenigen der [bischöflichen] Methodisten sehr ähnlich. Fünf Verwaltungskörper sind zu unterscheiden: das Gebiet der vierjährigen Generalkonferenz (die Gesamtheit der „Kirche", der ganzen Ev. Gem.), die Gebiete der jährlichen Konferenzen (die „Konferenzen"), die Gebiete der vierteljährlichen Konferenzen (die „Distrikte"), die Stationen oder Missionen der einzelnen Distrikte und endlich die Klassen in den einzelnen Gemeinden. — 50 Jede Klasse besteht aus einer Anzahl Glieder, die sich wöchentlich zweimal unter Leitung des aus ihrer Mitte auf zwei Jahr erwählten „Klaßführers" (class-leader) zur Betstunde versammeln sollen. Die Klasse bildet die letzte Einheit gegenseitiger Sittenkontrolle. Dem Klaßführer steht der gleichfalls auf 2 Jahre gewählte „Ermahner" (exhorter) zu Seite. Für die Jugend besteht in jeder Gemeinde eine Sonntagsschule unter einem jährlich ge- 55 wählten Sonntagsschul-Superintendenten. Überdies giebt es, wenn auch nicht in jeder Gemeinde, Trustee-Behörden für die Bibliothek, die Publikationen und sonstige gemeinsame Unternehmungen der Gemeinde, des Distrikts oder der Konferenz. Für die Finanzverwaltung hat jeder Distrikt mindestens einen (nie mehr als zehn) „Verwalter" (stewards). Alle diese Gemeindebeamten sind Laien. Das Laienelement reicht auch weit hinein in 60

den Kreis der Prediger. Freilich muß jeder Prediger einen „Erlaubnisschein“ (license) von einer vierteljährlichen oder jährlichen Konferenz oder von der Generalkonferenz haben; wer durch einen solchen Schein als Prediger aufgenommen ist, wird zunächst „Probeprediger“ (probationer), entweder mit festem Sitz (seßhafter Prediger, local preacher) 5 oder — was bei den Begabteren die Regel ist — Reiseprediger (itinerant preacher) innerhalb eines bestimmten Distrikts; aber Lokalprediger und Reiseprediger sind und bleiben zunächst Laien. In den Klerus werden die Prediger erst nach Beendigung der Probezeit aufgenommen: durch die jährliche Konferenz oder die Generalkonferenz kann zum „Diener“ (deacon) geweiht werden ein Lokalprediger, wenn er 6 Jahre; ein Reiseprediger, wenn er 10 zwei Jahre sich bewährt hat; ein Probeprediger, der einen theologischen Kursus durchgemacht, wenn er danach ein Jahr als Reiseprediger Treue bewiesen hat; ein Probeprediger, der an einer der Lehranstalten lehrt, nach dreijähriger; Heidenmissionare nach zweijähriger Probezeit. Ein „Diener“ kann nach zweijähriger Thätigkeit als Reiseprediger oder nach dreijähriger Thätigkeit an einer Lehranstalt durch die jährliche Konferenz oder die 15 Generalkonferenz als Ältester (elder) ordiniert werden. „Diener und Älteste“ sind die einzigen Ordines. Die „Bischöfe“ bilden keinen ordo, werden nicht ordiniert; sie sind Beamte, die aus der Zahl der Ältesten durch die Generalkonferenz auf je vier Jahre gewählt werden, aber wiederwählbar sind. — An der Spitze der Distrikte stehen „Vorstehende Älteste“ (presiding elders); sie dürfen aber, gleichwie die Prediger, nicht länger als 20 vier Jahre in demselben Wirkungskreise bleiben (Glaubensl. S. 38); spätestens nach vier Jahren werden sie versetzt. Die vierteljährliche Konferenz vereinigt unter dem Vorsitz des „Vorstehenden Ältesten“ des Distrikts alle Reiseprediger und Lokalprediger, alle Klaßführer, Ermahner, Verwalter und Sonntagsschulsuperintendenten des Distrikts sowie ein Mitglied jeder Trusteebehörde desselben; sie besteht also vornehmlich aus Laien. Ihre Befugnisse 25 sind wesentlich disziplinare; doch hat sie der jährlichen Konferenz Kandidaten für das Predigtamt zur „Licensierung“ zu empfehlen. — Die jährliche Konferenz besteht aus den Predigern des Distrikts und den Verwaltern des Druck- und Bücherwesens der Konferenz; ihr normaler Präsident ist ein Bischof — in Deutschland kommt zu diesem Zweck ein Bischof aus Amerika —; ihre wichtigste Aufgabe ist die Ordination der Prediger und die 30 Anweisung der Wirkungskreise der Prediger für das nächste Jahr. — Die höchste Instanz ist die vierjährige Generalkonferenz. Die Bestimmungen über ihre Zusammensetzung (Glaubenslehre S. 41) leiden sehr an Undeutlichkeit; überdies ist die Zusammensetzung seit der letzten Generalkonferenz noch komplizierter geworden. Man hat nämlich auf der letzten Generalkonferenz (vgl. die Verhandlungen S. 79) den Antrag auf Laienvertretung in der General- 35 konferenz angenommen: jede jährliche Konferenz von 4500—8999 Mitgliedern soll einen Laiendeputierten, jede jährliche Konferenz von 9000 und mehr Mitgliedern soll zwei Laiendeputierte entsenden können; sie werden von den vierteljährlichen Konferenzen aus der Zahl derer gewählt, welche die jährliche Konferenz aus der Zahl der von den vierteljährlichen Konferenzen ihr Vorgeschlagenen ausgewählt hat. Die Bischöfe, der „Seniorbuchverwalter“, 40 die Herausgeber der offiziellen Blätter der Gemeinschaft (des Christlichen Botschafters, des Evangelical Messenger, der Magazine und der Sonntagsschullitteratur) und der korrespondierende Sekretär der Missionsgesellschaft sind von amtswegen Mitglieder der Generalkonferenz; an gewählten, durch die jährlichen Konferenzen gewählten, Deputierten nehmen teil je einer für je vierzehn (oder eventuell 7 + x) Mitglieder der jährlichen Konferenz. 45 Die Generalkonferenz wählt die Bischöfe und alle Beamten der Gesamtheit der Gemeinschaft (11; Verhandlungen von Elgin S. 41 f.) und nimmt deren Rechenschaftsberichte entgegen, sie ordnet die Grenzen der jährlichen Konferenzen, sie ist überhaupt die höchste Instanz für alle Verwaltungs- und Disziplinarfragen. Der Bischöfe gab es zur Zeit der letzten Generalversammlung (Verhandlungen S. 41) vier. — Übrigens ist zur allgemeinen Charakteristik 50 nur noch zu bemerken, daß der Handel mit berauschenden Getränken und der Gebrauch derselben in der Ev. Gem. strikte verboten ist (Glaubensl. S. 23 f.); Tabak-Rauchen, -Kauen und -Schnupfen wird nach Generalkonferenzbeschlüssen von 1867, 1891 und 1895 (Verhandlungen von Elgin 82 f. und Anhang S. 105 f.) dringend widerraten, bei Predigern nicht geduldet. Theologische Bildung verschmähte man anfangs ganz. Gegenwärtig 55 (1893; Spreng S. 432) hat man 7 Seminare, deren bedeutendstes in Naperville, einer Vorstadt Chicagos, ist. Auch Deutschland hat ein Seminar (in Reutlingen), Japan eins in Tokio.

3. Die Geschichte der Ev. Gem. seit 1839 ist vornehmlich eine Geschichte der allmählichen weiteren Ausbreitung und inneren Erstarkung. Die Details dieser Ausbreitung, 60 die Begründung der Zeitschriften, der Missionsgesellschaften und anderer Vereinigungen,

die Geschichte der Kirchenbauten — die neue Kirche in Elgin, wo die Generalkonferenz 1895 tagte, ist ebenso ansehnlich wie die Kirche zu St. Paul (Minnesóta), in der 1899 die Generalkonferenz sich versammeln soll (vgl. die Abbildungen in den Verhandlungen von Elgin) — und anderes derart kann hier nicht verfolgt werden. Das Missionswerk kennt, wie es bei allen ähnlichen amerikanischen Kirchen der Fall ist, den apostolischen Grundsatz nicht, da nicht zu arbeiten, wo andere schon gesäet haben (Rö 15, 20); man „holt sich auf fremdem Gebiet seinen Ruhm, wo die Sache schon gemacht ist" (2 Ko 10, 16). Bekehrung von Heiden wird selbst in Japan, wo man seit 1875 wirkt, selten sein. Die „Mission" in Deutschland ist 1854 begonnen. — Eine etwas eingehendere Besprechung verdient das Schisma, das seit 1860 sich vorbereitet hat und seit 1891 perfekt geworden ist. Es wurzelt in der Opposition gegen die Lehre von der „völligen Heiligung". Einer der Prediger in Pennsylvanien, Salomon Neitz, war schon Ende der fünfziger Jahre mit Widerspruch gegen diese Lehre hervorgetreten; und er stand nicht allein. Die Generalkonferenz von 1859 wies seine Ansichten zurück. Doch blieb Neitz in der Gemeinschaft, ja seine Anhänger hofften, ihn auf der Generalkonferenz von 1863 bei der Bischofswahl durchzubringen. Allein an Stelle von Neitz ward J. J. Escher gewählt. Die Opposition aber hörte nicht auf, und seit der 1867 zum Herausgeber des Christlichen Botschafters gewählte R. Dubs, der ihr zuneigte, 1875 Bischof geworden war, gewann sie immer mehr Boden. Akut wurde der Konflikt, als die Generalkonferenz 1887 den damaligen Redakteur des Evangelical Messenger, H. B. Hartzler, absetzte — der Abgesetzte gründete nun ein Oppositionsjournal —, und vollends, als 1890 Dubs for immoral conduct (Spreng S. 434) entsetzt wurde. Die Gegenpartei wollte den Bischöfen ihrer Gegenpartei, Escher und Th. Bowman, dasselbe Schicksal bereiten, drang aber nicht durch: von den 25 jährlichen Konferenzen standen 18 ganz und fünf geteilt gegen Dubs. Als nun die „Publikationsbehörde" die Generalkonferenz für 1891 nach Indianopolis (Ind.) ausschrieb, erklärte die Minorität dies für illegal: eine schismatische Generalkonferenz zu Philadelphia besiegelte die Trennung. Im Rechtsstreit um die Institute der Gesamtheit hat die Majorität zumeist Recht behalten; die Gliederzahl des Stammes aber ist durch das Schisma gemindert. Man zählte 1890 allein in Amerika 133,313 Glieder der Ev. Gem. (Caroll S. 141), in Summa rechnete man 1891 mit ca. 150 000. Von diesen glaubte man damals 125000 für die Majorität in Anspruch nehmen zu dürfen (Spreng S. 436). Doch zählt die Statistik der Generalkonferenz von 1895 nur 110095 Mitglieder, unter ihnen 982 Reiseprediger und 400 seßhafte Prediger (Verhandl. S. 50). Eine Konferenz, Süd-Indiana, ist 1895 ganz verschwunden; stark geschädigt sind namentlich die Konferenzen des Heimatsstaates der Ev. Gem., Pennsylvaniens: die Konferenz Ost-Pennsylvanien zählte 1890 an Gliedern 17899, 1895 nur 7500; Central-Pennsylvanien zählte vor acht Jahren (1890) 15616, jetzt 1000.

4. Diese Mitgliederzahl verteilt sich auf 21 Konferenzen in den Vereinigten Staaten, von deren Gliedern ein Drittel englischen Kultus hat, zwei Drittel deutschen (Spreng S. 410), und auf drei Auslandskonferenzen: Canada mit 6721 Mitgliedern, Deutschland mit 6751 (so 1895; jetzt nach der Statistik der jährlichen Konferenz in Berlin vom 9. Juni 1898, Evangel. Botschafter d. d. 25. Juni 1898: 8057), Schweiz mit 5047 (1897 nach Ev. Botschafter d. d.. 1897 Nr. 22: 5190), Canada (1893 organisiert) mit 727 Mitgliedern. — Mit der geringen Gliederzahl der „Kirche" (so sagen auch die Generalkonferenzverhandlungen) kontrastiert die Menge der Zeitschriften (Der Christliche Botschafter, The Evangelical Messenger, der Evangelische Botschafter, The living Epistle, das Evangelische Magazin, englische und deutsche Sonntagsschullitteratur), die Zahl der Kirchen (1895: 1988 für eine „Kirche", die weniger Glieder hat, als z. B. Halle a. S. Einwohner!) und die Menge der Anstalten und Beamten in auffälliger Weise: *ζῆλον θεοῦ ἔχουσι*, das gilt hier ebensogut wie der Nachsatz (Rö 10, 2). Die Konferenz Deutschland zerfällt (vgl. Ev. Botschafter d. d. 25. Juni 1898) in 5 Distrikte mit durchschnittlich 10 Stationen bezw. Missionen: I Stuttgart (1. Stuttgart, 2. Cannstatt, 3. Eßlingen, 4. Göppingen, 5. Ulm, 6. Feuerbach, 7. Güglingen, 8. Karlsruhe, 9. Durlach, 10. Pforzheim, 11. Bretten-Eppingen, II Reutlingen (1. Reutlingen, 2. Pfullingen, 3. Tübingen, 4. Metzingen, 5. Nürtingen, 6. Dornhan, 7. Tuttlingen, 8. St. Georgen-Schwenningen, 9. Kirchheim, 10. Heidenheim, 11. Künzelsau-Hall, 12. Böblingen), III Elberfeld (1. Elberfeld, 2. Barmen, 3. Solingen-Remscheid, 4. Düsseldorf-Köln, 5. Essen, 6. Mühlheim, 7. Gelsenkirchen, 8. Rheydt, 9. Hamburg), IV Kassel (1. Kassel, 2. Leipzig, 3. Friedrichroda, 4. Eisenach, 5. Groß Almerode, 6. Dortmund, 7. Bochum, 8. Minden, 9. Detmold, 10. Hannover, 11. Braunschweig, 12. Magdeburg, 13. Oberhessen), V. Berlin

(1—3 Berlin I—III, 4. Dresden I, 5. Dresden II = Meißen, 6. Zittau, 7. Schneidemühl, 8. Posen, 9. Nakel, 10. Bromberg, 11. Vandsburg, 12. Insterburg, 13. Königsberg). Organisierte Gemeinden zählt man in Deutschland 200, Predigtorte 418, Reiseprediger 62, seßhafte Prediger 16, Kirchen und Kapellen 49 im Wert von Summa 5 1043400 Mark (Ev. Botschafter 2. Juli 1898). Das Organ der Ev. Gem. für Deutschland und die Schweiz ist der Evangelische Botschafter (Stuttgart, Christl. Verlagshaus). Das Prediger-Seminar in Reutlingen ist dabei, anstatt eines einjährigen Kursus einen dreijährigen einzurichten. Theologische Bildung wird auch dann in die Ev. Gem. schwerlich einziehen; der Universitätstheologie in Deutschland steht der Ev. Botschafter so ab-10 lehnend gegenüber, als es skrupelloser Gemeinde-Orthodoxie möglich ist (vgl. z. B. Ev. Botschafter 1897 S. 148 und 277); A. Zahns Philippiken fanden in der Ev. Gem. ein applaudierendes Publikum. **Loofs.**

Evangelische Räte s. Bd IV S. 274, 8.

Evangelischer Bund s. Bd III S. 549, 35.

15 **Evangelisch-kirchliche Konferenz** s. Konferenz, evang.-kirchl.

Evangelium s. Gesetz und Evangelium.

Evangelium aeternum s. Joachim von Floris.

Evilmerodach s. Ninive und Babylon.

Evolutionismus ist als Weltanschauung die Lehre, wonach die ganze Welt und alles 20 in ihr nicht als feststehend Gegebenes, im engeren Sinne Seiendes, sondern als stets in Bewegung und Umwandelung Begriffenes vorgestellt wird. Es kann diese Lehre auch mit Recht Entwickelungstheorie genannt werden, wenngleich dieser Terminus und namentlich Entwickelungsgeschichte leicht in einem engeren Sinne gefaßt wird. Von Emanationstheorie (s. oben S. 329, 29) unterscheidet sich die Evolutionstheorie der gewöhnlichen 25 Auffassung nach dadurch, daß bei ersterer das Urprinzip trotz alles Ausströmens und aller Entwickelung aus ihm doch stets der Quantität und Qualität nach unverändert dasselbe bleibt, während nach letzterer in ihrer konsequenten Durchführung nichts von der Entwickelung oder Umwandelung ausgeschlossen ist, auch das Prinzip selbst nicht, wenn man ein solches annimmt. Oft wird auch als ferneres Unterscheidungsmerkmal auf-30 geführt, daß nach dem Emanatismus eine Entwickelung vom höchsten Prinzip aus durch die verschiedenen Stufen zum Niedrigeren, Unvollkommneren stattfindet, nach dem Evolutionismus dagegen die Bewegung zum Höheren, Vollkommneren, Besseren fortschreitet, wobei freilich die Schwierigkeit sogleich auftaucht, woher man den Maßstab oder die Wertmessung für das Vollkommne zu nehmen habe, da dieser in den Entwickelungsprodukten 35 selbst doch nicht zu liegen scheint. Eine Rückkehr in dem ganzen Vorgange der Bewegung zum Urprinzip kann sowohl der Emanatismus als der weitergefaßte Evolutionismus annehmen, wie wir eine solche z. B. bei dem im ganzen der Emanationslehre huldigenden Johannes Eriugena und andererseits bei evolutionistischen Philosophen des Altertums deutlich finden. Gegen die Schöpfungstheorie, nach der die ganze Welt einschließlich der 40 Materie ihre Entstehung einem bewußten und freien Willensakt Gottes verdankt, sowie auch gegen einen Dualismus der, im ganzen platonisch, eine bleibende Ideenwelt gegenüber dem wandelbaren und zu formenden Stoffe annimmt und aus der Einwirkung der ersteren auf den letzteren die Erscheinungswelt herleitet, schließen sich beide, die Emanations- wie die Evolutionstheorie ab, wiewohl von gewissen Anhängern namentlich der Evo-45 lutionslehre Vermittelungen angestrebt worden sind. — In speziellerem biologischen Sinne wird unter Evolutionismus und namentlich unter Entwickelungstheorie öfter verstanden die Lehre von der Entstehung der organischen Wesen aus unorganischen und ihre weitere Abstammung aus einander. — In den evolutionistischen Weltanschauungen sind der Hauptsache nach zwei Richtungen zu unterscheiden, die eine ist die teleologische oder weiter gefaßt 50 die organische, welche die Bewegung und Umwandelung aus inneren Ursachen, je nach Zwecken, die in dem Werdenden liegen, hervorgehen läßt, wie wir dies in der alten Philosophie schon mehrfach, aber auch in der neueren, besonders bei den deutschen Idealisten finden; die andere kann die mechanische genannt werden, da sie den Prozeß der Entwickelung

äußeren Ursachen zuschreibt. Sie ist besonders in der neueren Entwickelungstheorie vertreten. Beide, die auch mit einander vereinigt gefunden werden, können mit einer materialistischen Weltanschauung verbunden sein, ohne daß etwa die mechanische diese stets in sich schlöße, da der Begriff der eigentlichen Materie dabei überhaupt gar nicht erörtert zu sein braucht. 5

Die Ausdrücke Evolution und Entwickelung, die nicht gut von einander zu trennen sind, treten erst spät auf, und wo sie zuerst erscheinen, sind sie keineswegs auf das Ganze der Welt angewandt, sondern in viel spezielleren Sinne gebraucht. Dagegen findet sich die Lehre, die später mit ihnen bezeichnet wurde, schon in den Anfängen der griechischen Philosophie; auch in den orientalischen Philosophemen wird man Spuren davon entdecken 10 können. In der klassischen Latinität werden das Verbum **evolvere** und das Substantivum **evolutio** zwar gebraucht, aber nicht in dem angegebenen philosophischen oder biologischen Sinne; dieses von Cicero z. B. für das Aufschlagen von Büchern, jenes von demselben im verschiedensten Sinne, z. B. **notionem animi complicatam evolvere**, oder im logischen Sinne von der Definition **quasi involutum evolvit id, de quo** 15 **quaeritur** (s. zu der Terminologie, R. Eucken, Die Grundbegriffe der Gegenwart, 2. Aufl., 1893, S. 103 ff.). Bei Nikolaus von Cues zuerst scheint **evolutio** als Terminus vorzukommen, und zwar ist es bei ihm gleich **explicatio**, das ebenso wie **complicatio** sich häufiger bei Nikolaus findet, während **evolutio** selten vorkommt. So heißt es bei diesem Philosophen: **linea est puncti evolutio**, und dann wird diese erklärt als **explicatio**, 20 woraus hervorgeht, daß der Terminus noch neu war. Später, z. B. bei Leibniz, treffen wir **evolutio** ebenso wie **involutio** nicht selten, sie sind bei ihm gleich den Ausdrücken **développement** und **enveloppement**. Im 17. und 18. Jahrhundert verstand man unter Evolutionstheorie so viel wie Involutions- oder Präformationstheorie, Einschachtelungstheorie spottweise genannt (**emboîtement**), wonach nicht nur die Entwickelung des Em- 25 bryos in einem Wachsen von Teilen bestehe, die im Ei schon präformiert seien, sondern auch das erste Individuum oder erste Paar einer Tier- oder Pflanzen-Art alle von ihm abstammenden Individuen schon im Keime in sich enthalten habe. Es wurde diese Anschauung, die auch durch Haller vertreten war, durch K. F. Wolff in seiner **Theoria generationis** erschüttert, der in seiner Epigenesistheorie, nachdem Harvey vorher schon Ähn- 30 liches gelehrt hatte, die Ansicht aufstellte, daß die organischen Wesen wirklich Produkte und nicht Edukte der Zeugenden seien, und daß die Embryonen durch Neubildungen entstehen. Das Verbum „entwickeln" und das Substantivum „Entwickelung" kamen überhaupt erst gegen Ende des 17. Jahrhunderts auf, während früher, z. B. bei Jakob Böhme sich „auswickeln" und „Auswickelung" finden. Zuerst wurde „entwickeln" und „Entwickelung" 35 von Begriffen namentlich gebraucht, doch wurden sie auch bald auf Natur- und Welt-Geschehen angewandt. Evolution und Evolutionismus als philosophische Termini scheinen zuerst in England aufgetreten zu sein, sind jetzt aber in Deutschland, Frankreich und sonst in philosophischem Sinn ganz üblich geworden und bilden mit ihrem Inhalte vielfach einen Kernpunkt, wenn nicht den Mittelpunkt der Weltanschauung. 40

Bei der überzeugungsvollen und starken Betonung der Evolution oder Entwickelung in der neueren Philosophie kann es den Eindruck machen, als ob dieser Begriff überhaupt erst in neuerer Zeit entdeckt oder wenigstens mit ihm für das Verständnis der Welt erst in der Gegenwart gearbeitet worden sei; das ist aber keineswegs der Fall. Freilich ist es zu weit gegangen, zu behaupten (M. Müller, Natürliche Religion, S. 250), Evolution sei 45 im Grunde nur ein anderer Name für Kausalität in unserer ganzen Erfahrung und von Kants Standpunkt aus ein allen vernünftigen Wesen anhaftender Zwang. Es ist dies zu viel gesagt, da man den Begriff der Kausalität oft anwenden wird, wo von Evolution nicht die Rede sein darf. Aber so viel kann behauptet werden, daß jedes vernünftige Wesen den Begriff der Entwickelung oder Evolution in weiterem Sinne gebrauchen wird, 50 und daß er auch in der Philosophie sich fast überall zeigt, sogar da, wo die Stabilität eine besondere Rolle spielt, wenn auch nicht überall von Evolutionismus als Weltanschauung gesprochen werden kann. Im folgenden soll auf hauptsächliches Hervortreten des Evolutionsbegriffes hingewiesen, aber doch gezeigt werden, wie er auch in Systemen, die nicht als evolutionistische gefaßt werden können, eine Rolle spielt. 55

Wenn man auch absehen will von den orientalischen Spekulationen, so ist der Begriff der Entwickelung doch schon mit dem Beginn der griechischen Philosophie in den Mittelpunkt der Spekulation getreten und hat sich erhalten, bald mehr, bald weniger herangezogen, in verschiedensten Modifikationen und mehrfach vermischt mit dem der Emanation bis zum Ausgange des antiken Denkens. Einen Ausdruck, der sich mit „Entwickelung" 60

vollständig deckte, hatten die Griechen allerdings nicht. Denn *γίγνεσθαι, γένεσις* werden leicht zu weit gefaßt, *φύεσθαι, φύσις* leicht wieder zu eng. Gegen *γένεσις* und *φύσις* wehren sich schon die Mechaniker Empedokles und Anaxagoras, indem sie für ihre Ansicht von Entwickelung *μῖξις* und *διάλλαξις μιγέντων* oder *συμμίσγεσθαι* und *διακρίνεσθαι* gebraucht wissen wollten, ähnliche Bezeichnungen wie die von Spencer angewandten Integration und Disintegration. Aber wenn Thales sagt, alles sei aus Wasser geworden, wenn Anaximenes von allem als Prinzip die Luft angiebt und den Prozeß des Werdens schon als Verdünnung und Verdickung ansieht, so mußten diese Denker doch die Entstehung der Einzelwesen oder der Erscheinungswelt auf dem Wege der Entwickelung sich vorstellen, ohne daß freilich die Entwickelungsstufen bis ins Einzelne angegeben worden wären. Geradezu als ein Vorläufer der neueren biologischen Entwickelungstheorie ist oft schon Anaximandros und zwar mit Recht angesehen worden, der aus dem Feuchten unter dem Einflusse der Wärme die lebenden Wesen in stufenweiser Entwickelung hervorgehen läßt und der Ansicht ist, die Menschen seien aus Tieren anderer Art entstanden, da sie, als Menschen unmittelbar geboren einer langen Pflege bedürfend, sich nicht hätten erhalten können. Auch bei Empedokles wie später bei den in seinen Spuren gehenden Epikur und Lucrez zeigen sich, wenngleich rohe, Anfänge der Descendenztheorie oder des Darwinismus im weiteren Sinne, und zwar spielt hier das mechanische Prinzip wie bei Darwin eine Rolle: es wird Zweckmäßiges durch eine Art von der Natur selbst ausgeübter Zuchtwahl hervorgebracht, ohne daß die Natur nach Zwecken bildete.

Zeigt sich hier, vielleicht schon bei Anaximandros, sicher bei den drei Letzterwähnten der mechanische Standpunkt, so schon das Teleologische, freilich ohne vorausschauende Vernunft, bei **Heraklit**, der die Entwickelung in durchaus vernünftiger Weise nach dem Logos vor sich gehen läßt und auch schon einzelne Stufen der Entwickelung, der feurigen Luft zu Wasser und weiterhin zu Erde angiebt. Wenn auch das Urprinzip sich differenziert, und hierdurch die zusammengesetzten Einzeldinge entstehen, so ist doch kein stetiger andauernder Fortschritt zu Besserem, Höherem anzunehmen, da ja alles wieder in das Urprinzip, die feurige Luft, aufgeht. Der Krieg ist der Vater aller Dinge, und Homer wird getadelt, daß er die Eris vertilgt sehen möchte; damit ist aber nicht gesagt, daß die Entfaltung zur Vielheit das Bessere sei. Die Welt der Erscheinung ist bei Heraklit die zerteilte Gottheit, das *διαφερόμενον αὐτὸ ἑαυτῷ*, das aber im Auseinandergehen wieder zusammenzugehen strebt — *ὁδὸς ἄνω* und *κάτω* zu gleicher Zeit —, und so scheint das Urwesen das Gute zu sein im Gegensatze zur gespaltenen Vielheit.

An Heraklit lehnten sich die **Stoiker** in den Grundlehren der Physik wesentlich an, ohne freilich ihre Aufstellungen widerspruchslos zu gestalten: das Urprinzip ist dasselbe wie bei Heraklit, nämlich feurige Luft, nur wird es bei ihnen viel bestimmter Gott genannt; es hat Leben in sich und entwickelt sich zur Welt, so zwar, daß es sich zunächst in zwei Arten von Elementen differenziert, in feinere, d. h. gestaltende, bildende, und in gröbere, nämlich zu gestaltende. Überall ist aber das Bildende, welches denn auch künstlerisches Feuer oder Gottheit genannt wird, zu finden, so daß überall Bildung und Entwickelung vor sich geht, bis sich alles wieder durch die *ἐκπύρωσις* in das Urprinzip auflöst, worauf die Entwickelung von neuem in ganz derselben Weise beginnt. Den ganzen kosmologischen Prozeß denken sie sich analog der Entwickelung des Samens, was namentlich in ihrer Lehre von dem *λόγος σπερματικός* bestimmten Ausdruck findet, einer Lehre, die später eine Rolle fortgespielt hat in der Annahme von **rationes seminales**, vernünftigen Keimen, welche die Entwickelung keimartig in sich haben sollten. In einer Beziehung unterschieden sich die Stoiker betreffs der Entwickelungslehre wesentlich von Heraklit: bei ihnen geht alles im Werden nach der Gottheit einwohnenden Zwecken vor sich, da die Gottheit vorausschauende, sorgende Intelligenz ist, während bei Heraklit eine Vorsehung nicht angenommen wird; freilich hat diese Teleologie der Stoa auch ihr Ende im Werden an und in der Weltverbrennung, da mit dieser der Zweck im Werden ja aufhört.

Bei Empedokles finden wir es bestimmt ausgesprochen, daß der *σφαῖρος* die volle Vereinigung der Gegensätze als das Vortrefflichere gegenübersteht den durch den Haß bewirkten Einzelwesen, die sich dann schließlich durch die Liebe wieder zum Urwesen vereinigen, um dann den Wechsel der Weltperioden von neuem und ins Endlose spielen zu lassen. Die Entwickelung ist auch bei dem Atomistiker Demokrit zu konstatieren, nach dem auf rein mechanischem Wege, ohne alle Zwecksetzung, aus Atomen bestehende Körper und schließlich ganze Welten seit Ewigkeit und auf ewig hin entstehen und vergehen. Ähnlich wie Frühere läßt Demokrit die organischen Wesen aus dem Unorganischen entstehen und zwar aus feuchter Erde oder aus Erdschlamm.

Entwickelung und überhaupt Werden leugneten die Eleaten, die *στασιῶται τοῦ ὅλου*, in ihrer Lehre von der Wahrheit, indem sie Widersprüche des Denkens im Begriffe der Bewegung, ohne die eine Entwickelung oder ein Werden nicht denkbar ist, nachweisen zu können glaubten. Aber um die Erscheinungswelt zu erklären, die freilich nur ein Schein ist, konnten sie doch von der Entwickelung nicht absehen. Ihre Lehre, die sich dem durchgeführten Evolutionismus der alten Zeit diametral entgegensetzte, war von Einfluß auf die Annahme der sich ewig gleich bleibenden, im eigentlichen Sinne seienden Ideen oder Formen bei Platon und bei Aristoteles, welcher letztere doch in der Lehre von den Formen von seinem Meister stark beeinflußt war. So sehr Heraklit mit seiner Ansicht vom Fluß aller Dinge bei Platon wiederzufinden ist, wenn es sich um die Wahrnehmungswelt handelt, so bestimmt wird der fortwährende Wechsel für die Welt der Ideen, die als transcendent angesehen wird, geleugnet. Hier Stabilität, dort Variabilität des Werdens im einzelnen, nur Bleibendes sofern die ewigen Formen in den Einzelgegenständen sich ausprägen. So unvollkommen das auch meist geschieht, so wird doch die widerstrebende, spröde, aber die Formen aufnehmende, Masse dazu gebracht, daß sich alles möglichst zum Besten wende. Der Demiurg wollte, daß alles ihm möglichst ähnlich werde, und so ist denn schließlich die Welt nicht nur ein beseeltes Ganzes, sondern das Schönste, Vollendetste, einzig Dastehende (*μονογενὴς ὤν*, Ti 34[b]). Von einer Entwickelung ist hier also auch die Rede, aber das wahrhaft seiende Prinzip verwandelt sich nicht: die Formen bleiben ewig, was sie sind, wenn auch die Einzeldinge Teil an ihnen haben.

Im Grunde finden wir bei Aristoteles dasselbe; denn die Formen (*εἴδη* bei Aristoteles wie bei Platon, bei letzterem auch *ἰδέαι*) sind bei ihm die wirklichen Wesenheiten, das im Stoff Wirkende aber Gleichbleibende, zugleich bewegende Ursache und sich auswirkender Zweck der Dinge. Zwar stehen sie nicht der Erscheinungswelt der Einzelgegenstände transcendent gegenüber wie Platons Ideen, sind vielmehr in diesen, aber sie sind doch selbst nicht wie der Stoff einem Wechsel oder Werden unterworfen. Der Begriff der Entwickelung zeigt sich bei Aristoteles deutlicher als bei Platon; zunächst im Physischen, wo der Zweck überall herrscht, d. h. in dieser sublunarischen Welt, tritt er bestimmter hervor: der Übergang vom Leblosen zum Lebendigen geschieht allmählich, so daß die Grenze zwischen beiden nicht leicht erkenntlich ist. Auf das Reich des Leblosen folgen die Pflanzen, die mit dem Unorganischen verglichen belebt, mit dem Organischen dagegen leblos erscheinen. Auch der Übergang von den Pflanzen zu den Tieren ist ein sehr allmählicher, ja bei manchen Seetieren, so bei den Schaaltieren, kann man ungewiß sein, ob sie Pflanzen oder Tiere sind, da manche losgelöst von dem Boden nicht leben können. Die niedrigsten Organismen, viele Schaaltiere, manche Fisch- und Insektenarten entstehen durch Urzeugung aus Schlamm oder aus tierischen Aussonderungen, weiterhin zeigt sich ein stetiger Fortschritt von einfachen unentwickelten Formen zu höheren, vollkommneren, wie das aus der Körperbildung, der Ernährung, der Fortpflanzung u. s. w. deutlich hervorgeht. Jede höhere Stufe vereinigt in sich die Merkmale der niederen und verbindet mit diesen die ihr selbst eigentümliche Kraft, wenn auch Aristoteles eine alle Tierklassen umfassende stetig fortschreitende Stufenordnung herzustellen noch nicht im stande war. Als höchstes Glied, auf welches die ganze Entwickelung loszielt, erscheint der Mensch, so daß alle übrigen Tiergattungen gleichsam unvollkommene Versuche sind, den Menschen hervorzubringen. Alle übrigen Wesen, als die minder vollkommenen, sind von der Natur selbst zu seinem Gebrauche bestimmt. Die Affen sind eine Zwischenform zwischen dem Menschen und anderen lebendiggebärenden Wesen. Herrscht so Entwickelung zum Höheren in der Natur, so ist auch in der Metaphysik des Aristoteles dieser Begriff von höchster Bedeutung, insofern der ganze Übergang von der Möglichkeit zur Wirklichkeit (von der *δύναμις* zur *ἐντελέχεια*), der bei ihm eine so große Rolle spielt, nichts ist als der Übergang vom weniger Vollkommenen zum Höheren, indem alles sich dem schlechthin Vollkommenen, der absoluten Aktualität, d. h. der Gottheit zu verähnlichen strebt. Der ganze Weltprozeß ist so bei Aristoteles wie bei Platon eine Art Vergottung (später *θέωσις* genannt); nur daß dieser Prozeß bei dem ersteren durch die erwähnten, von ihm viel benutzten Begriffe schärfer gefaßt ist als bei letzterem. Noch weniger als die in dem Stoffe wirksamen Formen geht die reine durchaus stofflose, von diesem nicht berührte Form, d. h. die Gottheit in die Entwickelung ein, da sie nichts mehr werden kann, sondern alles schon ist. Es ist deshalb von Aristoteles, so viel Evolutionistisches auch bei ihm gefunden wird, eine durchgeführte evolutionistische Weltanschauung wie etwa bei Heraklit nicht anerkannt, ebensowenig von den Neuplatonikern, die ihr höchstes Prinzip unberührt und durchaus unverändert lassen, trotzdem daß alles aus ihm emaniert.

So wenig wie bei Platon und Aristoteles war bei der patristischen und scholastischen Theologie und Philosophie, schon wegen des Dualismus, der in Anlehnung an jene beiden vielfach durchklingt und wegen der meist angenommenen christlichen Schöpfungstheorie der Evolutionismus in ausgebildeter Gestalt die Weltanschauung, ohne daß Entwickelung überhaupt, z. B. bei Augustin, geleugnet worden wäre, der die Zeit, in welcher Menschen existieren, als die Entwickelung der irdischen Staaten und des Gottesstaates ansieht (Civ. D. XV, 1: Hoc enim universum tempus sive saeculum, in quo cedunt morientes succeduntque nascentes, istarum duarum civitatum, de quibus disputamus, excursus est.) Hiermit ist eine Philosophie der Geschichte, eine Theorie der geschichtlichen Entwickelung gegeben.

Bei Johannes Eriugena und manchen ihm nachfolgenden scheint eine Evolution gelehrt zu sein, wenn der Hervorgang der endlichen Wesen aus der Gottheit analysis oder resolutio genannt wird, der die Rückkehr zu Gott (reversio oder deificatio) als der alles wieder ausgleichende Prozeß entgegensteht; aber Gott bleibt hier, trotzdem daß er alles in allem ist, daß er als Anfang, Mitte und Ende bezeichnet wird, unvermischt für sich, transcendent, obwohl er auch in der Welt immanent sein soll (De div. nat. III, 26: dum in omnibus fit, super omnibus esse non desinit). Ähnliches wie bei Eriugena findet sich bei Nikolaus von Cues, der auch Pythagoreisches mit hereinzieht: die Welt zeigt expliziert, was die Gottheit kompliziert enthält, sie ist ein beseeltes, geordnetes Ganze, in dem Gott überall gegenwärtig ist, die veränderte in Vielheit geteilte Einheit. Die Körperwelt ist die Entfaltung des Punktes, wie die Zahl die ratio explicata ist. Da Gott alles in sich faßt, hat er auch die Gegensätze in sich: er ist die complicatio omnium contradictoriorum. Wenn auch so der Entwickelungsgedanke in pantheistischer Weise eine Rolle bei Nikolaus spielt, so ist er doch nicht rein und konsequent durchgeführt. Bestimmter finden wir ihn schon angewandt bei Giordano Bruno, dessen Weltanschauung freilich auch an manchen Unklarheiten leidet. Nach ihm ist Gott die dem Universum immanente erste Ursache; einen Unterschied zwischen Materie und Form giebt es nicht, die Materie, die in sich die Formen und Zwecke faßt, ist die Quelle alles Werdens, aller Aktualität. Der den unendlichen Raum erfüllende unendliche Äther birgt in sich die Keime aller Einzeldinge und läßt nach bestimmten Gesetzen aber zugleich in teleologischer Weise die Einzeldinge aus sich hervorgehen. So entstehen die Welten nicht durch einen Akt der Willkür, sondern aus der inneren Notwendigkeit der göttlichen Natur, und so gewissermaßen doch aus Freiheit. Sie sind die natura naturata gegenüber der wirkenden Natur Gottes als der natura naturans, die allen Dingen so gegenwärtig ist wie das Sein dem Seienden, die Schönheit allen schönen Gegenständen. Wie bei der Stoa, mit der Giordanos Lehre viel Ähnliches hat, tritt hier der Begriff der Entwickelung metaphysisch und physisch deutlich hervor, indem das Mechanische durch das Organische nicht ganz unterdrückt wird, ebensowenig wie bei Leibniz, der die teleologische und physikalisch mechanische Weltanschauung miteinander zu vereinigen sucht, nachdem Descartes in seinen Principia philosophiae, als einer der ersten unter den Neueren, mit Ausschließung aller Zwecke, die Natur, sowohl die leblose als die lebendige als einen bloßen Mechanismus zu erklären versucht, also die Entwickelung auch der organischen Wesen ganz und gar durch mechanische Gesetze gelehrt hatte. Daß in dem Doppelwesen des Menschen mit dem Körper auch der Geist auf wunderbare Weise verbunden ist, kommt hier nicht in Betracht, aber wohl ist zu bemerken, daß es bei Descartes über der Physik noch eine Metaphysik gab, in der die Vorstellung Gottes eine große Rolle spielte, also der mechanische Entwickelungsgedanke nicht alles in sich aufnahm. Bei Leibniz sind die Prinzipien der Mechanik und Physik von der Leitung einer obersten Intelligenz abhängig, und ohne diese Intelligenz wären sie für uns nicht erklärbar. Nur durch Voraussetzung einer solchen erkennen wir, daß Geordnetes auf Geordnetes in durchaus kontinuierlicher Weise folgt. So verstehn wir das Gesetz der Kontinuität, das bei Leibniz von der größten Wichtigkeit ist und im Grunde dasselbe bedeutet, wie das Gesetz der geordneten Entwickelung. Die Klassen aller Wesen folgen in kontinuierlicher Art auf einander, und zwischen Hauptklassen, z. B. zwischen Pflanzen und Tieren, muß es eine kontinuierliche Folge von Mittelwesen geben. Nirgends findet ein Sprung in der Natur statt, gerade so wenig wie in der Entwickelung des Vorstellungslebens in der Seelenmonade; es giebt vielmehr eine connexion graduelle des espèces. Freilich ist hiermit der Evolutionismus nicht absolut durchgeführt, da die göttliche Monade oder die Gottheit nicht in der Welt aufgeht, vielmehr über der Welt transcendent steht.

Im vorigen Jahrhundert war der Begriff der Entwickelung von großer Wichtigkeit, wenn auch die Metaphysik sich seiner nicht in konsequenter Weise zu bedienen pflegte. So

sucht z. B. der Franzose Robinet eine stufenmäßige Entwickelung aller Wesen aus einer einheitlichen schöpferischen Ursache der Natur, die er nicht als persönliche bestimmt, aufzufassen; so nimmt in Anknüpfung an ihn und an Maupertuis der geistreiche Diderot Atome mit latenten Empfindungen an, die sich zu wirklichen Empfindungen in den animalischen Organismen entwickeln, woraus in weiterem Fortschritt das Denken erwächst. 5

Sehen wir auf Deutschland, so tritt vor allem Herder hervor, der schon öfter als Vorläufer Darwins und mit noch besserem Rechte als der Schellings bezeichnet worden ist und jedenfalls in der Geschichte des Evolutionismus unter den Bahnbrechern für die neuere Zeit genannt werden muß. Er stellt in dem einheitlich zusammenhängenden Naturorganismus die fortschreitende Entwickelung vom Unorganischen zum Organischen dar, die vom 10 Stein zur Pflanze und von dieser durch das Tier hindurch zum Menschen, der nichts sei als der jüngere Bruder der Tiere. Freilich empfing der Mensch, und das unterscheidet ihn wesentlich vom Tiere, in der Organisation zur Sprache „dem Atem der Gottheit, die Samen zur Vernunft und ewigen Vervollkommnung, einen Nachhall jener schaffenden Stimme zur Beherrschung der Erde, kurz die göttliche Ideenkunst, die Mutter aller Künste" 15 (Ideen z. Ph. u. s. w. Bd 4, S. 142, ed. Suphan). Wie die Natur nach festen Gesetzen und natürlichen Bedingungen sich entwickelt, so auch die Geschichte, die nur Fortsetzung des Naturprozesses ist. Im Menschen als dem Endziel der natürlichen Bildungen, sehen wir zugleich das Anfangsglied der geistigen Entwickelung, und wie die Natur eine Einheit ausmacht, so auch die Menschheit, die ihre verschiedenen Stufen von der Kindheit bis zum 20 Greisenalter durchläuft. Von beiden Seiten, von Natur und Geschichte, wird auf Erziehung des Menschen zur Humanität hingearbeitet, das Ziel aber nur selten erreicht, so daß ein Hinweis auf ein zukünftiges Leben damit gegeben ist. Wie Lessing schon in seiner Erziehung des Menschengeschlechts eine Entwickelung zum Höheren, Vollkommneren annahm, so erst recht Herder, den man in seiner Bedeutung für die Auffassung und Behandlung 25 der geschichtlichen Entwickelung erst neuerdings recht verstehen und würdigen lernt. Den Gedanken der Entwickelung verfolgte auch Goethe in seinen zoologisch anatomischen und botanischen Untersuchungen, mit seiner Erklärung von der Metamorphose der Pflanzen, wie in dem Streben, Einheitlichkeit in den verschiedenen Organismen zu entdecken. 30

Wie Herder wird auch Kant oft als einer bezeichnet, der die Entwickelungstheorie in der Art der Descendenzlehre der Späteren schon vorausgenommen habe. Und allerdings ist ihm die Analogie der Formen, die er in den verschiedenen Klassen von Organismen sieht, ein Grund zu vermuten, daß sie von einer gemeinsamen Urmutter abstammen und so wirklich unter einander verwandt seien. Ein „gewagtes Abenteuer der Vernunft" 35 ist ihm die Hypothese, daß spezifisch verschiedene Wesen aus einander entstanden seien, etwa aus Wassertieren Sumpftiere, aus diesen nach mehreren Zeugungen Landtiere. Freilich meint er, sei auch bei dieser Vermutung die Zweckform in den Produkten des Pflanzen- und Tierreichs so zu fassen, daß der allen gemeinsamen Mutter eine für alle ihre Abkömmlinge zweckmäßige Organisation gegeben worden sei. Auch faßt Kant den Gedanken, 40 daß etwa in einer späteren Epoche „ein Orang-Utang oder ein Chimpanse die Organe, die zum Gehen, zum Befassen der Gegenstände, und zum Sprechen dienen, sich zum Gliederbau eines Menschen ausbildete, deren (dessen?) Innerstes ein Organ für den Gebrauch des Verstandes enthielte und durch gesellschaftliche Kultur sich allmählich entwickelte" (Anthropol., 1 Aufl., S. 326, Anm.). Hier sind allerdings wichtige Gedanken Darwins 45 vorausgenommen. Doch kann in Kants kritischem System die Entwickelung keine dominierende Rolle spielen.

Bei den deutschen idealistischen Nachfolgern Kants trat der Evolutionsgedanke mit voller Macht hervor, so vor allem zunächst nach Fichte bei Schelling, der in Herderscher Weise die Natur als Vorstufe des Geistes, das physische Geschehen als sich in der Ge- 50 schichte fortsetzend betrachtete. Die Naturphilosophie hat zu zeigen, wie die Natur zu dem Intelligenten als dem Endziele kommt. Die bewußtlosen Erzeugnisse der Natur sind nur mißlungene Versuche der Natur, sich selbst zu reflektieren; die tote Natur ist überhaupt eine unreife Intelligenz, so daß in ihren Phänomenen der intelligente Charakter nur bewußtlos durchblickt. Das höchste Ziel, sich selbst Objekt zu werden, kommt erst in der höchsten und 55 letzten Reflexion zu stande, das ist im Menschen oder in dem, was wir Vernunft nennen, durch welche die Natur zuerst vollständig in sich selbst zurückkehrt. Alle Stufen der Natur, auf denen sich die einander folgenden Potenzen zeigen, sind durch ein gemeinsames Leben verknüpft und bilden in ihrer Entwickelung eine geschlossene Einheit. In der Geschichte als einem Ganzen müssen wir eine allmählich fortschreitende Offenbarung des Absoluten 60

erkennen. Nicht eine einzelne Stelle in der Geschichte können wir bezeichnen, wo eine Spur der Vorsehung oder Gott selbst gleichsam sichtbar wäre, sondern die ganze Geschichte ist ein Beweis vom Dasein Gottes. Jede einzelne Intelligenz ist als ein notwendiger Teil Gottes oder der moralischen Weltordnung zu betrachten, die dann existieren wird, 5 wenn sie die einzelnen Intelligenzen errichten. Vermöge einer prästabilierten Harmonie des Objektiven und Freien oder Bestimmenden nähert sich die Geschichte diesem Ziele. Drei Perioden der Offenbarung des Absoluten oder der Geschichte statuiert Schelling: die des Schicksals, die der Natur, die der Vorsehung. Wir stehen in der zweiten. Wann die dritte beginnt, wissen wir nicht, aber wenn sie da ist, wird auch Gott sein.

10 Bei den Anhängern Schellings wurde der Begriff der Entwickelung zum Teil noch mehr als bei dem Meister verwendet, so namentlich bei Oken, der die Naturwissenschaft faßt als die Wissenschaft von der ewigen Verwandelung Gottes in die Welt, von dem Zerfallen des Absoluten in Vieles, von der fortwährenden weiteren Wirkung des Absoluten in dieser Vielheit. Hat die Naturphilosophie so die Entstehung der Welt darzustellen, so 15 muß sie die Formen aufsuchen, in denen Gott denkt. Alles sogenannte wirkliche Werden ist nicht ein Entstehen von etwas Neuem, das vorher nicht dagewesen wäre, sondern nur eine Extension der Idee, also ein Heraustreten der Idee aus sich selbst; der materiell gesetzte Gott ist die Natur, und seine unmittelbare Position ist der Äther. Es wird dann die Entwickelung bei Oken durch die Pflanzen- und Tierwelt fortgesetzt bis zu dem Men- 20 schen, dessen Verstand Weltverstand ist. Der Mensch stellt in der Kunst, der Wissenschaft, dem Staate, den Willen der Natur vollkommen her. Oken sah freilich als Ziel aller tierischen Entwickelung die Menschwerdung an, so daß die unteren Stufen nur als Hemmungsbildungen nach ihm zu betrachten sind, eine Theorie, die erst durch Ernst v. Baer und durch Cuvier widerlegt werden mußte. Der erstere dieser beiden ist für die Entwicke- 25 lungsgeschichte, indem er in gewisse Opposition zu Darwin trat, von großer Bedeutung. Sehr viel Anklang fand Okens Lehre von der Entstehung der organischen Wesen aus dem Urschleime, d. h. aus infusionaler Masse, so daß die Erzeugung nichts wäre als eine Zusammenfügung von Infusorien oder Bläschen, die in der Luft zu Pflanzen, im Wasser zu Tieren, deren höchste Spitze der Mensch ist, bestimmt wurden. Alles Vergehen in dem 30 Universum ist Analysis, alles Entstehen Synthesis, was man Involution und Evolution nennen könnte.

Auch bei Krause und Schleiermacher finden wir den Gedanken der Entwickelung, aber als Vertreter des Evolutionismus in eminentem Sinne ist Hegel mit seinem absoluten Idealismus zu nennen. Die Philosophie ist nach Hegel die Wissenschaft des Absoluten, 35 d. h. der sich entwickelnden oder sich selbst entfaltenden absoluten Vernunft. Die Vernunft entwickelt sich zunächst im abstrakten Element des Gedankens, sodann entäußert sie sich in der Natur, und zu dritt kehrt sie aus ihrem Anderssein zu sich selbst zurück im Geiste. Auf diese drei Stufen der Selbstentwickelung beziehen sich die Logik, die Naturphilosophie und die Philosophie des Geistes, und weiterhin schreitet in diesen drei Teilen die Be- 40 wegung fort nach Triaden, wie die Stufen des natürlichen Daseins z. B. betrachtet werden in den drei Abschnitten der Mechanik, Physik, Organik, und die des Geistes in den drei Abschnitten vom subjektiven, objektiven und absoluten Geist. Der absolute Geist umfaßt dann wieder die Kunst, die Religion, die Philosophie. Wie sich die logische Entwickelung deckt mit dem geschichtlichen Prozeß, sehen wir in der Kunst, wo begrifflich wie geschichtlich 45 auf einander folgen die symbolisch-orientalische, die klassisch-griechische, die romantisch-christliche Kunst. Die Religion, welche die Wahrheit in der Form der Vorstellung ist, zeigt die drei Stufen der orientalischen Naturreligionen, welche Gott als Natursubstanz fassen, der Religionen, in welchen Gott als Subjekt angeschaut wird, d. h. der jüdischen, griechischen, römischen Religion, und der absoluten Religion, d. h. der christlichen, welche Gott 50 in seiner Entäußerung zur Endlichkeit und in seiner Einheit mit der Endlichkeit erkennt. Die höchste Stufe in der Ideenentwicklung ist die Philosophie, d. h. die sich wissende Wahrheit oder die sich selbst begreifende Vernunft. Der Gang der Philosophie ist wesentlich derselbe im System wie in der Geschichte. Es findet ein Fortschritt vom Abstrakten zu immer reicherer und konkreterer Erkenntnis der Wahrheit statt, von den einfachsten, ersten 55 Kategorien Hegels zu den im Prozeß des Denkens sich entwickelnden. So entspricht die Philosophie der Eleaten, Heraklits, der Atomistiker den ersten Kategorien, nämlich dem Sein, dem Werden, dem Fürsichsein, die des Aristoteles dem Begriff, die Descartes' dem Bewußtsein, die Hegels der Vernunft in der Form des reinen Denkens oder des absoluten Wissens; das ist das höchste in der Entwickelung des Gedankens sowie in der geschicht- 60 lichen Entwickelung: über diese Form geht nichts hinaus, die Entwickelung hat mit ihr

das Ende erreicht — freilich ein Absurdum! Wie Heraklit das ewige Werden gelehrt, so Hegel, der alle Sätze des Ephesiers in seine Logik, wie er selbst sagt, aufnimmt, den ewigen Prozeß, nur der große Unterschied zwischen dem alten Griechen und dem modernen Philosophen: dort der Fluß der Materie, des sich in alles verwandelnden Feuers, die Natur das Einzige und über ihr nichts, hier die abstrakte Idee oder Vernunft das wahrhaft Seiende oder Werdende, die Natur nur eine Phase der Entwickelung, die nötig ist, aber überwunden wird. Ferner: dort die Rückkehr aller Dinge in das Urprinzip und neue Weltentwickelung, hier der ewige Prozeß des Gedankens, keine Antwort auf die Frage nach dem Ende der geschichtlichen Entwickelung.

War die Lehre vom ewigen Werden von Heraklit mehr wohl durch Intuition als auf Grund der Erfahrung aufgestellt, war der ganze evolutionistische Prozeß von Hegel prinzipiell ohne alle Erfahrung nur durch das Denken erfaßt, so stützte sich die Entwickelungslehre Darwins, die in die Naturphilosophie wie überhaupt in die Behandlung philosophischer Probleme so bedeutungsvoll eingriff, auf eine Fülle von Erfahrungsthatsachen. Charles Darwin ist nicht der erste, der die Entstehung der Arten aus einander als Lehre aufstellte. Es sind schon Vorgänger von ihm hier erwähnt, aber außer diesen, abgesehen von andern, die hier übergangen werden müssen, mögen noch genannt sein: Charles Darwins Vater, Erasmus Darwin, der die organische Variabilität hervorgehoben hatte und namentlich Lamarck, der die Unveränderlichkeit der Arten und Formen leugnete und auf Grund von Beobachtung die allmähliche Entwickelung des Tierreichs bestimmt beweisen zu können glaubte. Das Neue bei Charles Darwin ist nicht das Dogma der Descendenztheorie, sondern vielmehr seine Begründung durch die Selektionstheorie, d. h. durch die Theorie von der natürlichen Auslese im Kampfe ums Dasein, vermöge dessen das weniger Zweckmäßige untergeht, das Passende sich aber weiter vererbt. So wird ein möglichst zweckmäßiges Resultat hervorgebracht in einem rein mechanischen Vorgang ohne jegliche Mitwirkung eines Zweckprinzips, ohne daß den Organismen eine Neigung angeboren wäre, zum Höheren in der Entwickelung fortzuschreiten. Angenommen muß bei dieser Theorie werden, daß bei den erzeugten Organismen Abweichungen von den Erzeugern vorkommen, und daß diese Abweichungen, sofern sie Vorzüge sind, sich forterben und allmählich Gattungseigenschaften werden. Hierin liegt aber eine große Schwierigkeit, da die Entstehung dieser ersten Abweichungen gar nicht zu erklären ist. Darwin will durch die Selektionstheorie auch die Entwickelung der geistigen Eigenschaften verständlich machen, wiewohl bei dem höchsten Teil der menschlichen Natur auch andere Faktoren in Betracht kämen. Der Unterschied des Menschen, dessen Abstammung von einer Affenart Darwin, gezwungen durch die Analogie, annahm, besteht in seinen intellektuellen und moralischen Eigenschaften, ist aber nur ein gradueller. Die moralischen Empfindungen entwickeln sich aus dem ursprünglichen sozialen Triebe, der dem Menschen immer innewohnt, auf dem Wege der natürlichen Zuchtwahl. Dieser soziale Trieb als Prinzip des Handelns ist weit entfernt von dem nach Glück, er ist vielmehr ein Streben nach allgemeiner Wohlfahrt.

Es ist unmöglich, hier alle die in den verschiedensten Ländern zu nennen, die auf biologischem Gebiete zunächst, dann aber auch auf psychologischem, ethischem, soziologischem und religiösem mehr oder weniger in den Spuren Darwins gegangen und seine Lehre nach allen diesen Seiten weiter ausgeführt, modifiziert und fruchtbar gemacht haben, indem der Positivismus mit dem Evolutionismus vielfach in Verbindung trat. In Deutschland ist hier besonders hervorzuheben Ernst Haeckel mit seinem biogenetischen Grundgesetz, wonach die Entwickelung des Einzelwesens eine abgekürzte Geschichte des Stammes ist, und seiner wenig begründeten Ansicht vom Weltäther als der schaffenden Gottheit. In Frankreich hat Alfr. Fouillet einen Evolutionismus der Ideenkräfte (idées forces) ausgebildet, eine Verbindung des platonischen Idealismus mit dem englischen, nicht spezifisch Darwinschen, Evolutionismus, und Jean Marie Guyau unter Evolution nur das Leben verstanden, welches durch das Grundgesetz geleitet werde, daß das intensivste Leben auch das extensivste sei. Seine Moral ist ohne Verpflichtung und ohne Billigung, sie entwickelt nur die Thatsachen des sozialen Daseins des Menschen. Die Religion ist nach ihm eine noch größere Ausdehnung eines noch tieferen Lebens, nämlich das Gefühl der Einheit des Menschen mit dem ganzen Kosmos: ein universaler Sociomorphismus. Die sorgfältigste und weiteste Ausbildung erfuhr der Evolutionismus in England, und längere Zeit verstand man unter evolutionistischem System vor allen andern das von Spencer, der schon vor dem Erscheinen von Darwins „Origin of Species“ mit seinem evolutionistischen Prinzip hervorgetreten war, also Darwin gegenüber durchaus selbstständig ist. Er hat sein Prinzip auf sämtlichen Gebieten der Philosophie durchgeführt, und er ist deshalb auch hier ausführlicher zu be-

rücksichtigen (vgl. dazu Ueberweg-Heinze, Grundr. d. Gesch. d. Philos., III. T. Bd 2. Ferner die Darstellung von Spencers System von Otto Gaupp, in Frommanns Klassikern der Philosophie, Bd 5).

Herbert Spencer hat in seinem groß und weit angelegten System of Synthetic Philosophy (10 Voll., 1862—1893. Die einzelnen Theile davon: First principles, Principles of Biology, Principles of Psychology etc. Autorisierte deutsche Ausgabe v. B. Vetter, Stuttg. 1875 ff.) die Entwickelung selbst als das oberste Gesetz der gesamten, nicht nur der organischen Natur zu erweisen unternommen, so daß die Entwickelung nicht etwa als Resultat von Gesetzen zu betrachten sei. Als Grundlage alles Existierenden, die freilich selbst unerkennbar sein soll, aber sich in stofflichen und in geistigen Formen offenbare, bezeichnet er die Kraft, das Absolute, von dem wir ein unbestimmtes Bewußtsein haben. Im einzelnen sind die Prozesse in der Erscheinungswelt Evolution, d. h. Ausbreitung der Bewegung, mit der Integration des Stoffs, Vereinigung zu einem Ganzen, verbunden ist, und Dissolution, d. h. Auflösung oder Ansammlung (absorption) der Bewegung, womit Disintegration des Stoffs, Aufhebung des Zusammenhangs, gegeben ist. Beide Prozesse, die es also nur mit der Andersverteilung von Bewegung und Stoff zu thun haben, treten zugleich auf; in ihnen läuft die Geschichte jeder wahrzunehmenden Existenz ab. Durch die Evolution geht der Zustand der Zerstreuung in den einer Konsolidierung über, wie sich z. B. die Erde konsolidiert durch Erkaltung, indem ihre Rinde stärker wird. Bei ihrer Entwickelung verleiben sich die Organismen Stoffe ein: die Pflanze wächst, indem sie Elemente in sich aufnimmt, die vorher als Gase zerstreut waren, das Tier wächst, indem es die bisher in Pflanzen und Tieren zerstreuten Elemente sich assimiliert. Auch bei den socialen Organismen sind solche Integrationen zu bemerken, wenn sich z. B. wandernde Familien zu Stämmen vereinigen, wenn Unterthanen sich unter einen Fürsten, Fürsten sich unter einen König stellen, wenn verschiedene Staaten sich vereinigen u. a. Ebenso ist in der sich entwickelnden Sprache, der Kunst, der Wissenschaft, namentlich der Philosophie die Integration sichtbar. Indem sich aber das Einzelne zu einem Ganzen vereinigt, tritt eine starke Differenzierung andererseits ein. So unterscheidet sich das Äußere der Erde vom Inneren, der Gegensatz zwischen den Klimaten, der Unterschied in Hebung und Senkung der Erdoberfläche und in anderem tritt hervor. Der Organismus, der sich aus einem einfachen Keim entwickelt, besteht aus den verschiedensten Teilen; ebenso geht die Art in Unterarten über. Die natürliche Zuchtwahl wird nicht für nötig erachtet, um abweichende Arten hervorzubringen: es genügen dazu die allmählich eintretenden Veränderungen der Lebensbedingungen. Auf socialem Gebiete findet eine Teilung statt zwischen wichtigeren und unwichtigeren Bestandteilen, zwischen Herrschenden und Beherrschten; ebenso tritt Verschiedenes hervor in den Sprachen, die ihre Redeteile immer mehr vervielfältigen, wie in den Künsten und Wissenschaften. Das Ziel der Entwickelung ist, einen Zustand des Gleichgewichts in dem sich entwickelnden Ganzen herzustellen. Ist dieser aber erreicht, so geht infolge fortwährenden Einwirkens der äußeren Kräfte die Entwickelung in Auflösung über. So wird es auch mit dem gesamten Werden sein: In unermeßbar langen Perioden, z. B. in der jetzigen, walten die anziehenden Kräfte vor und konzentrieren, hierauf werden aber wiederum in unermeßlichen Perioden die abstoßenden Kräfte überwiegen und allgemeine Zerstreuung bedingen. So werden Epochen der Entwickelung und der Auflösung abwechselnd auf einander folgen. Es erinnern diese Annahmen lebhaft an Heraklit, an dessen *ὁδὸς ἄνω* und *κάτω*, sowie an das Zurückfließen der Einzeldinge in das Urprinzip.

In seinen „Prinzipien der Biologie" erklärt Spencer die organischen Erscheinungen, wie in den „Prinzipien der Psychologie" die geistigen auf Grundlage der Evolutionstheorie. In seiner sogenannten objektiven Psychologie legt er die verschiedenen Stufen des Geistes dar, wie diese sich zugleich mit dem körperlichen Organismus entwickeln. Die Grundbegriffe wie Raum, Zeit, Bewegung, sind auf elementare Elemente des Bewußtseins zurückzuführen; sie sind von dem Genus auf dem Wege der Erfahrung erworben, durch Vererbung aber auf die nachkommenden Geschlechter übertragen, so daß sie für die Individuen empirisch geworden sind. Ebenso sind auf dem ethischen Gebiete angeborene Vorstellungen durch Vererbung vorhanden. Es ist so in beachtenswerter Weise auf Grund der Evolutionstheorie eine Verbindung von Intuitionismus und Empirismus zu stande gebracht. In den Prinzipien der Sociologie stellt Spencer die Gesetze der „überorganischen Evolution" dar und giebt die Entwickelungsstufen menschlicher Sitten und namentlich religiöser Ideen, sowie zeremonieller wie politischer Organisationen an. Viel zu einseitig läßt Spencer alle Religion aus der Verehrung der Ahnen oder der Abgeschiedenen entstehen. Der Glaube

an ein mit dem Tode nicht vergängliches „zweites Selbst“ soll durch Erscheinungen wie Schatten, Echo u. dgl. erweckt werden. Die Vorstellung der Götter soll aus der Einbildung eines gespenstischen Fortlebens der Toten entstehen. In seinen Prinzipien der Moral bahnt Spencer eine Vermittelung zwischen Empirismus und Intuitionismus in der eben schon angegebenen Weise auf Grund der Entwickelungstheorie an. Das Bewußtsein 5 der Pflicht bildet sich aus zahllosen angesammelten Erfahrungen. Das zwingende Element bei moralischen Handlungen, das ursprünglich aus Furcht vor Strafen religiöser, staatlicher und socialer Art entsteht, verschwindet mit der Entwickelung der Sittlichkeit. Ein Gegensatz zwischen Egoismus und Altruismus kann nicht auf die Dauer bestehen, vielmehr entwickelt sich der letztere durchaus gleichzeitig mit ersterem. — Auf ethischem Gebiet haben die 10 Lehre Spencers namentlich Leslie Stephen und S. Alexander in fruchtbringender Weise modifiziert, durchaus an dem Entwickelungsgedanken festhaltend. Während sich die Evolutionslehre bei Huxley und Tyndall mit dem Agnosticismus verband, also sich von aller Metaphysik losmachte, wie das eigentlich schon Spencer thut trotz seiner Anerkennung des Absoluten als notwendiger Basis für die Religion und für das Denken, wurde von 15 anderer Seite eine enge Verbindung des Evolutionismus mit der Metaphysik angestrebt, und auch die Vorstellung von Gott spielte in dieser Metaphysik eine Rolle. So gelangten Clifford und Romanes bei ihrer Entwickelungstheorie zu einem ausgebildeten Monismus, und J. M. F. Schiller zu einem Pluralismus. Nach diesem letzten steht eine in ihrer Macht beschränkte persönliche Gottheit neben einer Vielheit von geistigen Seienden, 20 die vor der Weltbildung als absolut isolierte Einzelwesen in chaotischer Weise existierten. Der Weltprozeß beginnt durch den Beschluß des göttlichen Geistes, aus den vielen Seienden eine Harmonie des Kosmos hervorzubringen.

In Deutschland ist Spencer auf die Ausgestaltung neuer Philosopheme nicht von so bedeutendem Einfluß gewesen wie in England. Aber der Entwickelungsgedanke hatte seit 25 dem vorigen Jahrhundert im deutschen Philosophieren seine Kraft vielfach gezeigt, und auch in den letzten Jahrzehnten tritt er mächtig hervor. Soweit nicht erkenntnistheoretische Probleme ausschließlich behandelt werden, soweit nicht das Subjekt sich auf sich selbst zurückzieht, ist er überall zu finden, mögen die Denker dem Mechanismus ausschließlich huldigen, wie es die Anhänger Darwins thun, oder der Teleologie Raum geben. Es sei 30 hier nur hingewiesen auf Lotzes teleologischen Idealismus, nach dem sich in der Welt des Seienden Werte verwirklichen sollen, auf Ed. v. Hartmanns absoluten Monismus, bei dem das Ziel der zweckmäßigen Entwickelung der Welt die Zurückwendung des Willens ins Nichtwollen ist, auf Wundts Willensmetaphysik, nach welcher die Welt Entwickelung und zwar des Geistes ist, ein ewiges Werden und Geschehen, aber nicht ohne Ziel, 35 sondern ein stetiger Zusammenhang zweckvoller Gestaltungen, wobei die Natur Vorstufe des Geistes sein soll — und endlich auf Nietzsches Individualismus, der doch darauf hinausläuft, in der Entwickelung den Übermenschen hervorzubringen.

Überall Evolutionismus in weiterem Sinne, nicht in dem Spencers! Der Entwickelungsgedanke war und ist notwendig zum Verständnis der Erscheinungswelt, da sie selbst Ent- 40 wickelung ist; ohne reale Evolution kein Werden, das es für Spinoza eigentlich nicht gab, da er nur logische oder mathematische Entwickelung kannte. Aber freilich reicht die Evolutionslehre nicht aus, um die Welt zu begreifen. Dazu bedarf man eines Festen, Bleibenden, nicht Werdenden, das gedacht werden muß, aber nicht widerspruchslos begrifflich gefaßt, nicht sicher, nicht allseitig bestimmt werden kann. **M. Heinze.**

Evarestus (Aristus) wird als der Vorgänger Alexanders in den römischen Bischofs- 45 listen angeführt. Wenn wirklich ein Träger dieses Namens zu den ältesten römischen Presbytern gehörte, so wissen wir doch von ihm nichts. Vgl. Harnack, Gesch. der altchr. Litteratur II, 1 S. 144ff. **Hauck.**

Ewald, Hewald, die Brüder. — Beda, H. e. V, 10 S. 241f. ed. Holder; Alcuin, de sanct. Eborac. eccl. v. 1043, S. 113; Rettberg, KG Deutschlands II, 1848 S. 397; Hauck, 50 KG Deutschlands II, 1890 S. 335; NA II S. 293.

Ewald, Hewald, Herwald, ist der Name zweier angelsächsischer Mönche, welche gegen Ende des siebenten Jahrhunderts einen Missionsversuch unter den Sachsen machten. Man unterschied sie nach der Farbe ihrer Haare als den weißen und schwarzen Ewald. Nach dem Berichte Bedas, unserer einzigen Quelle, der aber schon stark mit legendarischen Be- 55 standteilen durchsetzt ist, wurden sie, ehe ihnen irgendwelche Thätigkeit gelang, von den Heiden ermordet. Ihr Todestag war der 3. Oktober. Arndt hat aus einem angelsächsi-

schen Kalender des ausgehenden 7. Jahrhunderts zu IV Non. Oct. die Notiz mitgeteilt: nat. sanctorum mart. heuualdi et heuvaldi (NA. II S. 293). Ihre Reliquien besaß man schon zu Bedas Zeit in Köln. Im 10. Jahrhundert bestand bei der Kirche der Ewalde ein Stift (s. vita Brun. 49 S. 51); i. J. 1074 transferierte EB Anno II. 5 die Reliquien nach St. Kunibert (vita Annon. 1, 37 MG SS XI S. 482, vgl. Lacomblet UB I S. 142 Nr. 218). **Hauck.**

Ewald, Heinrich, gest. 1875. — Vgl. Göttinger Gelehrte Nachrichten 1875, S. 340 bis 344; A. Dillmann in der Wochenschrift „Im neuen Reich“, 5. Jahrgang 1875, 1. Bd, S. 778 bis 786; derselbe in der AdB, Bd VI, S. 438 bis 442.

10 Georg Heinrich August Ewald, einer der hervorragendsten Gelehrten auf dem Gebiete der orientalischen Sprachkunde, hat durch sehr viele Schriften und als angesehener Universitätslehrer einen tief greifenden Einfluß auf die Neugestaltung der biblischen Wissenschaft ausgeübt, durch seine Teilnahme an kirchlichen und staatlichen Fragen in den weitesten Kreisen sich bekannt gemacht und die Gunst und Ungunst der öffentlichen Meinung 15 in besonders hohem Grade erfahren. Er war in Göttingen am 16. November 1803 geboren. Sein Vater betrieb das Tuchmachergewerbe, welches von altersher in Göttingen heimisch war; während der Kriegsjahre im Anfang dieses Jahrhunderts erlitt er, früher ein wohlhabender Mann, Verluste und hatte geringen Verdienst; aber sein Hausstand wurde doch in geordneter Weise fortgeführt und für eine den bürgerlichen Verhältnissen 20 der Familie angemessene Erziehung der Kinder konnte gesorgt werden.

Den ersten Unterricht hat Ewald in einer Mädchenschule erhalten. Seine Geschwister erzählen, daß er schon als kleiner Knabe im Familienkreise gern vorgelesen und Gedichte hergesagt habe. Die Mutter, deren Bruder Prediger, später Superintendent war, wünschte, ihr Sohn möge studieren; der Vater, welcher einen älteren Sohn zur Erlernung des Tuch- 25 machergeschäfts angehalten hatte, widersprach dem Wunsche der Mutter nicht. Am 28. März 1815 wurde Ewald Schüler des Göttinger Gymnasiums. Als er in Prima war, wurde er seines Wissens wegen von seinen älteren und größeren Mitschülern angestaunt. Mit tüchtigen Kenntnissen ausgerüstet, konnte er schon Ostern 1820 die Universität beziehen, wo er mit der klassischen Philologie, vorzugsweise aber mit orientalischen Sprachen, welche 30 er schon auf dem Gymnasium aus eigenem Antrieb mit Eifer getrieben hatte, sich beschäftigte, auch theologische Vorlesungen hörte. Seinen Lehrern J. G. Eichhorn und Th. Chr. Tychsen hat er immer ein freundliches Andenken bewahrt; er stellte aber in Abrede, daß sie einen bedeutenden Einfluß auf seine Entwickelung und auf die Art seiner wissenschaftlichen Thätigkeit ausgeübt hätten. Am 16. Januar 1823 wurde er, 19 Jahre alt, 35 Doktor der Philosophie. Kurz vor seiner Promotion hatte er die Stelle eines Lehrers am Gymnasium zu Wolfenbüttel angenommen, in welcher er vom Dezember 1822 an bis Ostern 1824 thätig gewesen ist. Damals hat er die orientalischen Handschriften der Wolfenbütteler Bibliothek fleißig benützt und ganze Abschnitte arabischer Werke in deutlicher und zierlicher Schrift abgeschrieben.

40 Mit Not und Entbehrungen hat Ewald in seiner Jugend nicht zu kämpfen gehabt. Vom 12. Jahre an hat er Unterricht gegeben, als Primaner und als Student auch in den Häusern angesehener Professoren. Durch einen verhältnismäßig reichlichen Verdienst wurde in ihm schon sehr früh das Bewußtsein der Selbstständigkeit hervorgerufen. Weder auf dem Gymnasium noch auf der Universität hat er Freundschaften geschlossen, welche 45 von längerer Dauer gewesen wären oder fürs Leben vorgehalten hätten. Auch den Familien der Professoren, deren Kinder er unterrichtete, ist er nicht näher getreten. In seinem elterlichen Hause, wo er vereinzelt dastand, wie eine bewunderte und unnahbare Größe, hat er ein inniges und anregendes Familienleben nicht kennen gelernt. In seinem wissenschaftlichen Streben verfolgte er seinen eigenen Weg; es war nicht seine Art, an die Ar- 50 beiten anderer anzuknüpfen und sie weiterzuführen, oder an der Gemeinschaft der Arbeit mit anderen sich zu freuen. Eine feste Gesundheit, welche nur einmal in den Jahren, wo er das Gymnasium besuchte, durch eine schwere Typhuskrankheit, deren Spuren nach seinem Tode noch in seinem Körper aufgefunden sind, unterbrochen wurde, gestattete ihm, seine seltene Arbeitskraft auszunutzen und seiner Arbeitslust sich ganz hinzugeben. Das 55 Bedürfnis sich zu zerstreuen und an Gesellschaften teilzunehmen hatte er nicht. Im Verkehr mit anderen blieb er scheu und unbeholfen; er verstand es nicht, auf abweichende Ansichten einzugehen und mit ihren Vertretern sich auseinanderzusetzen. In hohem Grade selbstständig in seiner Wissenschaft, blieb er unselbstständig in allen Dingen des wirklichen

Lebens, unsicher und mißtrauisch gegen sein eigenes Urteil selbst in der Auffassung von Verhältnissen, die ihn persönlich angingen.

Um Ostern 1824 kehrte Ewald nach Göttingen zurück und wurde Repetent in der theologischen Fakultät. Am 25. Mai 1827 wurde er außerordentlicher, am 20. Juli 1831 ordentlicher Professor, im Jahre 1833 Mitglied der Societät der Wissenschaften in Göttingen, 5 1835 nach Tychsens Tode Nominalprofessor der orientalischen Sprachen und in demselben Jahre Mitglied der Honorenfakultät; im Jahre 1836 ernannte ihn die theologische Fakultät in Kopenhagen zum Doktor der Theologie. — Vom Beginn seines Auftretens in Göttingen an erfreute er sich eines ungewöhnlichen Beifalls. Die Pflichten seines Lehramtes erfüllte er mit dem gewissenhaftesten Eifer. Er hatte keinen schönen Vortrag, fesselte 10 aber durch die volle Hingabe an seine Aufgabe und durch eine Begeisterung, welche ein Zeugnis dafür ablegte, daß er von der Bedeutung und Wahrheit dessen, was er seinen Zuhörern darbot, ganz erfüllt sei. Den Unterricht in den orientalischen Sprachen erteilte er auf seiner Stube; denen, welche mit Ernst und Fleiß an diesem Unterricht teilnahmen, war er ein liebenswürdiger Lehrer, stets bereit, in uneigennützigster Weise auf ihre Wünsche 15 einzugehen und sie weiterzubringen. Wiewohl er wöchentlich 15 Stunden las, in zwei Abendstunden eine exegetische Societät leitete und seinem akademischen Lehramte freudig Zeit und Kraft widmete, konnte er doch noch eine Reihe rasch auf einander folgender Schriften herausgeben. Seine erste Schrift, Die Komposition der Genesis kritisch untersucht, Braunschweig 1823, hat er als Student geschrieben; in jugendlicher Unreife glaubte er 20 durch sie schnell ein Ziel erreichen zu können, dem er später auf anderen Wegen und durch tiefer gehende Untersuchungen näher zu kommen suchte. Ihr folgten bald tüchtigere Arbeiten. In den Jahren 1825 bis 1837 gab er heraus: **De metris carminum arabicorum libri duo, Brunsv.** 1825, eine kleine Schrift, welche aber ein vollgültiges Zeugnis für seine gründliche Kenntnis der arabischen Sprache und für die kritische Sorgsamkeit, mit 25 welcher er einen großen Teil der damals zugänglichen arabischen Gedichte durchgelesen hatte, abgiebt; Das Hohelied Salomos übersetzt mit Einleitung u. s. w., 1826; Kritische Grammatik der hebräischen Sprache, ausführlich bearbeitet, 1827; Über einige ältere Sanskrit-Metra, ein Versuch, 1827; **Wakedii libri de Mesopotamiae expugnatae historia pars e cod. arab. edita et annotatione illustrata**, 1827; **Commentarius in apo-** 30 **calypsin Johannis exegeticus et criticus**, 1828; Grammatik der hebräischen Sprache d. ATs, 1828, 2. Ausg. 1835, 3. Ausg. 1837, dann erweitert und zugleich als neue Ausgabe der 1827 erschienenen kritischen Grammatik, und damit das Andenken an diese nicht untergehe, als fünfte Ausgabe bezeichnet, unter dem Titel: Ausführliches Lehrbuch der hebr. Sprache des alten Bundes, 1844; unter demselben Titel jedesmal mit starken Er- 35 weiterungen und vielfach umgearbeitet in 6., 7. und zuletzt in 8. Ausgabe, Göttingen 1870; Abhandlungen zur orientalischen und biblischen Literatur, Thl. 1 (ein zweiter Teil ist nicht erschienen), 1832; **Grammatica critica linguae arabicae, Vol. I** und **II**, 1831 und 1833; Die poetischen Bücher des alten Bundes, Teil 1 1839, Teil 2, 3 u. 4 1835—1837, später wieder herausgegeben in 2. und 3. Ausgabe. Außerdem gab er mit 40 von der Gabelentz und anderen seit 1837 die von ihm gegründete Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes heraus, lieferte für die Studien und Kritiken Beiträge, für die GgA seit 1824 eine Menge von Rezensionen; auch an anderen Blättern war er Mitarbeiter. In der Societät der Wissenschaften hielt er 1835 eine Vorlesung **de feriarum Hebraeorum origine ac ratione**. Alle diese Arbeiten sind das Ergebnis eines ernsten, streng 45 wissenschaftlichen Strebens und einer mühevollen, auch das scheinbar unbedeutende beachtenden Forschung. Er schlug in ihnen neue Bahnen ein, um in den biblischen Dingen das einmal gewesene in seiner ursprünglichen Größe und Herrlichkeit wieder zu erkennen, das geschichtliche Werden und die Entwickelung bis zu dem neutestamentlichen Ziele hin zu verfolgen, und alles einzelne in den großartigen Zusammenhang, der seinem kühn auf- 50 bauenden Geiste vorschwebte, hineinzustellen. Seine wissenschaftliche Bedeutung wurde willig anerkannt. Hitzig widmete sein Buch über den Jesaia (1833) ihm, dem Neubegründer einer Wissenschaft hebräischer Sprache und dadurch der Exegese des ATs; er wurde Mitglied der asiatischen Gesellschaft in Paris, der Kaiserl. Akademie der Wissenschaften in Petersburg, der hist.-theol. Gesellschaft in Leipzig. So sind die Jahre 1824 55 bis 1837 die glücklichsten Ewalds gewesen. 1830 hatte er die älteste Tochter des Mathematikers Gauß geheiratet; eine angesehene Stellung war ihm zu teil geworden auf der Universität seiner Vaterstadt; und wenn auch nach der unsinnigen sogenannten Göttinger Revolution in den Tagen vom 8. bis 16. Januar 1831, von welcher her Ewalds gründlicher Haß gegen die Nachäfferei französischer politischer Bewegungen stammte, die Zahl 60

der Studierenden sank, so nahm die Universität doch bald wieder einen Aufschwung und gewährte ihm die Bedingungen für einflußreiches akademisches Wirken. Er konnte auch dem Wunsche, „den eigenen Blick zu weiten an fremder Länder unbekannten Schätzen", Befriedigung verschaffen; 1826 hielt er sich einige Monate in Berlin auf und verkehrte 5 hier gern mit dem um das Studium der altindischen Litteratur hochverdienten, leider früh gestorbenen Fr. A. Rosen; 1829 war er in Paris; 1836 machte er eine länger dauernde Reise durch Italien, wo er in seinen Mußestunden höchst eigentümliche Gedichte verfaßt hat, welche abgedruckt sind in einem Anhange zum vierten Teile seiner poetischen Bücher des ATs, Göttingen 1837. Mit Männern wie Lücke, Otfried Müller, Jakob und Wilh. 10 Grimm, Wilh. Weber stand er in freundlichem Verkehr, die Verbindung mit seinen Fachgenossen Umbreit und Hupfeld suchte er aufrecht zu erhalten. Ungewöhnliche Erfolge hatten allerdings sein Selbstgefühl gesteigert, aber die Äußerungen desselben im Gespräche und im brieflichen Verkehr waren damals größtenteils so kindlich und naiv, daß sie kaum verletzen konnten. — Die Fortdauer der günstigen Verhältnisse, unter welchen Ewald lebte 15 und wirkte, schien gesichert zu sein, als ganz unerwartet eine gewaltige Veränderung eintrat. Der König Ernst August hatte durch ein Patent vom 1. November 1837 erklärt, daß er das Staatsgrundgesetz vom 26. September 1833 als ein ihn verbindendes Gesetz nicht betrachten könne. Dahlmann legte am Abend des 18. November 1837 eine dem Universitäts-Kuratorium in Hannover einzusendende Vorstellung einer größeren Anzahl von 20 Kollegen vor, von denen außer ihm sechs sie unterschrieben. Unter diesen sieben war Ewald. Die Regierung hatte bis dahin irgend eine dem Eid auf das Grundgesetz zuwiderlaufende Handlung weder von der Universität noch von einzelnen Professoren verlangt; nicht wenige Kollegen, auch Gauß, der Schwiegervater Ewalds, waren mit dem raschen Vorgehen der Sieben nicht einverstanden; Ewald selbst gab zu, daß er durch den 25 überwältigenden Eindruck, den das Vorlesen jener Vorstellung auf ihn gemacht habe, sich habe bestimmen lassen und wies etwaige Bedenken unter Berufung auf Dahlmann, der ihm damals in solchen Fragen entscheidende Autorität war, zurück. Durch Reskript vom 11. Dezember 1837 wurde er von seinem öffentlichen Lehramte entlassen. Er hatte nicht erwartet, daß seine Unterschrift solche Folgen nach sich ziehen werde; aber hätte er diese 30 vorausgesehen, die Rücksicht auf sie würde ihn nicht abgehalten haben, für das, was er als Pflicht erkannt hatte, einzutreten und gegen die einseitige Aufhebung von Recht und Gesetz sich zu erklären.

Im Januar 1838 reiste Ewald nach England, um dort gelehrten Arbeiten obzuliegen. Im Mai desselben Jahres berief ihn der König von Württemberg an die Universität 35 Tübingen als Professor der philosophischen Fakultät. Ohne Zögern nahm er den Ruf an, obschon es ihm sehr schwer ward, sich aus den gewohnten Verhältnissen loszureißen und von seiner Vaterstadt, den Verwandten und der Universität, an der er mit ganzer Seele hing, zu trennen. Im August 1840 starb seine Frau. Mit alter Kraft und hingebendster Treue kam er den Anforderungen seines Amtes nach; 10 ½ Jahre hindurch hat er 40 auch in Tübingen als akademischer Lehrer eine von seinen vielen Schülern dankbar anerkannte Thätigkeit ausgeübt. Während er seine Vorlesungen über orientalische Sprachen noch weiter ausdehnte, beschränkte er seine schriftstellerische Thätigkeit mehr und mehr auf die biblischen Wissenschaften, zu welchen sein religiöser Sinn, das Bewußtsein von ihrer Bedeutung für unsere Zeit und seine doch zum größten Teile den Studierenden der Theologie 45 dienende akademische Thätigkeit ihn immer wieder hintrieben. 1839 erschien der erste Teil der poetischen Bücher des ATs; die Propheten des ATs kamen in zwei Teilen 1840 und 1841 heraus; in den Jahren 1843 bis 1859 erschien seine Geschichte des Volkes Israel, 7 Bände mit einem Anhang, der die „Altertümer des Volkes Israel" behandelt (1848). Ob es ihm gelungen ist, eine auf fester geschichtlicher Grundlage ruhende Gesamtanschau- 50 ung von der Entwickelung des einzigartigen Volkes zu gewinnen, kann gefragt werden; auf jeden Fall hat das Werk, an dem er nach seinem eigenen Zeugnis 30 Jahre gearbeitet hat, schon durch die sorgsamste Benutzung des gesamten Quellenmaterials einen bleibenden Wert. Es sind noch zu nennen: Das Verzeichnis der orientalischen Handschriften der Universitätsbibliothek in Tübingen, 1839; die in Gemeinschaft mit Dukes veröffentlichten Beiträge zur Ge- 55 schichte der ältesten Auslegung und Spracherklärung, 3 Bändchen, 1844, und die hebräische Sprachlehre für Anfänger 1842, in vierter Ausgabe 1874. Außerdem lieferte Ewald Beiträge für die Zeitschrift zur Kunde des Morgenlandes, deren erste drei Jahrgänge unter seiner Aufsicht gedruckt wurden, und auch von Tübingen aus viele Rezensionen für die GgA. Dabei besorgte er noch neue Ausgaben und Umarbeitungen seiner früher er- 60 schienenen Bücher. Leider hat er seine schriftstellerische Thätigkeit nicht auf wissen-

schaftliche Arbeiten beschränkt; seit seiner Entlassung aus Göttingen wurde er als politische Größe gefeiert, und so hielt er sich für berufen, den Kampf für Recht und Wahrheit, wo sie ihm gefährdet schienen, aufzunehmen. Er hatte das Bewußtsein, daß er Unrecht erlitten habe; Unmut, Bitterkeit, Schärfe hatten sich seiner bemächtigt. So schrieb er in leidenschaftlicher Aufregung noch im Dezember 1837 „drei Worte für Freunde und Verständige", welche Basel 1838 herauskamen, dann Basel 1838: „Worte an Herrn Klenze in Hannover", denen er „ein Bild der Verständigen und Treuen" und „eine in London im Februar geschriebene Erzählung" hinzufügte. In die süddeutsche Art und in die Universitätsverhältnisse in Tübingen konnte er sich nicht hineinleben; die Verhandlungen über die Anstellung von Ernst Meier als Professor der orientalischen Litteratur in der philosophischen Fakultät führten zu den traurigsten Streitigkeiten und Verwickelungen; die Stellung zu seinem nächsten Kollegen F. Ch. Baur (Ewald war 1841 aus der philosophischen Fakultät ausgeschieden und in die theologische versetzt) wurde eine höchst peinliche; vgl. Ewald, „über einige wissenschaftliche Erscheinungen neuester Zeit auf der Universität Tübingen", 1846, und „über seinen Weggang von der Universität Tübingen mit anderen Zeitbetrachtungen", 1848. Er bekämpfte jetzt mit maßloser Heftigkeit und einer sich steigernden Selbstüberschätzung politische und auch litterarische Gegner, die Vernünftler, die Ungeschichtlichen, die falschen Philosophen, die Atheisten, die Unsittlichen oder wie er sie sonst nennen mochte. Der Verkehr mit älteren Fachgenossen hörte fast ganz auf. Seine Hand war wider alle. Im Dezember 1845 heiratete er die Tochter Schleiermachers aus Darmstadt; aber zu einem ruhigen Genusse des Glückes im häuslichen Leben, nach dem er sich gesehnt hatte, gelangte er nicht. Ewald fühlte sich unbehaglich, zuletzt auch unwohl in Tübingen und ergriff gern die durch die Ereignisse des Jahres 1848 herbeigeführte Gelegenheit, seine dortige Stellung aufzugeben. Eine schon im Frühling 1848 von dem Senate der Universität Göttingen an das Universitäts-Kuratorium gerichtete Bitte um Wideranstellung Ewalds wurde zurückgewiesen; bald darauf erfolgte dieselbe, nachdem Ewald selbst um Zurückberufung nachgesucht hatte und die Schwierigkeiten, welche die in den zehn Jahren seiner Abwesenheit von Göttingen neugestalteten Verhältnisse ihr in den Weg legten, durch freundliches Entgegenkommen der Beteiligten fortgeräumt waren.

Von Michaelis 1848 bis 1866 wirkte Ewald nun wieder in Göttingen. Während seiner Abwesenheit hatte sich manches verändert. Die in seiner Erinnerung wohl noch verklärten Zustände vor 1837 fand er nicht wider, aber doch einen weiten Raum für seine rastlose Thätigkeit. Im geordneten Fortschreiten seiner Arbeit war er von dem Alten Testamente auf das Neue Testament gekommen, und er ging nun daran, dieses zu erklären. In den Jahren 1850 bis 1872 hat er sämtliche neutestamentliche Schriften bearbeitet, in der bestimmten Absicht, im Gegensatze gegen die Baursche Schule und gegen D. Strauß, eine wirklich geschichtliche Auffassung und Würdigung derselben zu gewinnen. Schon früher hatte er bei seinem eifrigen Streben das gesamte Quellenmaterial für seine Geschichte des Volkes Israel auszubeuten Gelegenheit gehabt, auch mit den pseudepigraphischen Schriften, vorzugsweise mit den in äthiopischen Übersetzungen uns erhaltenen, sich zu beschäftigen; jetzt veröffentlichte er die Abhandlung über des äthiopischen Buches Henokh Entstehung, Sinn und Zusammenhang 1854; die Abhandlung über die Entstehung, Inhalt und Wert der sibyllinischen Bücher, 1858; das vierte Ezrabuch nach seinem Zeitalter, seinen arabischen Übersetzungen u. s. w. 1863. Seine Jahrbücher der biblischen Wissenschaft, 12 Bände 1849 bis 1865, sind ein Zeugnis für die Sorgfalt, mit welcher er alle Erscheinungen auf dem Gebiete der biblischen Wissenschaften, der asiatischen Religionen und der orientalischen Sprachen verfolgte. Größere sprachwissenschaftliche Werke hat er nicht mehr geschrieben, wohl aber seine Ansichten über die Entwickelung der Sprachen und ihre Eigentümlichkeiten in einzelnen zerstreuten Aufsätzen, dann auch in seinen sprachwissenschaftlichen Abhandlungen 1861 und 1862 dargestellt. Für die Societät der Wissenschaften lieferte er außer den erwähnten noch die Abhandlung über die phönikischen Ansichten von der Weltschöpfung und den geschichtlichen Wert Sanchuniathons (1851), seine Erklärungen phönikischer Inschriften, seine Abhandlung zur Zerstreuung der Vorurteile über das alte und neue Morgenland. Dabei fand er noch Zeit, neue Ausgaben seines einen immer größeren Umfang erhaltenden Lehrbuches der hebräischen Sprache und anderer Schriften zu veranstalten; die dritte Ausgabe seiner Geschichte des Volkes Israel wurde 1870 vollendet; die dritte Ausgabe der Dichter des Alten Bundes erschien 1866 und 1867, die zweite Ausgabe der Propheten des Alten Bundes in 3 Bänden, 1867 und 1868. — Im Laufe der Jahre wurde er reizbarer und empfindlicher gegen jeden Widerspruch. Er stellte die höchsten Anforderungen an seine wissenschaftliche Thätigkeit, war streng gegen sich und

suchte mit Anspornung aller Kraft die Wahrheit, hielt dann aber in krankhafter Selbstüberschätzung das, was er auf wissenschaftlichem Gebiete erarbeitet hatte, für die Wissenschaft, was ihm für Wahrheit galt, für die Wahrheit, welcher Geltung und Anerkennung zu verschaffen, er den Beruf und die Pflicht habe; und dabei ward er gegen andere hart
5 und ungerecht. Den politischen und kirchlichen Vorkommnissen stand er mit Mißtrauen gegenüber; den Verhältnissen des wirklichen Lebens war er entfremdet, und wo es nicht nach seiner Ansicht ging, war er schnell bereit, das Wirken unsittlicher und unchristlicher Mächte anzunehmen, denen er sich entgegenstemmen müsse. Die Vorreden seiner Bücher, die Nachschriften zu ihnen und seine Jahrbücher für biblische Wissenschaft benutzte er, um
10 seine Ansichten über staatliche und kirchliche Erscheinungen und über alle Fragen des Tages durch den Druck zu veröffentlichen. Wir finden da eine Reihe von Sendschreiben an den Fürsten in Rom, an die deutschen Bischöfe und Erzbischöfe päpstlichen Glaubens, Mahnungen an die Regierungen und an die kirchlichen Behörden, von ihren Irrtümern und Verkehrtheiten abzulassen und die richtigen Wege, die er ihnen zeige, zu gehen. In seinem
15 siebenten Jahrbuche für 1854 und 1855, S. 226, hat Ewald eine Eingabe an das Kuratorium abdrucken lassen, welche zu Verhandlungen mit der Regierung führten, denen aber keine weitere Folge gegeben wurde, nachdem er ihr eine befriedigende Erklärung eingereicht hatte. Bald darauf gaben Äußerungen Ewalds in demselben Jahrbuche dem hannoverschen Justizministerium Veranlassung, die Frage zu erwägen, ob gegen ihn ein
20 strafrechtliches Verfahren wegen Majestätsbeleidigung und Beleidigung der Bundestagsgesandten einzuleiten sei; nach Einholung vieler Gutachten ließ sich der König bestimmen, von einem strafrechtlichen Verfahren abzusehen. Mit dem Gange der öffentlichen Angelegenheiten in Hannover war Ewald überall nicht so zufrieden, wie es nach Äußerungen aus seinen letzten Lebensjahren scheinen könnte. Er beteiligte sich an der durch die Ein-
25 führung des umgearbeiteten Waltherschen Katechismus in Hannover 1862 hervorgerufenen Bewegung und an der Agitation für die Berufung einer Vorsynode; in die Verhandlungen der im folgenden Jahre tagenden Vorsynode hat er als erwähltes Mitglied derselben lebhaft eingegriffen. Den Protestantenverein hat er auf der Versammlung in Frankfurt am 30. Sept. 1863 mitgegründet; er wurde Mitglied des engeren Ausschusses desselben und
30 brachte noch in demselben Jahre einen Lokalverein in Göttingen zusammen. Als er nach den Ereignissen des Jahres 1866 den allgemeinen und den Lokalverein zu Kundgebungen gegen die preußische Regierung bewegen wollte und damit nicht durchdrang, trat er aus beiden aus. Auch in der bekannten Baumgartenschen Angelegenheit (vgl. Bd. II, S. 461) veröffentlichte er in den Jahren 1864 bis 1866 drei Schriften.
35 Die Vorgänge des Jahres 1866, die Umgestaltung des Königreichs Hannover in eine preußische Provinz erfüllten ihn mit dem tiefsten Schmerze und gaben seinem alten, mit den Erinnerungen an die Ereignisse im Anfange dieses Jahrhunderts eng verwachsenen Hasse gegen Preußen neue Nahrung. Er sah darin die Widerholung des Unrechts, welches Preußen durch die Besetzung des Kurstaates Hannover 1801 und wiederum durch die Be-
40 sitzergreifung Hannovers 1806 begangen hatte, und glaubte, daß wie damals so auch jetzt bald wieder die Befreiung von der preußischen Herrschaft eintreten werde. Nachdem er im März 1867 sich geweigert hatte, dem Könige von Preußen den Huldigungseid zu leisten, auch aus dem Grunde, weil der König Georg seinen Unterthanen den ihm geschworenen Eid keineswegs vollständig erlassen habe, dieses auch nicht könne, weil zwischen ihm und
45 der königlich preußischen Regierung kein Friede geschlossen sei, wurde durch Ministerialreskript vom 5. Septbr. 1867 bestimmt, daß er als Mitglied der philosophischen Fakultät ausscheiden, im Genuß seines Gehalts bleiben und ihm gestattet sein solle, Vorlesungen auf der Universität zu halten; vgl. Ewald, Über seine zweite Amtsentsetzung an der Universität Göttingen, Stuttgart 1868. Wegen Äußerungen in seiner Schrift „das Lob des
50 Königs und des Volks" (in 4. Auflage mit neuen Zusätzen, Stuttgart 1869) wurde ihm am 28. Oktober 1868 auch die Erlaubnis, Vorlesungen zu halten, entzogen. Damals wurde auch ein gerichtliches Verfahren gegen ihn wegen Majestätsbeleidigung eröffnet, doch wurde er freigesprochen. Dasselbe ist später noch zweimal vorgekommen. Seit 1869 war er Vertreter der Residenzstadt Hannover im Reichstage; die Partei, welche ihn gewählt
55 hatte, konnte darauf rechnen, daß er im Reichstage über das Unrecht, welches nach ihrer Meinung in Deutschland verübt war, mit rücksichtsloser Heftigkeit sprechen und mit nicht zu beugendem Mute seine Überzeugung vertreten werde; es ist aber betrübend, daß sie ihn vorgeschoben und nicht bedacht hat, wie wenig er befähigt war, in das Getriebe parlamentarischer Verhandlungen sich hineinzufinden. Die Siege der deutschen Waffen 1870 und
60 1871, die Wiederherstellung des Reiches erfüllten ihn nicht mit der Zuversicht, daß die

deutschen Dinge in ruhiger und erfreulicher Entwickelung fortschreiten würden. Wenn er in dem Kampfe gegen die Lage der Dinge, freilich von ganz anderen Motiven ausgehend als die Männer des Centrums, mit diesen Gemeinschaft machte, so wird man ein solches Verfahren schwerlich mit seinen früheren Urteilen über die römische Kirche in Einklang bringen, wohl aber es erklären können durch die Parteistellung, in die er hineingedrängt 5 war. — Mitten in dem Lärm der politischen Wirren und in der gewaltigen Aufregung der Jahre 1866 bis 1875 blieb er der in gewohnter Weise fleißig arbeitende Gelehrte; er veröffentlichte auch noch umfangreiche neue Werke, nämlich „die Bücher des Neuen Bundes übersetzt und erklärt" (bis 1872, vgl. oben), und „die Theologie des Alten und Neuen Bundes" in vier Teilen von 1870 an; an dem vierten Teil hat er noch in seiner letzten 10 Krankheit gearbeitet und der Druck desselben wurde erst nach seinem Tode vollendet. Er hat in diesem seinem letzten Werke seine Gesamtanschauung von der biblischen Religion dargelegt; die Schätze, die es enthält, sind schwer zu heben, weil der Mangel einer scharfen Methode, die Weitläufigkeit und Breite der Darstellung noch in höherem Grade hervortreten als in seinen früheren Schriften, und der ruhige Gang der Entwickelung in stören- 15 der Weise durch das Hereinziehen politischer und kirchlicher Fragen unserer Zeit unterbrochen wird. Für die Sitzung der Societät der Wissenschaften am 1. Mai, drei Tage vor seinem Tode, hatte er noch eine eigenhändig geschriebene Abhandlung „über die phönikische Inschrift von Gaul" eingesandt, und an demselben Tage hat er auch noch die Korrektur einer Rezension für die Göttinger Anzeigen besorgt. In den letzten Jahren 20 seines Lebens war Ewald nicht so gesund, wie seine stattliche Haltung und sein immer rascher Gang vermuten ließen. Er ist am 4. Mai 1875 an einer Erweiterung beider Herzkammern gestorben. Den Anfang seiner Krankheit glaubte er schon im Mai 1874 wahrgenommen zu haben. Schwere körperliche Leiden hat er in Ergebung getragen; seinem Tode sah er in einer durch den Gedanken an die Ewigkeit gehobenen Stimmung 25 entgegen. Dankbare Schüler haben ihm ein Denkmal auf seinem Grabe in Göttingen errichtet. (**Ernst Bertheau** †) **Carl Bertheau.**

Ewige Anbetung s. Bd I S. 282, 6—24.

Ewiges Leben s. Leben ewiges.

Ewiges Licht s. Lichter im Gottesdienst. 30

Ewigkeit s. Gott.

Exactionen (exactiones talliae) sind Abgaben außerordentlicher kirchlicher Art, sei es, daß dieselben bisher nicht üblich waren (census de novo impositus c. 13, X, de censibus, exactionibus et procurationibus III, 39), oder daß der frühere Maßstab erhöht wird (augmentatio census, c. 15, X, h. t.). An sich sind sie nicht erlaubt, 35 daher schon das dritte Konzil zu Toledo 589 den Bischöfen verbietet exactiones dioecesi vel damna infligare: (c. 6 Can. X, qu. III) vgl. Leo IV. c. 62, Can. XVI, qu. I vom Jahre 853 und c. 7, X, de censibus, c. cod. u. a. Erlaubte Exactionen kommen bei verschiedenen kirchlichen Abgaben vor, wie bei Prokurationen, dem subsidium caritativum (c. 6, X, de censibus), behufs der Erreichung gewisser kirchlicher Zwecke, 40 wie Errichtung neuer Lehrstellen (Clem. 1, de magistris V, 1, Conc. Trident. sess. V, cap. 1, de reform.) u. a. Die Auferlegung der Exactionen erfordert einen triftigen Grund (manifesta ac rationabilis causa) und Einschränkung auf das Notwendige (moderatum auxilium). **H. F. Jacobson** † (**Mejer** †).

Exarch s. Patriarchen. 45

Exclusiva. — L. Wahrmund, Das Ausschließungsrecht (jus exclusivae) der kath. Staaten Oesterreich, Frankreich und Spanien bei den Papstwahlen, Wien 1888; derselbe, Beiträge z. Gesch. des Exclusionsrechts bei den Papstwahlen aus röm. Archiven, Wien 1890; derselbe, Zur Gesch. des Exclusionsrechtes bei den Papstwahlen im 18. Jahrh. im Arch. f. kath. KR 1892, 68, 100; derselbe, Die Bulle: „Aeterni patris filius" und der staatliche Einfluß auf die 50 Papstwahlen a. a. O. 1894. 72, 201; derselbe in d. kritischen Vierteljahrsschr. f. Gesetzgebung u. Rechtswissenschaft, Freiburg i. Br. u. Leipzig 1896, J. F. 2, 140 u. im Arch. für kathol. KR 1897, 77, 415; J. B. Sägmüller, Die Papstwahlen u. d. Staaten von 1447 bis 1555, Tübingen 1890; derselbe, Die Papstwahlbullen und das staatliche Recht der Exklusiva, Tübingen

1892; derselbe, Das Recht der Exklusiva u. die Papstwahl im Arch. f. k. KR 1895, 73, 193; derselbe, Neueste Lösungsversuche in d. Frage nach dem staatlichen Recht der Exklusiva i. d. Papstwahl a. a. O. 1896, 76, 25; Chr. Lingen, Ueber kirchliches Gewohnheitsrecht a. a. O. 1895, 73, 193; Lucius Lector, le Conclave. Origine, histoire, organisation, Paris 1894;
5 J. G. Estor (J. F. Junias), progr. de iure exclusivae ut appellant quo Caesar Augustus uti potest, Marburg 1740; Häberlin, Röm. Conclave, Halle 1769 S. 152 ff.; Phillips, Kirchenrecht 5, 868; Hinschius, Kirchenrecht 1, 293; (Greppi), Die Rechte der Regierungen beim Conclave, München 1872; R. Bonghi. Pio IX. e il papa futuro, Milano 1877 p. 47; H. E. Kardinal Wiseman, Recollections of the last four papes, London 1858, p. 356. 416; Hander,
10 Der Einfluß Portugals auf die Wahl Pius VI., 1884.

Exclusiva im weiteren Sinn ist das Recht des Staatsoberhauptes oder einer Staatsbehörde, einen Kandidaten von der Wahl zu einem bestimmten, insbesondere dem Bischofsamt oder von der Ernennung zu einem Kirchen- oder auch bloß einem geistlichen Amt auszuschließen. Im engsten und herkömmlichen Sinn bedeutet dagegen E. (jus exclu-
15 sivae) die Ausschließung mißliebiger Kandidaten von der Wahl zum Papst. Nachdem seit dem 11. Jahrhundert jede rechtliche Einwirkung des deutschen Kaisers auf die Besetzung des päpstlichen Stuhles aufgehört hatte (s. den A. Papstwahl), suchten seit dem 15. Jahrhundert die großen katholischen Mächte, der deutsche Kaiser bezw. Österreich, Spanien und Frankreich durch die ihnen ergebenen Kardinäle thatsächlich den ihren Interessen
20 angemessen erscheinenden Einfluß auf die Wahlen des Kardinalskollegiums auszuüben und namentlich mißliebige Kardinäle von der Wahl zum Papst dadurch auszuschließen, daß sie für ihre Kandidaten so viele Stimmen zusammenbrachten, daß es für die ersteren unmöglich war, die erforderliche Zweidrittel-Majorität zu erlangen. Daraus, daß derartige Exclusionsaufträge bald nicht mehr geheim gehalten, sondern dem ganzen Konklave mitgeteilt wurden, und
25 mit Rücksicht auf die hinter dem führenden Kardinal stehende Partei auch beachtet wurden, scheint sich die seit dem 17. Jahrhundert vorkommende Exclusiva im eigentlichen Sinne entwickelt zu haben, d. h. das Recht der gedachten Staaten — auch Neapel und Portugal haben dasselbe in Anspruch genommen, — bei der Papstwahl je einen Kardinal vor Vollendung der Wahl durch Erklärung eines in das Vertrauen gezogenen Kardinals von
30 der Wahl auszuschließen, ein Recht, welches sich seit der gedachten Zeit lediglich auf die Autorität des die Exklusiva gebenden Souveräns stützt. Wenngleich eine derartige Exklusiva bei der Wahl des jetzigen Papstes Leos XIII. nicht geltend gemacht ist, so ist dieselbe doch immer noch ein praktisches Institut. Freilich wird allseitig anerkannt, daß die Nichtbeachtung einer etwa gegebenen Exklusiva seitens des Kardinalskollegiums niemals die
35 Papstwahl nichtig machen könnte. Andererseits hindert aber nichts die Kardinäle, eine solche Exklusion zu beachten. Denn ein direktes dahin gehendes Verbot hat keine der früheren und neueren, die Papstwahl betreffenden Konstitutionen (die von Pius IX., s. im Arch. f. k. KR 65, 303 ff. und bes. 493) aufgestellt. **Hinschius.**

Exclusive Brethren s. Bd IV S. 491, 59 — 492, 20.

40 **Exegese** s. Hermeneutik.

Exegetische Sammlungen s. Bd III S. 179, 46 und 754, 58.

Exemtion. K. F. Weiß, Die kirchl. Exemtionen der Klöster von ihrer Entstehung bis zur gregorian.-cluniacensischen Zeit, Inaug.-Diss. Basel 1893; Phil. Niger, de exemtione canonica, Antw. 1593; Chokier, tract. de jurisdictione ordinarii in exemtos deque illorum
45 exemtione ab ordinarii jurisdictione, Colon. 1629; Joa. Cornadé, tract. de exemtionibus ecclesiasticis, Paris 1672; Jos. de Prosperis, tract. de territorio separato, Rom 1712; Thomassin, vetus ac nova disciplina T. I l. III c. 27—41; van Espen, Jus eccl. an. T. III lit. 12; Philipps, KR 5 §§ 206—209; Hinschius, KR 2, 144 ff. 229 ff. 335 ff. 343 ff.; v. Scherer, Hdb. d. KR 1, 422 ff.; Schäfler, Der Bischof und die Regularen seiner Diöcese,
50 Augsburg 1871.

Exemtion bedeutet im Kirchenrecht die Befreiung einer oder mehrerer Personen oder kirchlicher Anstalten oder Institute von der Regierungsgewalt des ordentlichen, nach der regelmäßigen Verfassung vorgesetzten Kirchenoberen und die Unterstellung unter einen anderen, vielfach höheren kirchlichen Beamten, namentlich den Papst. Da es sich hierbei stets um
55 Ausnahmen handelt, so sollen derartige Exemtionen nur aus hinreichenden, durch das Wohl der Kirche gerechtfertigten Gründen erteilt werden (vgl. Conc. Lateran. V, Sess. X const.: Regimini v. 1515, Hardonin 9, 1775). Außer durch päpstliche Verleihung,

also päpstliches Privileg, können Exemtionen auch durch eine vierzigjährige Verjährung auf Grund eines Rechtstitels erworben werden, s. c. 7. 10 (Bonif. VIII) in VI de priv. V, 7; c. 15. 18 (Innoc. III) X de praescr. II. 26, und die unvordenkliche Verjährung ersetzt jeden anderen Titel.

Die ältesten und häufigsten Exemtionen sind die der Klöster bezw. der Orden. Ur- 5 sprünglich standen die sämtlichen Klöster der Diöcese unter dem Bischof, c. 12 (conc. Chalced. a. 451 c. 4), C. XVI qu. 1, Nov. Justiniani CXXIII c. 21 a. 546; c. 16 (Konc. I. v. Orleans v. 511) C. 18 qu. 2. Im Abendlande veranlaßte der Druck, den einzelne Bischöfe auf die Klöster ausübten, dieselben sich sowohl seitens der Bischöfe selbst, als auch seitens der Könige und schließlich des Papstes Schutzbriefe erteilen 10 zu lassen. Dagegen sind päpstliche Privilegien, welche die Klöster völlig von der Jurisdiktion des Bischofs eximieren — die ersten datieren aus dem 6. und 7. Jahrhundert, Weiß a. a. O. S. 28. 36. 40 — bis zur Zeit Gregors V (996—999) noch sehr selten. Erst seitdem, namentlich aber seit dem 12. und 13. Jahrhundert werden sie zahlreich und zu Gunsten ganzer Orden bewilligt, während bis dahin die betreffenden Privilegien 15 überwiegend nur Befreiungen von einzelnen bischöflichen Rechten, so z. B. der Ausübung der Weiherechte des Bischofs im Kloster oder von der Belegung desselben mit Exkommunikation, Interdikt oder anderen geistlichen Strafen seitens des Bischofs, aufweisen, später aber vielfach auch benutzt wurden, um darauf hin die völlige Exemtion geltend zu machen, vgl. c. 8 (Alex. III.), c. 18 (Innoc. III.) X de privil. V, 33 und c. 7 (Bonif.) in 20 VI cod. V, 7. Die vielen Exemtionen — traten doch zu denen der Klöster auch noch solche von Dom- und Kollegiatstiften hinzu, s. Hinschius, Kirchenrecht 2, 144 ff. — veranlaßten die kirchliche Gesetzgebung gegenüber der dadurch herbeigeführten Schwächung der bischöflichen Gewalt und zur Vermeidung der vielen Kompetenzstreitigkeiten zwischen Bischöfen und Exemten schon im 13. Jahrhundert den Bischöfen die Jurisdiktion ratione 25 delicti, contractus oder rei sitae, sofern der betreffende Ort innerhalb der Diöcese belegen war, auch über die Exemten zuzusprechen, c. 1 (Konzil v. Lyon v. 1245) in VI de privil. V, 7 und hinsichtlich der Ausübung der Säkularseelsorge durch die exemten Klöster und Kapitel ausdrücklich die Jurisdiktion des Bischofs, c. 9 (Bonifaz VIII) in VI cod. zu wahren. Andererseits fuhren aber die Päpste in der Erteilung derartiger Exemtionen weiter 30 fort, und infolge der vielfach deswegen erhobenen Klagen hat sowohl Martin V. auf dem Konzil von Konstanz 1418, s. sess. gen. XLIII c. 1, Hübler, Constanzer Reformation, Leipzig 1867 S. 158, alle seit dem Tode Gregors XI. (1378) erteilten Exemtionen von der Gewalt der Ordinarien widerrufen, als auch später Leo X. auf dem 5. Laterankonzil in der angeführten Konstitution unter Aufstellung einer Reihe von reformatorischen An- 35 ordnungen zugleich bestimmt: „Exemtiones de cetero absque rationabili causa et quorum interest, minime citatis pro tempore concessas nullius roboris et momenti esse decernimus“. Da aber damit den Mißständen keineswegs abgeholfen war, diese vielmehr noch fortdauerten (s. die Äußerung der von Paul III. 1538 niedergesetzten Kardinalskommission bei Le Plat, monum. ad histor. conc. Tridentini ampl. 40 2, 601), so hat das Konzil von Trient trotz des Widerspruchs der anwesenden Ordensgenerale (Sarpi, historia conc. Trident. ed. 1622 lib. VIII p. 886. 887) eingegriffen und endlich eine im wesentlichen zweckentsprechende Reform angenommen. Nach demselben bedürfen die Regularen zur Verwaltung des Bußsakramentes in den Diöcesen der Approbation und zum Predigen außerhalb der Klosterkirchen ihres Ordens der Erlaubnis des 45 betreffenden Diöcesanbischofs (Sess. XXIII c. 15 de ref.; Sess. V, c. 2 de ref.; Sess. XXIV c. 4 de ref.). Ferner haben die Regularen die vom Bischof verhängten Censuren in ihren Kirchen auf Verlangen desselben zu publizieren, dieselben ebenso wie die vom Bischof ausgeschriebenen Fasttage zu beobachten und sich an den öffentlichen Prozessionen zu beteiligen, Sess. XXV c. 12. 13 de reg. Sie unterliegen weiter der bischöf- 50 lichen Jurisdiktion und Visitation in betreff der Ausübung der Säkularseelsorge, Sess. XXV c. 11 de reg. Endlich ist der Bischof auch befugt, gegen die im Kloster lebenden Regularen, welche außerhalb desselben offenkundig Vergehen verüben und dadurch bei der Bevölkerung Anstoß erregen, falls der Obere derselben ihre Bestrafung unterläßt, mit seiner Strafgewalt einzuschreiten, Sess. XXV c. 14 de reg. Weiter hat das Konzil den Bi- 55 schöfen, indessen bloß in ihrer Eigenschaft als ein für allemal gesetzlich bestellten Delegierten des päpstlichen Stuhls (tamquam sedis apostolicae delegati) eine Reihe von Befugnissen beigelegt, so das Recht, diejenigen Regularen, welche sich selbst mit Erlaubnis ihrer Oberen außerhalb des Klosters aufhalten, wegen etwaiger Vergehen zur Strafe zu ziehen (Sess. VI c. 3 de ref.), ferner das Recht, gegen Regularen, welche die Erforder- 60

nisse für die Ausübung des Predigtamtes nicht erfüllen und welche Ketzereien oder Irrtümer predigen oder durch ihre Predigten Ärgernis erregende Lehren verbreiten, und gegen solche, welche die Vorschriften des Konzils hinsichtlich der Messe nicht beachten, einzuschreiten Sess. V, c. 2 de ref. und Sess. XXII decr. de obs. in celebr. miss.), sodann
5 die Befugnis, über die Durchführung der Klausur in den Nonnenklöstern zu wachen und diese zu erzwingen (Sess. XXV, c. 5 de reg.), nicht minder das Recht, die Kirchen der Exemten jährlich zu visitieren und die bauliche Unterhaltung derselben, sowie die gehörige Ausübung der diesen etwa zustehenden Seelsorge zu überwachen (Sess. VII, c. 8 de ref.), weiter die Befugnis, Vorlesungen über die heilige Schrift in den Klöstern einzuführen
10 (Sess. V, c. 1 de ref.) und endlich das Recht, alle Reformvorschriften des Tridentinums über das Klosterwesen zur Durchführung zu bringen (Sess. XXV, c. 22 de reg.).

Mit Rücksicht auf die positive Gestaltung der Exemtion, d. h. des Umfanges der Gewalt der eximierten Kloster- oder Stiftsprälaten gegenüber ihren Untergebenen unterscheidet die kirchenrechtliche Doktrin die bloß passive Exemtion, d. h. den Fall, daß die be-
15 treffende Jurisdiktion nicht über die zu ihrem Institut gehörigen Kleriker, die innerhalb des Umfanges desselben belegenen Kirchen und die zur Anstalt gehörigen und innerhalb ihres Umkreises wohnenden Laien hinausreicht, und die aktive Exemtion, bei welcher dies der Fall ist, die betreffenden Prälaten also eine darüber hinausgehende sog. jurisdictio quasi episcopalis haben. Diese sind entweder sog. praelati nullius (sc. dioeceseos),
20 d. h. sie besitzen eine der bischöflichen Jurisdiktion entsprechende Regierungsgewalt nicht nur über ihr Institut und die dazu gehörigen Kirchen, Geistlichen und Laien, sondern auch über einen weiteren Sprengel (sog. territorium separatum), welcher von jedem Diöcesanverband losgelöst ist und infolgedessen direkt dem Papst untersteht, sowie die in dem Sprengel befindlichen Kirchen und die denselben bewohnende Bevölkerung, Geistliche und
25 Laien. Insoweit stehen sie den Bischöfen gleich, nicht aber darin, daß ihnen beim Mangel der bischöflichen Weihe die Fähigkeit und die Befugnis fehlt, die betreffenden Weiherechte auszuüben, daß sie diese vielmehr innerhalb ihres Sprengels (so die Ordination von Priestern) durch den nächst belegenen Bischof vornehmen lassen müssen. Oder es haben diese Prälaten (praelati cum iurisdictione episcopali) die volle bischöfliche Jurisdiktion oder
30 auch nur bestimmte bischöfliche Rechte über den Klerus und das Volk eines gewissen Ortes oder über einzelne, ihnen überwiesene Pfarreien, ohne daß diese Gebiete aber aus der bischöflichen Diöcese ausscheiden, vielmehr immer Bestandteile derselben bleiben.

Eine der Exemtion der praelati nullius ähnliche Exemtion ist die einzelner Bischöfe von jedem Metropolitanverbande und von der Gewalt des Erzbischofs (s. d. A. oben S. 488, 51),
35 so daß sie direkt und unmittelbar unter dem päpstlichen Stuhle stehen (episcopi apostolicae sedi immediate subiecti). Derartige Exemtionen kommen in Deutschland für die Bischöfe von Breslau, Ermland, Hildesheim, Osnabrück, Metz und Straßburg vor, während es hier keine praelati nullius mehr giebt und die Exemtionen der Orden und Klöster infolge der Säkularisationen Anfang dieses Jahrhunderts und der Überflügelung der alten
40 Orden durch die neueren Kongregationen lange nicht mehr die praktische Bedeutung, wie früher, beanspruchen.

Der neueren Zeit erst gehört die hin und wieder vorkommende Exemtion des Militärs, in Österreich seit Clemens XI. 1720, und in Preußen seit 1868 und (nach der Unterbrechung i. J. 1873 wieder seit 1888) in der Weise, daß die zur Armee und Marine
45 gehörigen Personen von der Gewalt der Bischöfe eximiert und einem apostolischen Feldvikar oder Feldbischof (vicarius apostolicus castrensis, capellanus maior exercitus) unterstellt sind, welcher vom Papst die erforderliche der bischöflichen Jurisdiktion analoge Leitungsgewalt übertragen erhält und auch zugleich zum Titularbischofe (s. d. A. episcopus in partibus, o. S. 425) geweiht wird.
50 Weiter kommen auch Exemtionen der Hofkapellen der Fürsten von der Gewalt des Bischofs vor, selbst dann, wenn die Seelsorge für die fürstliche Familie nicht einem Bischof zugewiesen ist.

Außer der Exemtion vom Bistums- bez. Erzbistumsverbande giebt es auch Exemtionen vom Pfarrverbande, teils in Verbindung mit der ersteren, so bei den Orden und Klöstern,
55 teils ohne dieselbe, so z. B. für einzelne Personen kraft päpstlicher Verleihung oder kraft Gewohnheitsrechtes oder für bestimmte privilegierte Personenklassen kraft partikularrechtlicher Festsetzung (so z. B. früher nach preuß. A.L.R. II, 11 §§ 283 ff. für alle königlichen Civilbeamten).

Inwiefern zu der Gewährung von Exemtionen eine staatliche Genehmigung erforderlich
60 ist, richtet sich nach den betreffenden landesgesetzlichen Normen über die Errichtung und

Veränderung kirchlicher Ämter und Anstalten. Speziell für die Exemtionen von der bischöflichen Gewalt wird staatliche Genehmigung in Preußen A.L.R. II, 11 § 116 verlangt. Das bayer. Religionsedikt von 1818 §§ 64. 65 rechnete die Erteilung von Exemtionen, sofern dadurch polizeiliche und bürgerliche Verhältnisse berührt werden, zu den der Staatsgewalt vorbehaltenen weltlichen Gegenständen und endlich hat auch die gemeinsame Verordnung für die oberrheinische Kirchenprovinz vom 30. Januar 1830 § 2 jede kirchliche Exemtion innerhalb der Bistümer der betreffenden Provinz für unstatthaft erklärt.

In der evangelischen Kirche sind früher Exemtionen vom Pfarrverbande, z. B. in Preußen für die staatlichen Civilbeamten (s. oben), in Kurhessen zum Teil für die Adeligen, in Schleswig-Holstein für die Hofbedienten, vorgekommen, jedoch sind dieselben infolge der Einführung der presbyterialen und synodalen Elemente in die Verfassungen der einzelnen Landeskirchen in neuerer Zeit, in Preußen durch Gesetz vom 5. Juni 1876, beseitigt worden. Nur ganz vereinzelt finden sich außerdem Exemtionen vom Superintendenturverbande, also direkte Unterordnung unter die kirchenregimentliche Behörde (in Hannover für diejenigen Städte, welche eigene Stadtministerien haben) und Exemtionen von den kirchenregimentlichen Mittelbehörden, also direkte Unterstellung unter die landeskirchliche Centralbehörde (beim Dekanat München, welches keinem Konsistorialbezirk angehört, und in betreff der dem Schweriner Oberkirchenrat direkt unterstellten Städte Rostock und Wilmar). Vgl. Friedberg, Das geltende Verfassungsrecht der ev. Landeskirchen in Deutschland und Österreich, Leipzig 1888, S. 197. 211. 287. **Hinschius.**

Exequatur s. Placet.

Exercitien, geistliche (Exercitia spiritualia). — Litteratur. a) Zur Vorgeschichte und Entstehungsgeschichte der Exercitien Loyolas. Garcia de Cisneros, Exercitatorium spirituale, Montserrat 1500; neu herausgegeben nach einem zu Monte Cassino befindl. Exemplar des selten gewordenen Büchleins durch Abt Birker, mit Vorrede v. Haneberg, Regensburg 1856; Constantin Cajetan, O. S. B. († 1650), De religiosa S. Ignatii sive S. Enneconis per Benedictinos institutione, deque libelli eiusdem ab exercitatorio Garciae Cesneri magna ex parte desumpta, Venet. 1641; Georg Argaiz, O. S. B., Historia de N. Señora de Monserrate, Madrid 1677. — Gegen den ersteren dieser Beiden: Jos. Rho (S. J. († 1662), Achates ad Constantinum Caietanum, Lugdun. 1644 (gleich der Cajetanschen Schrift 1646 durch Dekret der Index-Kongregation verurteilt; vgl. Reusch, Der Index verbotener Bücher, II, S. 294 f.).

b) Loyolas Exercitien. Ignatii de Loyola Exercitia spiritualia, Romae 1548 (die von Paul III. approbierte erste lat. Ausg., aus dem Span. übersetzt durch Andreas Frusius und gewöhnlich als „versio vulgata" bezeichnet zum Unterschiede von einer noch buchstäblicher mit dem span. Urtext zustimmenden „versio litteralis", welche gleich jener den römischen Censoren Pauls III. vorlag). Zahlreiche spätere Ausgaben dieser Vulgata, bes.: Exercitia spiritualia S. Patris Ignatii Loyolae, Antwerpen 1638. Die Vulg. zusammen mit der Versio lit. edierte General Roothaan, Rom 1835. 1855; danach die Regensburger Ausgabe: Ign. de Loy. exerc. sp. cum versione literali ex autographo hispano, notis illustrata. Juxta edit. Romanam IV. ed. W. A. Maier, Ratisbon. 1855. Auch deutsch (ebd. 1855) ohne Noten, Augsburg 1887. — Offizielle Gebrauchsanweisung (nebst ergänzenden Erläuterungen), festgestellt unter General Aquaviva, auf der 5. Gen.-Kongregation des Ordens 1593/94): das Directorium in exercitia spiritualia, Rom 1594. Neue Ausg (mit einem Rundschreiben De usu exercitiorum sp.) ebd. 1599; auch Antwerpen 1638 sowie im Institutum Soc. Jesu (Prag 1757), II, 430 ff. Vgl. die späteren katholischen Auslegungsschriften wie z. B. Aloysii Bellecii Medulla asceseos ed. Westhoff, Münster 1841—44; Manresa oder die geistlichen Uebungen des hl. Ignatius. A. d. Französ., Regensburg 1848; Betrachtungen über d. Leben und die Geheimnisse J. Christi nach der Anweisung des hl. Ignatius, übers. v. J. C. Perrot, Einsiedeln 1849, u. s. f. (s. über diese Auslegungslitteratur — zu der allein aus dem Jesuitenorden über 300 Kommentare beigesteuert wurden — P. Stöger, Die asket. Lit. über die geistl. Uebungen, Regensb. 1850, und vgl. Heimbucher, Orden u. Kngreg. II, S. 60).

Die Reihe der feindseligen Beurteiler katholischen Bekenntnisses eröffnete Melchior Canus, O. Pr. († 1560) in seinen bei Julius III. eingereichten Scholien zu Ignazs Exercitt., und s. Praelectiones in Epp. S. Pauli ad Timotheum (s. u.). Vgl. von Neueren bes. Bode (ehemaliger Jesuitenzögling), Aus dem Kloster, Leipzig 1847, I, 152 ff.; und, Das Innere der Gesellsch. Jesu, ebd. 1847, S. 35 ff.; desgl. Johann Huber (Altkath.), Der Jesuitenorden, Berlin 1873, S. 14—25.

Protestant. Beurteilungen: Wagenmann, Art. „Jesuiten und Jesuitenschulen" in Schmidts Encykl. des Unterrichts- und Erziehungswesens III, 740 ff.; G. Weicker, Das Schulwesen der Jesuiten, 337 ff.; Steitz, Art. „Jesuiten" in PRE², VII, 611—613; F. Jul. Stahl, Gesammelte Reden, Berlin 1850), Nr. 1; E. Gothein, Ign. v. Loyola, Halle 1885, S. 26—36;

ders. in d. größ. Monographie, Ign. v. Loy. u. die Gegenreformation, Halle 1895, S. 236 ff.; C. Mirbt, Ign. Loyola, HB 80, S. 57 ff.; Zöckler, Askese und Mönchtum, Frankfurt 1898; S. 594—599.

c) Kürzere Nachbildungen (Auszüge aus Loyolas vierwöchentlichem Uebungskurs). Exercitia spiritualia ad mentem Ignatii de Loyola, Ingolstadt 1728; Ign. Loyolas „Geistl. Uebungen zu Nutzen des adeligen Frauenstands". Aus dem Ital., Augsburg 1747; Der heiligste Erlöser als Vorbild geistlicher Vollkommenheit: zehntägige Uebungen, Innsbruck 1842; Ad. Tylkusky, Geistesübungen auf 10 Tage, Regensburg 1842; Leonardelli, Zweifache dreitägige geistliche Einsamkeit, deutsch durch Sintzel, Freysing 1848; F. Kappenstein, Geistesübungen nach den Grundsätzen des hl. Ign., aus d. Lat., Bamberg 1856; Exercitia spiritualia in sacra octo dierum solitudine, ex textu et iuxta methodum S. Ignatii, Preßburg 1862. — J. Brucker, Die geistl. Uebungen des hl. Ignaz für Gläubige jeden Standes, 3. Aufl., Freiburg 1890.

Im allgem. vgl. noch: Buß, Die Gesellsch. Jesu S. 369 ff. 346 ff.; Bauer im KKL IV, 1130—34; Heimbucher II, 59—63.

In dem Exercitienbüchlein Loyolas verehrt der Jesuitenorden die triebkräftige Wurzel, aus welcher er ursprünglich hervorgegangen. Es umschließt das eigentliche Geheimnis, worauf die Größe und Stärke des Ordens beruht. Jene militärische Gehorsamsaskese und mechanische Dressur des Willens, wodurch die Gesellschaft Jesu allen übrigen neueren Orden des Katholicismus überlegen ist, wird wesentlich durch diesen geschickt abgefaßten „Soldatenkatechismus" erzeugt, mit dessen Übungen der Stifter schon seine ersten Gefährten und Gehilfen sich heranbildete und durch dessen Gebrauch nicht nur das stete Wachstum des Ordens während der verflossenen Jahrhunderte, sondern auch die Erstreckung seines Einflusses bis in die weitesten Kreise der römischen Welt- und Klostergeistlichkeit hinein sich vollzogen hat und noch vollzieht.

Der Inhalt des Büchleins ist keine absolut neue Geistesschöpfung Loyolas, sondern nach dem Vorbild älterer asketischer Reglements für Herzensgebet und geistliche Kontemplation konzipiert und gestaltet. Man dehnt seine Vorgeschichte ungehörig weit aus, wenn man (mit Huber S. 23) schon die Mysterien von Eleusis oder die ekstatische Mystik Plotins für sie in Vergleich zieht. Aber bei den kontemplativen Mystikern des ausgehenden Mittelalters, namentlich bei Ruysbroeck, finden sich unleugbare Vorbilder für die Grundgedanken des Werks; und eine Reihe seiner spezielleren Motive scheinen den Schriften von zwei älteren Zeitgenossen Loyolas entlehnt zu sein. Aus des Minoriten Francesco de Osuna Abecedario espiritual de las circonstancias de la passion de Christo nuestro Sennor y otros mysterios 1521 dürfte mehreres auf die Passionsbetrachtungen der „dritten Woche" des Ignatianischen Kursus Bezügliche entnommen sein. Und unzweifelhafter noch hat das „Exercitatorium spirituale" des Benediktinerabts Garcia Cisnero (de Cisneros) aus dem Jahre 1500 dem frommen Büßer von Manresa, wie zur Grundlage für seine eigenen dort betriebenen Übungen (1522), so zum Ideenmagazin für die später von ihm abgefaßte Anleitung zu geistlichen Exercitien gedient. Das Schema der drei nacheinander zurückzulegenden Wege der Reinigung, der Erleuchtung und der Vereinigung, das er zu Grunde legt, stammt sicher aus dieser Quelle, und noch manche Details in seiner Beschreibung des anzustellenden Übungskursus weisen auf ebendieselbe hin. Als Kern jener Legende, die des Büchleins Inhalt dem andächtigen Büßer zu Manresa direkt durch eine Madonnenerscheinung mitgeteilt werden läßt (so die „Imago primi saeculi", 1640), wird jedenfalls der Entstehungsort Manresa, als nahe bei Monserat, dem Entstehungsorte von Cisneros Exercitatorium gelegen, festzuhalten sein; d. h. in der Nähe und unter dem geistigen Einflusse eben des Klosters, wo jenes ältere Vorbild einige Zeit vorher entstanden war, wird Ignaz, auf Grund andächtiger Benützung desselben, den Grundplan für sein Werk ausgedacht haben. Ein bestimmtes, mit nichts anzufechtendes historisches Zeugnis erhebt diese Kombination zur Gewißheit. Der Benediktiner Antonio de Yepez zu Valladolid († 1621), gelehrter Chronist seines Ordens und auch sonst trefflich bewandert in älterer wie neuerer asketischer Litteratur, wies die Thatsache der Abhängigkeit Loyolas von Cisnero als seinem Vorbilde mit aller Bestimmtheit nach, und Loyolas Biograph Ribadeneira (in einem Briefe an Yepez vom Jahre 1607) sah sich genötigt, diese Thatsache zuzugestehen und das Entlehntsein des Namens Exercitia aus der Cisneroschen Schrift anzuerkennen. Etwas später stritten der Benediktiner Const. Cajetan und der Jesuit Rho über den Ursprung von Ignazs Exercitien — jener, indem er dessen Abhängigkeit von Cisnero als ein an demselben geübtes Plagiat darzustellen suchte, dieser als leidenschaftlicher Apologet seines Ordensgründers und Verteidiger des mirakulösen Ursprungs der Exercitien desselben (wofür er sich auf trübe Quellen, namentlich

auf die legendarische Ignazbiographie des Mariologen Nieremberg berief). Weder diese Rhosche Apologie — welche samt Cajetans Angriffsschrift (über deren Erscheinen die Benediktinerkongregationen von M. Cassino und von Portugal der Gesellschaft Jesu offiziell ihr Bedauern ausdrückten) durch Dekret der Inderkongregation vom 18. Dezember 1616 verboten ward (s. o.), — noch die in ähnlicher Richtung operierenden Schriften von Argaiz 5 und anderen haben es zu hindern vermocht, daß das Entstandensein des jesuitischen Exercierreglements auf natürlichem Wege, d. h. unter Einwirkung von Cisneros Büchlein auf Loyola, schließlich allgemein zugestanden wurde. Die neuere jesuitische Litteratur, wozu schon der Bollandist Pinius gehört (vgl. oben), erkennt das Abhängigkeitsverhältnis mehr oder weniger unbefangen an. Sie betont jedoch gleichzeitig die Vorzüge, welche der Arbeit Loyolas 10 im Verhältnis zu ihrer Vorgängerin eignen, insbesondere ihre weit praktischere Gestalt und Haltung sowie ihr Ausgestattetsein mit einer Reihe spezieller Regeln für wirksame Gewissensprüfung und Seelenführung, welche jener fehlen (s. bes. Bauer a. a. O. Vgl. Genelli, S. J. Das Leben des hl. Ignatius, Innsbruck 1847; Stadlers Artikel „Ignat. Loyola" im Heiligenlexikon, III, S. 13; auch Hergenröther, Lehrbuch der Kirchen- 15 geschichte III, 290 f., u. a. m.).

Das Exercitienbuch Loyolas, wie es als langsam herangereiftes Produkt vielfachen Umarbeitens und Ergänzens 1548 von Paul III. genehmigt wurde (s. o.), umschließt außer der Beschreibung des geistlichen Übungskursus selbst eine Anzahl von Zusätzen (**additiones**), Bemerkungen (**annotationes**) und Unterweisungen (**instructiones**), be- 20 hufs Regelung des Vollzugs und Sicherung des gedeihlichen praktischen Erfolgs der Übungen. Den Kern bildet die Reihe der auf vier Wochen verteilten Betrachtungen, wodurch die Wege der Reinigung mittelst Betrachtung des menschlichen Sündeverderbens, der Erleuchtung mittels Anschauung des Vorbilds des menschgewordenen und in den Tod gegangenen Erlösers, und der mystischen Vereinigung mit dem auferstandenen und er- 25 höhten Heiland zurückzulegen sind. 1. Die erste der vier Wochen gilt der **via purgativa**. Die Erkenntnis der Sünde und der Reueschmerz über dieselbe werden hier bewirkt durch eine Reihe von Betrachtungen (fünf an jedem Tage), deren erste — das **Principium** oder das **Fundamentum** — den Zweck des Menschen zum Gegenstande hat und auf Erzielung völliger Gleichgiltigkeit gegenüber der Welt und gänzlicher Hingabe an Gottes 30 Willen abzielt. Die folgenden Meditationen haben sich dann mit dem Abfall der Engel und der Menschen von Gott, mit der Schwere der dadurch bewirkten Verschuldung (zunächst des ersten Menschen, sodann der Menschheit insgesamt), sowie letzlich mit der ewigen Höllenpein als dem Abschluß der Sündenstrafen zu beschäftigen. Eine Anleitung zur Gewissensprüfung (**instructio de modo examinandi conscientiam**) ist der Beschrei- 35 bung dieses Reinigungswegs beigegeben: mehrmals täglich hat der Exercitant den Zustand seines Gewissens zu durchforschen, insbesondere am Abend mittels eines Rückblicks auf sein sittliches Verhalten während des Tags im allgemeinen (das **examen generale**), sowie während des Tages selbst mittels spezieller Beobachtung und Bekämpfung seiner jeweiligen Lieblingssünden (**examen particulare**). — 2. Die **via illuminativa** in ihrer ersten 40 Strecke hat der Sichübende während der zweiten Woche zurückzulegen. Den Gegenstand seiner Betrachtungen bilden hier die Mysterien der Sendung des Erlösers vom Menschwerdungsratschlusse und der heiligen Geburt an bis zum Beginn seiner Passion. Christus, der König des Gottesreichs, wird dem Lucifer als dem Fürsten dieser Welt in lebhaft malender Schilderung gegenübergestellt. Jeder dieser beiden Fürsten ladet die Menschheit 45 zur Heerfolge ein, jener durch Aufpflanzung seiner Fahne in Jerusalem, dieser durch Versammlung seiner Anhänger um seine Fahne in Babylon, jener durch Aufforderung zu seiner Nachfolge in Armut, Selbstverleugnung und Demut, dieser durch Lockung mit irdischen Gütern, Eitelkeit und Hoffart. Auf ein Sichentscheiden für oder wider die Fahne Christi drängt hier alles hin. Die Reihe der Betrachtungen zuerst über Jesu verborgenes 50 Leben bis zur Jordantaufe, dann über sein öffentliches Wirken bis zur Leidenswoche, muß abschließen mit einer bestimmten und definitiven Wahl, wodurch der Exercitant dem Weltwege ernstlich absagt und für den Demuts- und Leidensweg des Heilands sich entscheidet. — 3. Nachdem so bereits am Schlusse der zweiten Woche der geistliche Kursus seinen Höhepunkt erreicht hat, lehrt die dritte Woche diesen Kursus durch die andere Hauptstrecke der 55 **via illuminativa**, nämlich durch die Betrachtung der Passion Christi hindurch fortsetzen. Der Entschluß, ganz der Fahne Christi folgen zu wollen, muß durch eingehende Betrachtung der Mysterien seines Leidens und Sterbens vertieft und befestigt werden. — 4. Den Abschluß bildet die vierte Woche mit Zurücklegung der **via unitiva**, d. h. mit Betrachtung der beseligenden Mysterien von Christi Auferstehung und Erhöhung. Hier steht der 60

vorher mit Christo Gestorbene als neuer, gottgeeinigter Mensch wieder auf. Er beginnt die Früchte seines Anschlusses an die Fahne des Himmelsfürsten zu ernten; indem er durch die Liebe und Gnade Christi mit Gott eins wird, kehrt er zu dem durch den Sündenfall verlorenen ursprünglichen Heilsstande des Menschen zurück. Ein Gebet des an diesem Ziele angelangten Exercitanten, wodurch er sich ganz, nach Gedächtnis, Intelligenz und Willen, an Gott in Christo hingiebt, beschließt die Reihe der Übungen. — Gewisse asketische Verrichtungen zur Förderung des andächtigen Meditierens werden empfohlen, doch gehören dieselben mehr dem Bereiche der geistigen Askese an (z. B. Lesen asketischer Schriften, öfters Beichten und Kommunicieren ꝛc.) als dem der körperlichen Kasteiung mittels Fasten, Ciliciumtragen, Gebrauch der Geißel ꝛc. In Bezug auf diese letzteren Akte ist diskrete Handhabung angeordnet.

Anhangsweise hat Ignaz noch einige „Regeln zur Herstellung des Einklangs mit der Denk- und Lehrweise der Kirche“ (Regulae ad sentiendum cum Ecclesia) beigefügt. Sie sollen den durch Zurücklegung der drei Wege mit Gott Geeinigten auch mit der katholischen Kirche voll und ganz einigen, ihn also vor etwaigem Mißbrauch der erlangten geistlichen Erkenntnisse und Gnadenschätze im Sinne eines häretischen Mysticismus warnen. Der durch die Schule der Übungen Hindurchgegangene soll seine Seele „immer zum Gehorsam der Kirche, welche rechtgläubig, katholisch und die Kirche der Hierarchie ist, bereit und geneigt halten“. Er soll „den Mönchsstand und den Cölibat zumeist loben und die Vorzüglichkeit der Virginität vor dem Ehestand anerkennen“; soll überhaupt durch Gutheißung und Empfehlung der Institutionen des Katholicismus (als: Reliquien- und Heiligenverehrung, Stationen-Andachten, Wallfahrten, Abläße, Jubiläen, Fastengebote, Kirchenfeste, Kirchenschmuck und Bilder) seine Anhänglichkeit gegen die wahre, d. i. die römische Kirche bethätigen. Also nur für die Interessen der Papstkirche darf diese geistliche Übungsschule wirken und werben. Keiner außerkatholischen Frömmigkeitsübung, keinem Illuminatismus (vgl. den A. Alombrados I, 388 f.), keiner evangelischen Kirchengemeinschaft dürfen ihre Erfolge zu gute kommen (vgl. J. Janssens Bemerkungen über die Bedeutung dieser Ignatianischen Regulae sentiendi cum Ecclesia, Deutsche Gesch. ꝛc. IV, 378 f.; sowie Heimbucher, II, 62).

Dank ihrem geschickten Sichanpassen an das spezifisch katholische Frömmigkeitsbedürfnis und ihrem eigentümlich elastischen (für den esoterischen Ordensgebrauch der Gesellschaft Jesu ebensowohl, wie für außerjesuitische Verwendung trefflich geeigneten) Charakter haben Loyolas Exercitien die stürmischen Angriffe, welche sofort nach ihrem Bekanntwerden auch von katholisch-theologischer Seite her mehrfach wider sie ergingen, siegreich überstanden und sich ein bis in die weitesten Kreise der heutigen katholischen Welt vorgedrungenes Ansehen erkämpft. Dominikanischerseits wurden sie anfangs aufs Heftigste bekämpft. Als „ein Buch voll Häresien“ klagte Melchior Cano — um eben die Zeit, wo Paul III. durch Breve vom 31. Juli 1548 ihnen die erste päpstliche Approbation erteilte — sie an, erregte stürmische Kundgebungen an der Universität Alcala gegen sie und half ein förmliches Verbot ihrer Benutzung und Verbreitung durch den Erzbischof von Toledo 1551 herbeiführen (gegen welchen Unterdrückungsversuch dann Papst Julius III. durch Inschutznahme des Buchs einschritt). Schon wenige Jahrzehnte später hört man das Lob des Büchleins aus allen Lagern der katholischen Welt erschallen, und auch angesehene Dominikaner (als einer der ersten der berühmte Prediger Ludovicus Granatensis † 1588) stimmen in dasselbe ein. Carlo Borromeo läßt es durch ein Mailänder Provinzialkonzil (1576) empfehlen. Franz v. Sales urteilt über es: durch seine geistl. Übungen seien „mehr Seelen gerettet worden, als das Büchlein Buchstaben enthalte“. Ähnliche belobende Aussprüche darüber werden von Juan und Teresia von Avila, von Vincenz von Paul u. a. überliefert. — Eine feierliche päpstliche Genehmigung des Exercitienbuchs ließ jener früheren (von Paul III. u. Jul. III.) Gregor XIII. durch seine Bulle Ascendente Domino vom 25. Mai 1584 folgen. Nachdem dann durch Aquavivas Direktorium (1593. 1599 — s. oben) die esoterische Verwendung des Buches für den Jesuitenorden selbst definitiv geregelt worden, beginnt die Reihe jener empfehlenden Erlasse von Päpsten des 17. und des 18. Jahrhunderts, welche ihm für weitere katholische Kreise Bahn zu brechen suchen. Zwar nicht in seinem vollen vierwöchentlichen Umfang, aber doch in reduzierter, auf ein knapperes Maß zusammengedrängter Gestalt wird der geistliche Übungskurs des Ignatius auch Nichtjesuiten, und zwar sowohl Geistlichen wie Laien, empfohlen. Das Accomodationsverfahren schreitet dabei von Stufe zu Stufe fort, durch immer billiger werdende Angebote auch den weitgehendsten Wünschen der mehr weltlich gerichteten Kreise Rechnung tragend! Paul V. gewährt einen vollkommenen Ablaß für Exercitanten, die sich einem

Übungskurs von 10 Tagen unterziehen würden (23. Mai 1606); Alexander VII. privilegiert — während er für priesterliche Personen bei der Minimalforderung einer 10tägigen Dauer der Übungen stehen bleibt — andererseits von Laien zu übernehmende Exercitien schon bei 8tägiger Dauer (12. Okt. 1657); Benedikt XIV. sichert denjenigen, die „in den Häusern der Jesuiten“ nur 5 Tage hindurch sich geistlichen Übungen unterziehen, vollkommenen Ablaß zu (Bulle Quemadmodum v. 15. Juli 1749); ja derselbe Papst dehnt später diese Ablaßzusage auf alle diejenigen aus, „welche nur Einen Tag lang unter Anleitung von Jesuiten als Vorbereitung zu seligem Sterben durchmachen“ (Breve vom 29. März 1753; auch vom 16. Mai desſ. Jahres).

In dieser doppelten Gestalt: einerseits als vierwöchentlicher Kurs für Ordensmitglieder (und zwar für sie als mindestens zweimal, zuerst im Noviziat, dann wieder nach Beendigung der Studienzeit, in voller Ausdehnung und striktester Form abzuleistende Übung), andererseits als abkürzender Auszug aus dem vollen Kurs (von entweder 10-, oder 8- oder 5tägiger oder noch kürzerer Dauer) hat Ignaz' Exercitatorium bis herab auf unsere Zeit sich in Ausübung erhalten. Als sicher wirkendes Mittel zur Herbeiführung jenes Opfers des Intellekts (und zugleich des Willens), auf welches das jesuitische System vor allem abzielt, hat es dem Ordensinteresse der Gesellschaft Jesu nicht allein, sondern dem modernen Katholicismus insgesamt Dienste geleistet, deren Wichtigkeit nicht hoch genug angeschlagen werden kann. Der Jesuitierungsprozeß, in welchen seit Wiederherstellung des einige Jahrzehnte lang suspendiert gewesenen Ordens durch Pius VII. (7. August 1834) nach und nach fast sämtliche Lebenskreise der römischen Kirche hineingezogen worden, hat sich insbesondere auch auf Grund des popularisierten und durch allerlei Erleichterungen vereinfachten Exercitienwesens vollzogen. Diese propagandistische Rolle desselben ist noch lange nicht ausgespielt. Man hat von einem „kirchlichen und kulturgeschichtlichen Einflusse“, den das Büchlein Loyolas auf das deutsche Volk während der letzten Jahrhunderte ausgeübt habe, geredet (Janssen, Gesch. d. d. Volks IV, 378). Der Ausdruck involviert kaum eine Übertreibung. Jedenfalls zählt die katholische Gegenreformation unter den Ursachen, auf welche ihre teils vereinseitigenden, teils störenden und rückbildenden Einwirkungen auf das neuere deutsche Kulturleben sich zurückführen, auch das geistliche Übungswesen, und zwar es als eine der vornehmsten und machtvollsten. **Zöckler.**

Exil, babylonisches s. Israel, Geschichte, bibl.

Exkommunikation s. Bd II S. 381, 39.

Exodusgemeinden, millenische s. Bd III S. 812, 38—49.

Exorcismus bei der Taufe. — Litteratur: Joh. Melch. Krafft, Ausführliche Historie vom Exorcismo, Hamburg 1750; Ferd. Probst, Sakramente und Sakramentalien in den 3 ersten christl. Jahrhh., Tübingen 1872, S. 16 ff. 128 ff.; Joh. Mayer, Gesch. des Katechumenats, Kempten 1868; J. Bingham, Origines s. Antiq. eccles. vertit J. H. Grischow, Halae 1724 ff. II 19 ff. IV 22 ff.; F. Höfling, das Sakr. der Taufe, Erl. 1846 bes. I 376 ff. II 191 ff.; G. v. Zezschwitz, Katechetik I 286 ff. 340 ff.; Sachsse, Katechetik S. 59 ff. 200 f.; G. Rietschel in Festschrift für J. Köstlin 1896 S. 172 f.; Strobel, Gesch. des E. in der Nürnb. Kirche in Miscellaneen IV (1781) 173 ff.; F. Koldewey, Der E. im Herzogtum Braunschweig. Wolffenb. 1893; G. L. Schmidt, Justus Menius, Gotha 1867, II 110 ff.; Christian Gerber, Historie der Kirchen-Ceremonien in Sachsen, Dresden und Leipzig 1732; Christ. W. Oemler, Repertorium über Pastoraltheologie und Casuistik. II, Jena 1787 S. 461 ff. — Die Einwendungen der reformierten Theologen gegen den Ex. der Lutheraner z. B. in Friedr. Beckmann, Dissertatio theologica de Exorcismo, Francof. 1689, 2. ed.

Es ist leicht verständlich, wie die alte Kirche zur Anwendung des E. bei ihren Katechumenen gekommen ist, aber auch offenbar, daß sie dabei den biblischen Ausgangspunkt verloren hat. Anknüpfend an die Heilung Dämonischer durch Christum hat die alte Christenheit von Anfang an eine Reihe von Krankheitserscheinungen, die sie als dämonisch beurteilte — die Kirchensprache nennt diese Kranken ἐνεργούμενοι — durch Exorcismen zu heilen gesucht. Sie hatte Persönlichkeiten in ihrer Mitte, die als ἐξορκισταί thätig waren, Leute, die nach Constit. apost. VIII, 26 ein χάρισμα ἰαμάτων besitzen, deren Thätigkeit daher Ausübung einer Gabe, nicht eines Amtes ist, denen daher auch ursprünglich keine Amtsübertragung, keine Ordination erteilt wird. Mit Gebet und Handauflegung behandeln sie die Kranken (vgl. F. Probst, Kirchl. Disciplin in den 3 ersten Jahrhh. Tübingen 1873 S. 116 ff. u. A. Harnack, Medicinisches aus der ältesten KG in TU VIII, 4

S. 104 ff.). Im 3. Jahrh. finden wir dieses Exorcisieren angewendet auf Katechumenen aus dem Heidentum. Denn das Heidentum ist ja das Herrschaftsgebiet der Dämonen. Ps 96, 5 (LXX): *οἱ θεοὶ τῶν ἐθνῶν δαιμόνια.* „Über die Heiden haben die Dämonen die Herrschaft, denn die Götter der Heiden sind Dämonen. Aber die, welche an 5 den gekreuzigten Jesus, den Herrn, glauben, die können alle Dämonen und bösen Geister *ἐξορκίζοντες* unter sich zwingen. In der Kraft des Namens Jesu *πᾶν δαιμόνιον ἐξορκιζόμενον νικᾶται καὶ ὑποτάσσεται.*" Justin. Dial. c. Tryph. 83. 30. 76. 85. Diese Betrachtung legte es nahe genug, auch die zur Kirche sich wendenden Heiden durch Exorcismen dieser Dämonengewalt zu entreißen. Freilich handelte es sich bei Besessenen 10 um einen Krankheitszustand des physisch-psychischen Organismus, hier dagegen um die ethische Potenz des Reiches der Finsternis über ihre Seelen. Damit war der E. auf ein ihm fremdes Gebiet übertragen, ein Gebiet, auf dem er zu einer abenteuerlichen Magie führte, sowie man Ernst mit ihm machen wollte. In richtiger Erinnerung an dieses andre Gebiet vertauschte man hier auch die Dämonen mit Satanas selbst: ihm wird geboten, 15 aus den Katechumenen auszufahren. Der große Gedanke, daß in dem Gewinnen jedes neuen Christen aus der Heidenwelt ein Stück von dem Siege Christi über den Fürsten dieser Welt sich vollzieht, schafft sich in diesen Exorcismen einen dramatischen Ausdruck, einen Ausdruck von trotziger Kühnheit und Siegesgewißheit, der etwas Imponierendes hat. Gleichwohl war er verfehlt, eine Verwechslung einer Dämonenaustreibung mit der Beleh- 20 rung eines Menschenherzens von den falschen Göttern zu dem lebendigen Gott. — Das erste sichere Zeugnis von der Anwendung des E. bei Katechumenen, genauer im Photizomenat und bei der Taufe, bieten uns die Schriften Cyprians — a. 256 (Opp. ed. Hartel I, 436. 441. 450). Hier finden wir ihn ebenso in der kathol. Kirche wie bei Häretikern in Gebrauch, also hat er damals jedenfalls schon einige Zeit bestanden. Ein viel- 25 leicht noch etwas älteres Zeugnis gewähren die Canones Hippolyti, vgl. H. Achelis in TU VI, 4, S. 93. Ob Tertullian ihn kennt, ist mindestens zweifelhaft, vgl. Leimbach in ZhTh 1871, 117 und 436 ff., ebenso ob die clementinischen Homilien III, 73 unter der in der Taufvorbereitungszeit täglich vorzunehmenden Handauflegung (*καθ' ἡμέραν χειροτεθεῖσθε*) die Exorcismen verstanden haben, wie Joh. Mayer a. a. O. S. 81 zuver- 30 sichtlich behauptet. Auf jenem karthagischen Konzil von 256, auf dem des E. sichere Erwähnung geschieht, fordern etliche Bischöfe, daß auch Ketzer, wenn sie zur Kirche zurückkehren, getauft und auch exorcisiert werden sollen, und motivieren es damit, daß ja haeretici pejores quam ethnici seien. Das zeigt, wie direkt man noch E. und Heidentum in Gedanken verband. Da ist denn von Interesse, daß ein griechisches Formular für einen 35 Proselytus ex Hebraeis (Goar, Euchologium, wiederabgedruckt bei Assemani Cod. liturg. I, 105 ff.) nur eine Abrenuntiatio, aber keinen E. enthält: *ἀποτάσσομαι πᾶσι τοῖς Ἑβραϊκοῖς ἔθεσι κτλ.* (doch vgl. ebd. I, 109: am folgenden Tage *χρώμεθα ταῖς τῶν ἐξορκισμῶν εὐχαῖς*). Einmal mit der Taufe in Verbindung gebracht, wurde der E. nun auch unbedenklich auf die Taufe der Christen**kinder** übertragen in derselben me- 40 chanischen Weise, in der man den ganzen ordo baptismi adultorum auf die parvuli anwandte. Catholica fides, schreibt Augustin contra Julianum I, 5, 19, ubique parvulos exorcizando et exsufflando de potestate eruit tenebrarum. „Auch an den Kindern wird das exsufflare und Beschwören vorgenommen, um die feindliche Macht des Teufels zu vertreiben, die den Menschen täuschte, um ihn in Besitz zu nehmen. 45 Daher wird nicht das Geschöpf Gottes in den Kindern beschworen und angeblasen, sondern jener, unter dem alle mit der Sünde Geborenen stehen; denn er ist der Fürst der Sünder" (August. de symb. ad catech. 1, 1, 2). Und wie die Kindertaufliturgie die verschiedenen liturgischen Akte des Katechumenats einschließlich der Taufhandlung zu einer fortlaufenden Handlung zusammenfaßte, so wurden auch an verschiedenen Stellen die ver- 50 schiedenen Exorcismen in sie aufgenommen: gleich am Eingang die exsufflatio, ein meist dreimaliges Anhauchen des Gesichtes des Kindes, verbunden mit dem gebietenden Worte: Exi ab eo, immunde spiritus, et da locum spiritui sancto paraclyto (mit mannigfachen Varianten in den Begleitworten); dann aber folgte nach der Ceremonie des Accipe sal sapientiae ein großer dreiteiliger E.: durch ein Gebet eingeleitet, daß Gott seinen 55 Engel schicken wolle, der den Täufling beschützen und zur Taufgnade geleiten wolle, der E.: Ergo maledicte diabole audi sententiam tuam et da honorem deo vivo ... et recede ab hoc famulo dei ...; dieser E. wird dann noch zweimal wiederholt, aber jedesmal mit einer andern längeren Einleitung: Audi maledicte Sathana, adjuratus per nomen aeterni dei et Salvatoris nostri filii eius J. Christi ..., und 60 dann: Exorcizo te, immunde spiritus, in nomine P. et F. et Sp. S., ut exeas

et recedas ab hoc famulo Dei N. . . . . (vgl. hierfür die näheren Nachweisungen in ZKWL 1889 S. 411 ff.). So allgemein am Ende des Mittelalters; erst das Rituale Romanum von 1614 hat hier eine erhebliche Verkürzung vorgenommen und (außer der Exsufflatio am Eingang) nur den letzten der drei Exorcismen mit seiner Einleitung, also das Exorcizo te mit einmaligem Ergo maledicte diabole stehen gelassen. 5

Luther nahm an diesen Exorcismen keinen Anstoß. Im Taufbüchlein von 1523 hat er am Eingang die Exsufflatio (der Täufer blase dem Kind dreimal unter Augen und spreche: Fahr aus, du unreiner Geist, und gieb Raum dem hlg. Geist) und dann nach dem Salzsymbol und einem Gebete den dreifachen E.: 1. Darum, du leidiger Teufel, erkenne dein Urteil . . .; 2. So höre nun, du leidiger Teufel, bei dem Namen des ewigen 10 Gottes und unsers Heilandes Jesu Christi beschworen . . .; 3. Ich beschwöre dich, du unreiner Geist . . .; Er hat freilich hier schon gekürzt, indem er das Ergo maledicte diabole nur einmal dabei anwendet. Diese Kürzungen beruhen aber nicht auf einem materiellen Bedenken, vielmehr hebt er im Begleitwort zum Taufbüchlein ausdrücklich anerkennend hervor, die Kirche bekenne hier mit beständigen, ungezweifelten Worten vor Gott, 15 daß das Kindlein vom Teufel besessen sei. Und er benutzt den E., um seine Thesis von einem der Taufhandlung entgegenkommenden persönlichen Glauben des Kindes zu begründen: er läßt diesen entstehen per vim verbi quo exorcisantur et per fidem ecclesiae eos offerentis et eis fidem orationibus suis impetrantis (EA opp. var. arg. VII, 55; vgl. ferner Enders, Briefw. Luthers III, 377; EA 22, 164; 28, 416). Es 20 sind daher nur formelle Gründe, das Interesse Wiederholungen zu vermeiden, wenn er schon 1523 hier Kürzungen vornimmt. Im Taufbüchlein von 1526, das in den Katechismus überging und durch dessen Vermittlung wenigstens als Anhang in die symbolischen Bücher kam, sind die Kürzungen weiter fortgesetzt: der Ritus der Exsufflatio ist gestrichen, aber das Begleitwort „Fahr aus, du unreiner Geist u. s. w." ist beibehalten (sogenannter 25 kleiner E.); und von der späteren Exorcismen-Trias ist geblieben: „Ich beschwöre dich, du unreiner Geist, . . . daß du ausfahrest und weichest von diesem Diener J. Chr." (sogen. großer E.). Diese zwei Überreste der katholischen Taufexorcismen zogen nun durch die Autorität des lutherischen Taufbüchleins in die Mehrzahl der lutherischen Taufliturgien ein (s. Höfling, Das Sakr. der Taufe II, 64). Allerdings gab es von Anfang an 30 auch manche Abweichung von dieser Norm. In Südwestdeutschland besonders gelangte unter dem Einfluß der Schwäbisch-Haller KO von 1543 und der Württemb. von 1536 und 1553 eine von Luthers Taufbüchlein und damit von der kathol. Tradition sich frei machende Taufliturgie in mannigfachen Formen zur Anwendung, die den E. einfach beseitigt hatte, davon zu schweigen, daß in dem Gebiete, wo Bucer Einfluß übte und wo 35 schweizerische Vorbilder wirksam waren, der E. gleichfalls gefallen war. Und diese verschiedene Praxis bestand anfangs, ohne daß es darüber zu Konflikten kam. Luthers alter Amanuensis Veit Dietrich setzte seinem Agendbüchlein, Nürnb. 1544, beim E. die Glosse an den Rand: „dieses kann man ohne Sünde auslassen, wer da will. Denn es ohne das im Gebet hernach folgt" (Strobel, Miscellaneen IV, 197). Dann aber kamen bittere, 40 leidenschaftliche Kämpfe. Luther hatte einen doppelten E. beibehalten, ohne darüber zu reflektieren, was diese Verdoppelung bedeuten sollte. Eine nur symbolische Handlung war ihm der E. gewiß nicht. Seiner religiösen Betrachtungsweise, unter Zurückstellung der causae secundae allen Kampf in der Welt unmittelbar als Aktion zwischen Christus und Satan anzuschauen, entsprach es durchaus, das in Sünden geborene Kind, „den 45 Heiden" (de Wette IV, 436), als vom Teufel besessen Christo gegenüberzustellen. Aber dies sein Beibehalten des E. hat der luther. Kirche viel Not gemacht: es hat verursucht, daß es in den Reihen der Lutheraner selbst zu bitteren Streitigkeiten kam; es war ferner ein Zankapfel mehr zwischen Lutheranern und Reformierten geschaffen: je mehr diese hier papistischen Sauerteig sahen und bestritten, um so mehr fühlten jene sich in statu con- 50 fessionis und verteidigten zäh, woran ihnen eigentlich selber nicht viel gelegen war, denn die Dogmatik konnte mit diesem Stück nichts Rechtes anfangen, mußte den E. jedenfalls für ein entbehrliches Stück erklären. 1550/51 entbrannte in Thüringen der Kampf zwischen dem Gothaer Diakonus Georg Merula und Justus Menius. Jener bestritt die Berechtigung des E., machte auf den Widersinn aufmerksam, daß er zweimal in der Liturgie 55 vorkomme, berief sich für seine Überflüssigkeit darauf, daß er bei Nottaufen durch Laien nicht angewendet wurde, und stieß sich besonders an dem „ich beschwöre dich", denn das heiße einen Eid von jemand fordern, man könne doch aber den Teufel nicht schwören lassen. (Schon A. Osiander hatte sich an diesem „ich beschwöre" gestoßen: den Teufel beschwören sei abergläubische Thorheit, denn dieser sei ein Lügner und halte keinen Eid. 60

Vgl. Hirsch, Geschichte des Interim zu Nürnberg. Leipzig 1750, S. 117 f.) Menius antwortete dem Diakonus in der Schrift „Vom Exorcismo, daß der nicht als ein zauberischer Greuel zu verdammen . ." Wittenb. 1551. Er legt dem E. die Bedeutung bei, ein notwendiges, präparatorisches Stück für die Taufe zu sein; denn des hl. Geistes 5 Werk könne erst geschehen, wenn der Teufel gewichen sei. Er ist ihm nicht nur ein actus significativus, sondern exhibitivus; doch wagt er nicht die Konsequenz zu ziehen, daß er jede ohne E. vollzogene Taufe für ungültig erklärte. Daß der Teufel aber über dem E. thatsächlich weiche, bezeuge die tägliche Erfahrung. Der Neudruck seiner Schrift Frankf. a. O. 1591 Bl. Av fügt hier die Anmerkung hinzu: „Wie denn alle christliche 10 Prediger, so mit Ernst und Andacht taufen, sehen und befinden werden, daß sich an und im Kindlein, wenn die Worte des E. gesprochen werden, sonderliche Gestus und Gebärden erregen, sehen und hören lassen"! Noch drastischer Stephan Prätorius in Salzwedel: „Wir Prediger müssen ja bekennen, daß sich die Kinder übel gehaben, rot werden und aufschreien, als würden sie gerissen und gepeinigt, so oft wir dem Teufel ernstlich gebieten, 15 von dem Täufling auszufahren." Der jüngere Cruciger erhob über etliche Flacianer die Klage: ihre **interpretationes** *τοῦ ἐξορκισμοῦ* **a magicis superstitionibus et manichaeis deliramentis nihil differunt** (Unsch. Nachr. 1720, S. 49). Doch blieben das Ausschreitungen einzelner; die herrschende Lehre, wie sie im Kampf gegen Angriffe von calvinischer Seite formuliert wurde, lautete vielmehr: „Es hat auch die Meinung in unsern 20 Kirchen nicht, als ob durch diese Handlung des E. das Kind der Gewalt des Satans los und der Neugeburt teilhaftig würde, denn solcher Gestalt würde dem E. zugeschrieben, was dem hl. Sakrament der Taufe eigentlich aus Gottes Stiftung zugehörig, sondern es ist die Handlung des E. gleich als eine Erinnerung, was in der hl. Taufe selbst am Kind durch des hl. Geistes Kraft wirklich und in der That verrichtet wird" (**Consil. theol.** 25 **Viteberg I**, 429). Die großen Dogmatiker der luth. Kirche hielten daran fest, daß der E. nicht zur Substanz der Taufe gehöre, seine Abschaffung sehr wohl möglich sei (Joh. Gerhard und L. Hutter), und daß ihm eine **peculiaris efficacia** dem Täufling gegenüber nicht eigne; die Kirche behalte ihn aber bei, um der Tauflehre der Sakramentierer gegenüber zu bezeugen, daß die Kinder um der Erbsünde willen als geistlich Gefangene 30 dem Reich der Finsternis angehörten. Es galt den Gegensatz gegen Calvins Lehre zu betonen, der **Instit. IV**, 15, 22 geschrieben hatte: **non ideo baptizantur fidelium liberi, ut filii dei tunc primum fiant, sed solenni potius signo ideo recipiuntur in ecclesiam, quia promissionis beneficio iam ante ad Christi corpus pertinebant.** Dem gegenüber sollte, wie die Calenberger KO sagt, der E. die Erinnerung daran sein, 35 „in was großer Not und Jammer das Kindlein seiner Sünden halber stecke." Je mehr nun in der 2. Hälfte des 16. Jahrh. geheime und offne calvinistische Propaganda die luth. Kirchen beunruhigte, je schroffer über das „papistische Zauberwerk" und die „purlautere Menschensatzung" des E. gescholten wurde, um so hartnäckiger verteidigte man ihn. Melanchthon hätte ihn gern abgeschafft gesehen, freute sich, als ihn Joh. Aurifaber 40 in Preußen 1558 (vorübergehend) abschaffte (vgl. oben Bd II, S. 290), rechnete ihn aber doch zu den Stücken, von denen er urteilte: **condono quaedam consuetudini**; wo er gefallen sei, möge man ihn ja nicht wiederherstellen (CR IX, 430). Die Hennebergische KO 1582 ließ ihn aus „als an das Babstumb grenzend" (Richter KOO II, 461). Tilem. Heshusen trat für ihn in die Schranken 1562 und wieder 1583, aber doch mit dem Zu- 45 geständnis, daß er „ein unnötig Ding sei und mit gutem Gewissen könne unterlassen werden". (Neudruck in der Sammelschrift Vom **Exorcismo** Frankf. a. O. 1591). Der Melanchthonianer Christoph Pezel schaffte ihn 1584 in Bremen ab; in Nürnberg dagegen kassierte man 1583 die Agendbüchlein, die ihn für abkömmlich erklärten (vgl. oben). Besonders heftig wurde der Kampf um ihn 1591: unter Kanzler Krell wurde am 4. Juli 50 1591 in Kursachsen die Abschaffung des E. befohlen. Aber Volk und Geistlichkeit lehnten sich dagegen auf; schon nach wenigen Monaten war der calvinische Einfluß gebrochen und der Umschlag erfolgte. Im Jahre 1590 erschien das Taufbüchlein der Anhaltiner mit Polemik gegen den E. (vgl. auch Fr. Arndt, Joh. Arndt, Berlin 1838, S. 251 ff.). Dagegen erhob sich Polycarp Leyser in seinem Christlichen Bedenken, Magd. 1591, und Vom 55 **Exorcismo** Jena 1592; ebenso Daniel Hofmann in Helmstedt, **Orthodoxa doctrina de Exorcismo** 1591; ferner die Magdeb. Geistlichkeit in einer neuen Ausgabe des Taufbüchleins Luthers, Magd. 1591, Bl. E[b] ff.; und in Frankf. a. O. erschien eine Sammlung bewährter luth. Zeugnisse für den E. (1591). Joh. Arndt gehörte zu den Opfern dieses Ex.-Streites; er wurde als Freund des Ex. 21. Sept. 1590 seines Pfarramtes in 60 Badeborn entsetzt; vgl. NKZ IX (1898), S. 461 ff. Befremden erregte es, daß nach

dem Tode des Aegid. Hunnius († 1603) Thesen gegen den E. ans Licht kamen; aber es waren Disputationsthesen, die nur γυμναστικῶς zusammenstellten, was sich gegen ihn vorbringen ließ. Aus dem 17. Jahrh. sei beispielsweise erwähnt der Rostocker Tarnow, de sacrosancto ministerio 1624, p. 1002 ff. für Beibehaltung; desgl. Paul Sperling in Kiel, de antiquissimo Exorcismi in baptismo ritu, nequaquam temere, multo 5 minus tumultuarie vel rejiciendo vel abrogando 1666. Doch sind auch Symptome einer veränderten Stimmung zu verzeichnen. Auf dem Casseler Religionsgespräch 1661 (vgl. Bd III, S. 745) willigten die luth. Theologen darein, den E. in ein Gebet gegen Satan und seine Gewalt umzuwandeln. Im Gebiet der Lüneburger KO wurde er 1663 abgeschafft. Hartmann im Pastorale evangelicum 1678, p. 611, nimmt ihn zwar in 10 Schutz, aber doch nur, wenn er lediglich als Zeugnis und Gebet gedeutet werde. Der lutherische Pastor von Kalzig bei Züllichau, Georg Polius, schrieb 1676 sein „Wiederholtes Bedenken über dem Exorcismo" (auszüglich bei Beckmann, p. 65 ff.); er mußte im Kampf mit Adam Sellius, dem Inspektor (Superintendent) in Züllichau, seine „des Ex. halber von ihm betrübte und verwirrte Gemeinde" verlassen; vgl. S. J. Erhard, Pres- 15 byterologie des evangel. Schlesiens III. 1, S. 697. 716. Spener giebt die berühmte Erklärung ab (Theol. Bed. II, 163), die Glosse, die die Dogmatiker zum E. machten, sei besser als der Text; nur durch jene lasse er sich retten. Da aber kirchliche Formeln vor allem deutlich sein sollten, so sei seine Abschaffung wünschenswert (aus Anlaß des Reverses, den der große Kurfürst 1662 von den luth. Pastoren forderte, den E. „zu 20 mitigiren und zu ändern"; vgl. zu diesem märkischen Ex.-Streit Unsch. Nachr. 1718, S. 625). Doch schreibt der vorsichtige Mann auch: „es ist besser, eine solche Formel zu behalten und die Gemeinde von dem rechten Verstand und Meinung zu unterrichten, als mit deren Abschaffung Erregung verursachen." (Theol. Bed. II, 157). Auf dieser Linie hat sich der Pietismus meist gehalten. Man klagte, wie z. B. Gerber 1732, über die „un- 25 förmliche Ceremonie" und hoffte auf evangelische Fürsten, die ihn einmal beseitigen würden. Aber wenig geschah. Zwar „mitigirte" man ihn hier und da, vertauschte das „ich beschwöre dich" mit „ich gebiete dir", und das „ausfahren" mit „weichen", ohne doch damit den Anstoß wirklich zu beseitigen. Chr. Thomasius freilich forderte die Abschaffung dieser abergläubischen Ceremonie, De Jure Principis 1695, p. 35; und einzelne Fürsten beseitigten 30 ihn thatsächlich, so Anton Ulrich von Braunschweig in der KO von 1709, so Christian VI. in seinem königl. Anteil von Schleswig-Holstein seit 1736, während im hochfürstlichen Gebiete 1735 der umgekehrte Befehl erging, ihn, wo er etwa abgekommen, wieder einzuführen. Kräftiger als Speners Kritik lautete das Urteil Sig. Jak. Baumgartens in seiner Glaubenslehre III, 321, der ihn eine „willkürliche Handlung" nannte, ohne göttlichen 35 Befehl und ohne Notwendigkeit, die ohne Nachteil abgeschafft werden könne — aber auch er lenkt ein: gehörig verstanden, erklärt und gebraucht, könne sie doch auch nützlich beibehalten werden. Erst der Rationalismus räumte mit dem E. auf. „Ich erröte allemal, so oft ich diese harten Worte aussprechen muß," schreibt Semler 1787 (a. a. O. II, 462) „und eben dieses versichern mir sehr viele von meinen wertesten Herrn Amtsbrüdern." Man 40 pries es als großen Sieg der Aufklärung, daß dieser „vom Aberglauben und Pfaffenstolz erzeugte papistische Unsinn nunmehr verbannt worden sei". Die Zeitungen hatten eine kindliche Freude daran, die Gemeinden bekannt zu machen, in denen nun glücklich „der unsaubere Geist über die Grenze gewiesen sei". Städte wie Hamburg, Nürnberg, Schweinfurt gingen mit der Beseitigung voran; 1784 fiel er in der dänischen Kirche. „Auch der 45 Freidenker findet jetzt bei der Taufe seine Befriedigung," jubelt 1804 das liturg. Journal von Wagnitz, Bd IV, S. 125. Wie es im einzelnen gemacht wurde, darüber vergleiche den Bericht von Nic. Oest in Glücksburg, Schleswig-Holst. Provinzialberichte 1794, und Eisenschmid, Gesch. der vornehmsten Kirchengebräuche der Protestanten. Leipz. 1795, S. 124 ff. Die Neue Preuß. Agende (1829, Tl. 2, S. 3) stellte ihn, freilich in sehr 50 verschämter Fassung und nur noch in blasser Reminiscenz wieder her: „Der Geist des Unreinen [masc. oder neutr.?] gebe Raum dem hl. Geiste." Die erneuerte preuß. Agende 1895 giebt Tl. II, S. 3 ff. ein Taufformular „nach Luthers Taufbüchlein," aber der E. ist an beiden Stellen getilgt und auch die abgeblaßte Formel von 1829 ist beseitigt; auch die Agende der luth. Gemeinden in Rußland, Petersburg 1898, kennt ihn nicht mehr. 55

Die neuere luth. Theologie hat seine Wiederaufrichtung nicht begehrt. Claus Harms, der von sich sagen konnte, daß er an Teufel und Erbsünde glaube so sehr wie der Berliner Konsistorialräte einer, hat sich mit aller Entschiedenheit gegen den Versuch einer Repristination erklärt (Pastoral-Theol.[3] S. 197). Männer wie Höfling und v. Zezschwitz haben Spener Recht gegeben: die Glosse ist hier besser als der Text, und haben den 60

Schluß gemacht: daher ist dieser zu verwerfen. Vgl. auch Paul Althaus, Die historischen und dogmatischen Grundlagen der luth. Taufliturgie. Hannover 1893, S. 58 ff. Selbst C. F. W. Walther in seiner amerikanisch-luth. Pastoraltheologie[4] St. Louis 1885, S. 133 ff. plaidirt für Beseitigung des E. Zwar hat Höfling ein Ersatzstück für ihn gefordert, ein Taufgebet, das, der Erhörung gewiß, sich schließlich an Satan selbst wenden und ihm die Zerstörung seiner Herrschaft, das Gericht, und daß er hier weichen müsse, in kühner Siegesgewißheit ankündigen, das also in einer Repulsio Satanae enden solle. Aber abgesehen davon, daß es liturgisch ohne Beispiel wäre, Satan im Kultus anzureden, so beruhte ja doch die Einfügung des E. und ebenso wieder dieser Repulsio auf dem falschen Gedanken, als müsse erst die Herrschaft des Bösen im Täufling aufgehoben sein, damit die positiven Heilsgüter mitgeteilt werden könnten; das Reich der Finsternis wird aber grade dadurch überwunden, daß Christus mit seinem Geiste und seiner Gnade kommt. Daher beruht die Forderung selbst, erst — vor der Taufe — die Macht des Bösen zu zerstören und ihre Vernichtung liturgisch darzustellen, auf einer dogmatisch fehlerhaften Voraussetzung. Und wenn v. Zezschwitz den E. bei Heidenproselyten, also in der Missionstaufe, festhalten will, so ist zu erwidern, daß auch Heiden keine Dämonischen im Sinn des NT sind.

Verwandt, aber doch verschieden ist die Abrenuntiatio (s. den Artikel I, 119 f.). Wenn Cl. Harms beide leibliche Geschwister nennt, so ist hervorzuheben, daß im E. der Teufel beschworen, in der Abr. ihm abgeschworen wird; der E. redet von physischer Inhabitation, die Abr. von geistiger Abhängigkeit; beim E. verhält sich der Täufling passiv, bei der Abr. aktiv; jener ist Handlung des Liturgen, diese ein freies Gelöbnis des Täuflings. Die Abr. ist älter als der E. (Tertull. de corona mil. c. 3); auch sie erwuchs auf dem Boden und aus den Verhältnissen des Heidenkatechumenats. Sie bedeutete die freie, entschlossene Lossage vom Heidentum, von seinem Kultus und seiner Unsittlichkeit. Das hatte einen guten Sinn; aber die Frage ist, ob die Übertragung dieses Katechumenen-Entschlusses auf die Kindertaufe berechtigt war. Läßt sich diese freie sittliche That, die doch Frucht der Erziehung durch Gottes Wort sein soll, durch Stellvertreter vollziehen und gehört sie an diese Stelle in der Heilsordnung eines Christenkindes? Wer die Abr. in der Kindertaufe verteidigt, macht aus ihr die Ankündigung eines künftig zu erzielenden sittlichen Entschlusses; d. h. er macht etwas anderes aus ihr, als was sie geschichtlich ist und was ihr Wortlaut sagt. Sie gehört dahin, von wo sie stammt, in die Taufe von Katechumenen aus dem Heidentume, event. in die Konfirmationsliturgie. Vgl. Otto, Wider die Abrenuntiation bei der Kindertaufe. Zwickau 1864. **G. Kawerau.**

Expositio rectae fidei s. Justin.

Exspektanzen. Hinschius, KR. 2, 474. 639 u. 3, 113, s. auch 2, 65. 69. 84. 255. 652; Schmitt, de eo quod circa expectativas ad canonicatus ex statutis et observantiis Germaniae iustum est in: Mayer, thesaur. jur ecclesiast, Ratisbonae 1781. 1, 249; H. Chr. de Senkenberg, tr. de jure primar. precum regum German. imperatorumque, Francof. 1784; J. H. Böhmer, ius ecclesiasticum protestantium III. 8 §§ 9 ff.

Exspektanz (exspectantia, exspectativa, gratia exsp.), Anwartschaft, ist das auf ein nicht erledigtes Kirchenregiment erteilte Recht, kraft dessen der Begünstigte dasselbe mit dem Fortfall des vorhandenen Amtsträgers erwirbt. Dem älteren Kirchenrecht waren solche Anwartschaften unbekannt. Sie kommen erst, nachdem die absoluten Weihen Sitte geworden waren, seit dem 12., namentlich seit dem 13. Jahrhundert vor.

Teils um verdienten Geistlichen und Gelehrten eine Versorgung zu gewähren, teils aber auch, so namentlich später, um Geistlichen und Günstlingen der römischen Kurie eine solche oder bloß höhere Einkünfte zu verschaffen, teils aber auch um sich Fürsten und weltlichen Großen gefällig zu erweisen, haben die Päpste seit dem 12. Jahrhundert den erwähnten Personen zuerst Empfehlungsbriefe an Bischöfe und Kapitel auf Verleibung von Benefizien oder Pfründen, sei es vakanten, sei es noch nicht erledigten erteilt. Bald aber haben sie diese Briefe in der Form von Befehlen (mandata providendo) erlassen und ihre Befolgung durch besondere Exekutoren und durch Anwendung kirchlicher Censuren erzwungen, indem sie, so seit Innocenz III., das Recht dazu aus der Machtfülle der päpstlichen Gewalt ableiteten, auf welche dann, um den Widerstand der eigentlich berechtigten Kollatoren gegen die Mandate ein für allemal zu beseitigen, sehr bald auch die Reservation ganzer Klassen von Benefizien zur päpstlichen Besetzung (s. d. A. Reservationen, päpstliche) gegründet worden ist.

Zu diesen auf Grund der päpstlichen Machtfülle erteilten Anwartschaften traten später namentlich seit dem 15. Jahrhundert noch die päpstlichen Genehmigungen zur Bestallung von sog. coadiutores perpetui cum spe succedendi d. h. mit dem Rechte der Nachfolge bei Lebzeiten und voller Amtstüchtigkeit der regierenden Bischöfe, um bei späterer Erledigung des Bistums Wahlstreitigkeiten oder längere Vakanzen zu verhindern, bei günstigen 5 politischen Kombinationen dem Mitgliede eines bestimmten fürstlichen Hauses den Bischofsitz zu sichern, namentlich aber auch während der Reformationszeit solche der katholischen Religionspartei zu erhalten (s. auch den A. Koadjutor).

Außer den päpstlicherseits erteilten Anwartschaften sind solche ebenfalls seit dem 13. Jahrhundert bei den Dom- und Kollegiatkapiteln vorgekommen, und zwar bei der 10 verschiedenartigen Verfassung derselben (s. d. A. Kapitel) teils so, daß sie bei den sog. capitula clausa, d. h. denjenigen, in welchen eine festbestimmte Zahl von Kanonikaten und Präbenden vorhanden war, auf eine derartige Stelle gewährt wurden oder so, daß bei festbestimmter Zahl der Präbenden, nicht der Stellen der Stiftsherren der überzählig aufgenommene Kanoniker (canonicus supernumerarius) eine Anwartschaft auf die 15 Präbende erhielt oder auch endlich so, daß Anwartschaften auf gleichzeitige Erlangung der vollen Mitgliedschaft und einer Präbende gegeben wurden, was insbesondere bei den Kapiteln geschehen konnte, in denen die Präbende in einem Antheil der den Kanonikern gemeinsamen Masse bestand.

Endlich führte auch die Ausübung des Rechtes der sog. ersten Bitte (jus prima- 20 riarum praecum) — die zahlreiche ältere Litteratur bei Hinschius a. a. O. S. 639 — zur Begründung der Anwartschaften. Seit dem 13. Jahrhundert haben der deutsche Kaiser, die Könige von Frankreich und England, später auch eine Reihe deutscher Reichsfürsten, weltliche und geistliche, ja selbst die deutschen Kaiserinnen und Königinnen von England aus Anlaß ihrer Krönung oder ihres Regierungsantrittes das Recht geübt, einmal bei 25 solchen Anlässen, von jedem zur Verleihung von Benefizien und Pfründen berechtigten Stift oder Klöstern in ihren Reichen oder Ländern die Übertragung einer vakanten oder erst später vakant werdenden Pfründe auf eine von ihnen bezeichnete Person oder die Aufnahme derselben als Kanoniker, Mönch oder Nonne zu verlangen, ein Recht, das sich durch Herkommen ausgebildet, wennschon auch im Laufe der Zeit dafür päpstliche Indulte erteilt 30 worden sind, und welches seit dem Ende des vorigen und Anfang dieses Jahrhunderts infolge der Säkularisationen und des Zusammenfalles des ehemaligen deutschen Reichs erloschen ist.

Die Entwickelungen standen mit dem alten Recht der Kirche in Widerspruch, denn dieses verbot die Besetzung von Kirchenämtern ehe dieselben erledigt waren, c. 7 § 1 35 (Gregor I.) C. II qu. 1; c. 5. 6 (Cyprian), c. 10 (Leo IV.), c. 40 (Gregor I.) C. VII qu. 1; c. 1 (Gelas. I.) X de conc. praeb. III, 8. In Übereinstimmung damit hat zwar das 3. Laterankonzil von 1179 c. 8 (c. 2 X de conc. praeb. III, 8) die Verleihung und das Versprechen von nicht vakanten Kirchen und Benefizien, also die Erteilung von Anwartschaften untersagt. Aber ganz abgesehen davon, daß man anfänglich dieses Verbot 40 nicht auf die allgemeine Zusicherung eines Benefiziums bei passender Gelegenheit bezog, c. 14 (Innoc. III.) X cod. III. 8 („quod aliud est praelatum promittere beneficii collationem, quum poterit, aliud quum vacabit"), und erst Bonifaz VIII. dasselbe auch auf derartige Fälle für anwendbar erklärte, c. 2 in VI cod. III, 7, waren es gerade die Päpste selbst, welche sich mit ihren Provisionsmandaten, teils unter Dero- 45 gation des Laterankonzils, c. 4. 11 (Innoc. III.) X eod III, 8, darüber hinweggesetzt und in der Mitte des 13. Jahrhunderts (Innocenz IV.) einen geradezu unerhörten Gebrauch von demselben gemacht haben, so daß sich die Bischöfe, Stifter, Manns- und Frauenklöster und ganze Mönchsorden auf dem Wege besonderer päpstlicher Indulte gegen den Mißbrauch des päpstlichen Provisionsrechtes — solche sind im 13. Jahrhundert zu Hun- 50 derten erteilt worden — zu schützen suchten, ohne daß dies freilich immer erfolgreich war, weil die Päpste gegebenenfalls auch diesen Indulten derogierten oder sich über dieselben hinwegsetzten.

Was speziell die Anwartschaften auf Kapitelstellen betrifft, so hatte Alexander IV. im J. 1254, Lünig, spicileg. eccles. cont. 3, 493 für jedes Kapitel vier Anwartschaften 55 gestattet, und überdies wurde die bestehende Praxis unter Hinweis auf c. 8 (Innoc. III.) X de conc. praeb. III, 8, welches eine Pflicht des Kapitels auf Präbendierung des über die festgesetzte Zahl angenommenen Kanonikers aufstellt (weil dasselbe selbst gegen sein Statut gehandelt habe) und darauf, daß es sich bei den Anwartschaften um eine das

politische Gebiet berührende Materie handle, auch die Päpste die betreffenden Gewohnheiten der deutschen Kapitel geduldet hätten, gerechtfertigt.

Das conc. Trid. Sess. XXIV c. 19 de ref. hat von neuem alle Arten von Exspektativen verboten und nur dem Papst gestattet im Fall einer dringenden Notwendigkeit 5 oder eines augenscheinlichen Nutzens einem Bischof oder Klosterprälaten einen Koadjutor mit dem Recht der Nachfolge zu bestellen, Sess. XXV c. 7 de ref. Die Doktrin hat indessen das erstgedachte Verbot nicht auf den Papst, sondern nur auf die anderen kirchlichen Oberen bezogen. So haben die Anwartschaften auch nach dem Tridentinum fortgedauert und selbst heute ist der Papst noch befugt, solche zu erteilen, wennschon bei den 10 völlig veränderten Verhältnissen in der Organisation der katholischen Kirche dieses Recht fast von keiner erheblichen praktischen Bedeutung ist.

In der evangelischen Kirche sind zwar die Exspektanzen, hier „Beantwartungen" genannt, in betreff der geistlichen Ämter gemißbilligt worden, wohl aber haben die Landesherren solche auf die Stellen in den infolge der Reformation und des westfälischen Frie- 15 dens protestantisch gewordenen Bistümern und Kapiteln erteilt. Heute sind diese ebenfalls unpraktisch. **Hinschius.**

Exsuperius (auch Exuperius), Bischof von Toulouse, † nach 410. — Litterarische Denkmale von ihm sind nicht vorhanden. Für die Kenntnis seines Lebens ist man auf einige Stellen bei Hieronymus und auf die AS zum 28. Sept. (Tom. VII dieses Monats) 20 verwiesen. Cf. Tillemont, Memoires X.

Herkunft und Vaterland des E. sind unbekannt; wir hören nur, daß er presbyter Burdigalensis gewesen sei, und wissen, daß er Nachfolger des Silvius auf dem Bischofssitz von Tolosa zu Anfang des 5. Jahrh. war, und als ein Mann insignis auctoritatis et eruditionis gerühmt wird. Das von seinem Vorgänger begonnene Werk, die 25 Erbauung der basilica S. Saturnini hat er vollendet. In engerem Verkehr stand er mit Hieronymus, welcher ihn seiner Wohlthätigkeit halber rühmt, die er mit besonderer Vorliebe an den palästinensischen, libyschen und ägyptischen Klosterleuten und Asketen übte. Woher diese Vorliebe für die orientalischen Mönche rührt, ist nicht bekannt; vermutlich haben die Schilderungen des Hieronymus ihn dazu angeregt. So erfahren wir, daß E. 30 im J. 406 den Mönch Sisinnius zu dem gedachten Zweck an Hieronymus sandte, und dieser rühmt ihn in der ep. 119 ad Minervium et Alexandrum und ep. 125 ad Rusticum: er sei viduae Sareptensis imitator, esuricus pascit alios et ore pallente jejuniis fame torquetur aliena. Zum Dank widmete ihm Hieronymus seinen Kommentar zum Propheten Sacharja und setzte dem Freund in der Vorrede ein ehrendes Denkmal: facis 35 tibi amicos de iniquo mammona et praeparas aeterna tabernacula; er ahme die Armut des Herrn nach, ut cum illo dives fias. Aber auch in seiner Heimat, welche im J. 407 durch Alanen, Vandalen u. a. bedrängt wurde, hat E. mit treuer Hingebung die Not gelindert und sogar die heiligen Gefäße zum Besten der Armen verkauft, so daß das heilige Mahl mit sehr bescheidenen Geräten gefeiert werden mußte (sangui- 40 nem portat in vitro). Die Meinung, daß E. dem Vigilantius Duldung gewährt habe, hat wenig Wahrscheinlichkeit; denn der in diesem Punkt sehr empfindliche Hieronymus würde dies nicht ungerügt gelassen haben. E. ist nach 410 gestorben. Das Todesjahr bleibt unsicher. D. **Förster.**

Extravagante s. Kanonisches Rechtsbuch.

45 **Eylert**, Ruhlemann Friedrich, gest. 1852. — Neuer Nekrolog der Deutschen, 1852; AdB Bd VI S. 458.

Es giebt Persönlichkeiten, welche hinter der Scene einen nicht weniger starken Einfluß auf die Begebenheiten haben, als die, welche auf der Bühne handeln, wenngleich die Geschichte von jenen weniger zu berichten hat, als von diesen. Zu jenen gehörte R. F. 50 Eylert, der langjährige Vertraute König Friedrich Wilhelms III. in kirchlichen Angelegenheiten. Er war am 5. April 1770 zu Hamm in der Grafschaft Mark geboren. Sein Vater war Professor der Theologie an dem ref. akademischen Gymnasium und Prediger der ref. Gemeinde daselbst gewesen. Das Studium der Theologie in Halle hatte seiner religiösen Überzeugung die rationalistische Färbung gegeben in jener milden praktischen 55 Form eines Niemeyer, welche die Unterschiede der alten und der neuen Glaubensweise vor der Gemeinde zurücktreten zu lassen als die wahre Lehrweisheit ansah. Im J. 1794 war er von Halle zurückgekehrt und bald ein beliebter Prediger in seiner Vaterstadt und Nach-

folger seines Vaters geworden. Durch Empfehlung des Ministers Stein, dem er während dessen Anstellung in der Grafschaft Mark bekannt worden, wurde er im J. 1806 als Hof- und Garnisonsprediger nach Potsdam berufen, und versammelte auch hier eine durch seine Predigten angezogene, zahlreiche Zuhörerschaft um sich. Nach dem Tode des Bischofs Sack 1817 wurde die evangelische Bischofswürde auf ihn übertragen, zugleich mit der 5 Mitgliedschaft des Staatsrates und des Ministeriums der geistlichen und Unterrichtsangelegenheiten. Auch als praktischer Schriftsteller war er thätig. Noch als Prediger in Hamm gab er die „Betrachtungen über die trostvollen Wahrheiten des Christentums bei der letzten Trennung von den Unsrigen" 1803 heraus, welche noch im Jahre 1834 eine 4. Auflage erlebten, 1806 „Homilien über die Parabeln Jesu", 2. Aufl. 1819, und „Pre- 10 digten über Bedürfnisse unsers Herzens und Verhältnisse unsers Lebens, 1805".

Um vieles weiter greifend als diese litterarische und die amtliche Thätigkeit war jedoch die private, welche ihm durch das Vertrauen zu teil wurde, dessen Friedrich Wilhelm III. in seinen bösen wie in seinen guten Tagen unabänderlich ihn würdigte. Wir ersehen aus der Schrift: „Charakterzüge Friedrich Wilhelm III.", wie der hochgestellte 15 Geistliche nicht nur in häufigen und mehrstündigen Konferenzen, sondern auch im engeren Familienkreise und auf einsamen Spaziergängen bei dem verewigten Monarchen für öffentliche kirchliche wie für Privatverhältnisse das wichtige Amt eines geistlichen Freundes und Seelenrates verwalten durfte. Man hat über diese Vertraulichkeit vielfach Verwunderung geäußert, nicht nur wegen der totalen Differenz der beiden Charaktere, sondern auch wegen der ver- 20 schiedenen Stellung in theologischen Überzeugungen. Die Kenntnis der beiderseitigen Charaktere und Entwickelungsgeschichte macht beides begreiflich. Was die theologische Richtung betrifft, so giebt sich allerdings in den früheren Eylertschen Produktionen die rationalistische Anschauung, namentlich in den praktischen Konsequenzen derselben, deutlich genug zu erkennen, doch war ja auch der Standpunkt des Königs von seinem Konfirmationsunterrichte her 25 bis zu der Periode, wo die Feuerprobe von 1813 seinen Glauben vertiefte, kein anderer als der des sogenannten aufgeklärten Christentums der Zeit. Und als der Ernst der Zeit ihn zu dem Glauben der Reformatoren zurückführte, hatten auch die Überzeugungen Eylerts, der überhaupt nach seiner ganzen geistigen Anlage nie ein Mann des Systems gewesen, eine positivere, christliche Gestalt gewonnen. Es war ein allmählicher Fortschritt 30 wie bei dem ihm nahverbundenen Dräseke, in Verein mit welchem auch das „Magazin von Fest-, Gelegenheits- und anderen Predigten", 4 Bde, 1816—1820, herausgegeben wurde, und desto unmerklicher war bei beiden dieser Fortschritt, jemehr beiden feste dogmatische Begriffsbestimmung von jeher zuwider gewesen war. Was die Verschiedenheit der Individualität betrifft, so kann freilich eine größere nicht gedacht werden als die des la- 35 konisch-ernsten und durch und durch schlichten Königs und die des weisen, in salbungsvoller Breite überfließenden, überschwenglichen Hofpredigers. Aber ein von Herzen wohlwollender Charakter war Eylert, und, was mehr als dies bei dem edeln Monarchen sagen wollte — er war der in den Trauerjahren bewährte Freund des königlichen Hauses, er war der geistliche Freund und begeisterte Verehrer der Königin Luise gewesen. Nun war es ja die 40 ehrenwerte Art des Monarchen, namentlich den in seinem Unglück erprobten Freunden unverbrüchlich zugethan zu bleiben und vieles an ihnen zu übersehen. Allerdings hätte man einen so edlen und sittlich ernsten Charakter, wie dieser König, auch tiefer begründete geistliche Ratgeber wünschen mögen, als die, welche ihm damals in Persönlichkeiten wie Sack, Hanstein, Ribbeck und Eylert am nächsten standen. Kaum kann man sich des schmerzlichen 45 Eindrucks erwehren, daß in vielen Fällen das edle schlicht-fromme Herz des königlichen Beichtkindes über seinen Beichtvätern und geistlichen Beratern gestanden hat; Eylert selbst hat uns zu erkennen gegeben, wie manchmal sein geistlicher Einfluß mehr relaxierend als stärkend auf den Monarchen eingewirkt hat. Er ist der Hauptratgeber und einer der vornehmsten Beförderer der dem Könige so nahe ans Herz gewachsenen Agenden- und Unions- 50 sache geworden, und hierauf beziehen sich seine zwei Schriften: „Über den Wert und die Wirkung der für die evangelische Kirche bestimmten Liturgie und Agende 1830", und „das gute Werk der Union, 1846". Wohl giebt sich hier im Verhältnisse zu den früheren Schriften ein Fortschritt in positivem Glauben zu erkennen; einem festen dogmatischen Bekenntnis ist er jedoch auch in dieser Periode noch abhold geblieben und legte hiervon auch 55 ein öffentliches Zeugnis ab durch Mitunterzeichnung des bekannten Protestes gegen die evangelische Kirchenzeitung vom 15. August 1845.

Am dankbarsten wird ihm die Nachwelt bleiben für seine Schrift: „Charakterzüge und historische Fragmente aus dem Leben Friedrich Wilhelm III., 3 Tle, 1846" (wohlfeile Ausg. für das Volk 1847). In welchen starken Kontrast auch Stil und Sinnesart des 60

Berichterstatters zu der der hohen Persönlichkeiten tritt, welche er vorführt, und wie oft wir königliche Reden darin erhalten, deren Urgestalt der salbungsvolle Firnis des Bischofs fast unkenntlich gemacht hat, dennoch ist ein reicher und edler Schatz aus dem Leben des teuern Königspaares darin niedergelegt, welches dieses Werk zu einem Volksbuche des Preußenvolkes gemacht hat. Im Jahre 1844 trat der Hochbetagte — von Friedrich Wilhelm IV. mit dem roten Adlerorden 1. Klasse mit Brillanten geehrt — von seinen Ämtern zurück und brachte abwechselnd seine letzten Tage auf seinem reizend gelegenen Gute „Abendruhe" bei Hamburg und in Potsdam zu. Noch in den letzten Abendstunden seines Lebens mußte er, der treueste Diener seiner Könige, den herben Schmerz erleben, seinen, dem geistlichen Stande angehörigen Sohn unter den Märzhelden zu erblicken und erst am 8. Februar 1852 erreichte er das Ende seiner irdischen Laufbahn. **Tholuck †.**

Ezechiel. — Erklärungen zum Buch Ezechiel schrieben in der Reformationszeit V. Strigel (1564) und Calvin (1565). Einflußreich war das Werk von H. Pradus und J. P. Villalpandus (Rom 1596—1604, 3 Foliobände, besonders zu Kap. 40—48). **Neuere Kommentare:** Rosenmüller (Scholia in Ezech. ed. 2 1826); Hävernick 1843; H. Ewald (Proph. des A. B. Bd II) 2. Aufl. 1868; Hitzig (Kurzgef. Exeg. Hdb. VIII) 1847; Kliefoth (2 Abteilungen) 1864; Hengstenberg (2 Teile) 1867/68; F. W. J. Schröder (in Langes Bibelw.) 1873; R. Smend (Kurzgef. Exeg. Hdb.) 1880; K. Fr. Keil, 2. Aufl. 1882; A. B. Davidson, The Book of the Prophet Ez., Cambridge 1892; C. v. Orelli, (Kurzgef. Komm.), 2. Aufl. 1896; A. Bertholet (Kurzer Handkomm.) 1897. — Die korrekteste Ausgabe des massoret. Textes ist die von S. Bär mit assyriolog. Beilage von Friedr. Delitzsch 1884. Zur Textkritik siehe bes. C. H. Cornill, Das Buch des Pr. Ez. Leipz. 1886, und vgl. dazu ZdmG 1887, S. 726 ff. — Archäologische Untersuchungen zu K. 40—48: Böttcher, Proben alttestamentl. Schrifterklärung 1833, S. 218 ff.; derselbe Neue Ährenlese 1864, S. 167 ff.; J. J. Balmer-Rinck, Des Proph. Ez. Gesicht vom Tempel, 1858. Pläne und Abbildungen geben die meisten neuern Kommentare, auch die Handbb. der hebr. Archäol. von J. Benzinger (1894) und W. Nowack (1894). — Zur geistigen Bedeutung Ezechiels vgl. u. a. Knobel, Prophetismus der Hebräer II (1837), 298 ff.; B. Duhm, Theol. der Propheten 1875, S. 252 ff.; Klostermann, Ezechiel, Beitrag zu besserer Würdigung seiner Person und Schrift, ThStK 1877, S. 391 ff.; E. Kühn, Ezs Gesicht u. s. w. ThStK 1882, S. 601 ff.; Lucien Gautier, La mission du prophète Ezéchiel, Lausanne 1891; R. Smend, Alttestam. Religionsgeschichte 1893, S. 302 ff.; C. H. Cornill, Der Proph. Ez. (Vortrag) 1882; Alfr. Bertholet, Der Verfassungsentwurf des Hesekiel (Habilitationsvorlesung), Freib. 1896. — Ueber Ezechiels Verhältnis zum Pentateuch siehe auch Klostermann in der luth. Ztschr. von Delitzsch und Guericke, 1877, S. 406, und neue Ausgabe in desselben Pentateuch, Leipzig 1893, 368 ff.; Franz Delitzsch, ZkWL 1880, 617 ff.; Horst, Levit. 17—26 und Hezekiel, 1881; Graf Baudissin, Gesch. des alttest. Priestertums 1889, S. 105 ff.; Br. Bäntsch, Das Heiligkeitsgesetz, Erfurt 1893. — Ueber Einzelnes vgl. W. Neumann, Die Wasser des Lebens (über Ez 47, 1—12), 1849; Dav. Heinr. Müller, Ezechielstudien, 1895; Neteler, Die Gliederung des Buches Ezechiel, 1870; Max Kamrath, Der messian. Teil der ezech. Prophetie bes. in seinem Verhältnis zum Hexateuch JprTh 1891, S. 585 ff.; Selle, De Aramaismis libri Ez. 1890 (Dissertation). Siehe die Handbücher für Einleitung ins AT und alttest. Theologie, und die bibl. Handwörterbb. unter Ezechiel oder Hesekiel.

Ezechiel, יְחֶזְקֵאל aus יְחֱזַק אֵל, Gott ist stark (Ewald) oder יְחַזֵּק אֵל den Gott stark macht (Gesenius) zusammengezogen (vgl. das synonyme יְחִזְקִיָּהוּ), LXX Ἰεζεκιήλ, Vulg. Ezechiel, Luther Hesekiel — ist der Name eines exilischen Propheten, dessen gesammelte Weissagungen im Kanon stehen. Über seine Person erfahren wir aus seinem Buche, der einzigen biblischen und verläßlichen Quelle, folgendes: Ezechiel, Sohn Busis, aus priesterlichem Geschlecht (den Söhnen Zadoks), lebte am Flusse Kebar in der Nähe von Tel Abib (3, 15) unter den Gefangenen, welche Nebukadnezar mit König Jojachin entführt hatte und wirkte dort prophetisch vom 5. bis mindestens zum 27. Jahre dieser Verbannung (593--571 v. Chr.). Nach 40, 1 gehörte er selbst zu jenen angesehenen Männern, die mit Jojachin deportiert wurden. Daß er damals noch ganz jung war, wie Josephus (Ant. 10, 6, 3 *παῖς ὤν*) berichtet, ist nicht wahrscheinlich, da er vielmehr mit dem Tempel und seinem Dienst wohl schon recht vertraut gewesen ist. Es ist auch nicht einleuchtend, daß 1, 1 die Zeitbestimmung „im dreißigsten Jahr", welchem der Prophet in einer orientirenden Glosse 1, 2. 3 das 5. der Verbannung gleichsetzt, auf das Lebensalter Ezechiels gehe, sodaß der Abschnitt aus einem Tagebuche privaten Charakters entnommen wäre; vielmehr bezieht sich jene Angabe wohl auf eine in Babylonien übliche, mit der Herrschaft Nabopolassars beginnende Ära. (Neuere möchten die unbequeme Zeitbestimmung einer spätern Hand zuschieben; s. Bertholet, S. 2). Der Fluß Kebar (כְּבָר) ist nicht mit dem Chaboras (חָבוֹר 2 Kg 17, 6; 18, 11) zu verwechseln, der bei Circesium in den Euphrat mündet, und an welchem die Exulanten des nördlichen Reiches angesiedelt

worden, sondern in Babylonien („Chaldäerland") zu suchen; es ist wohl der Kanal Kabaru in der Nähe von Nippur. Dort hatte Ezechiel ein Haus (3, 24; 8, 1) und lebte verheiratet, bis seine Frau in bedeutsamer Stunde ihm durch den Tod geraubt wurde (24, 18). Unter den Verbannten genoß er das Ansehen eines Propheten, sodaß sie seinen Spruch häufig begehrten, wenn er gleich meist nicht nach ihrem Sinn ausfiel und sie ins- 5 geheim ihren Ärger darüber ausließen (2, 6). Er übte eine seelsorgerliche Thätigkeit auf seine Umgebung aus und bildete so einen geistigen Mittelpunkt für die vom hl. Lande und seinem Tempel Abgeschnittenen (8, 1; 14, 1 ff.; 20, 1; 24, 18; 33, 30 f.). Der Spärlichkeit dieser Notizen sucht die wertlose Legende nachzuhelfen, welche von ihm ein ehrenvolles Zusammentreffen mit dem Philosophen Pythagoras, mancherlei Wunder, die 10 er an jenem Flusse verrichtet habe, und einen Märtyrertod durch seinen abgöttischen Fürsten und Volksgenossen zu berichten, sowie sein Grabmal anzugeben weiß. Dagegen gewährt das von ihm hinterlassene Buch ein getreues Abbild seines Innenlebens und ein authentisches Zeugnis seines Wirkens; da es in allen Teilen sich als Erzeugnis einer bestimmt gearteten geistigen Individualität jener Zeit erweist, hat die von Zunz (ZdmG 27, 676 ff. 15 und Gottesdienstliche Vorträge der Juden[2] 1892, S. 165 ff.) versuchte Verdächtigung der Autorschaft, als wären Namen und Person Ezechiels bloße Fiktion und das Buch erst in den Jahren 440—400 entstanden, schon aus diesem Grunde keinen Beifall finden können. Ebensowenig kommt ernstlich in Betracht die Ansicht Seineckes, Gesch. des Volkes Isr. II, (1884), S. 1 ff., der seine Entstehung gar in die syrische Zeit (164) hinabverlegt. 20

Dieses Buch, in seiner planvollen Gestalt ohne Zweifel vom Propheten selbst angelegt, zerfällt in zwei wohl unterschiedene Hauptteile, den zwei verschiedenen Zeiträumen entsprechend, in welchen Ezechiel über sein Volk weissagte: Der erste (K. 1—24) schließt mit dem Anfang der Belagerung Jerusalems durch Nebukadnezar (Anfang 588), der zweite (K. 33—48) beginnt nach der Zerstörung der Stadt (genauer wohl Anfang 586 25 v. Chr.). Mitten inne liegt eine Zeit des Verstummens, wo er nicht prophetisch reden konnte. Dieser Zwischenraum ist durch weniger chronologisch geordnete Sprüche wider fremde Völker (K. 25—32) passend ausgefüllt. Die Anfänge jener beiden Perioden sind durch einander parallele Einschärfungen der Bedeutung und Verantwortlichkeit seines Amtes markiert. Aber auch der Inhalt ist während derselben charakteristisch verschieden. So lange 30 Jerusalem noch steht, herrscht in Ezechiels Sprüchen durchaus die Ankündigung des Gerichtes vor, welches den alten Gottesstaat noch völlig zertrümmern muß. Sobald dagegen dieses vollzogen ist, beginnt die Verheißung ihr aufbauendes Werk. „Hat er in der ersten Hälfte die fleischlichen Hoffnungen Israels begraben, die sich auf den Bestand Jerusalems und des Tempels gründeten, so baut er in der zweiten im Geiste Land und Volk, Stadt 35 und Tempel wieder auf" (Klostermann). Das Gericht über die Weltvölker bildet den Übergang zur Aufrichtung der Gottesherrschaft in Israel. Jene Episode gehört daher mit innerem Recht zur zweiten Reihe. — Im einzelnen entfaltet sich der Inhalt wie folgt:

I. Hauptteil K. 1—24. Die Einleitung bildet eine Vision, in welcher dem Seher in der Fremde (also im Heidenland!) der Herr in seiner ganzen Herrlichkeit erscheint, 40 soweit sie geschöpflich sich ausprägt, nämlich über den Cherubim thronend K. 1. Von diesem majestätischen Gotte empfängt er die prophetische Mission, dem „Haus der Widerspenstigkeit", d. h. Israel-Juda (2, 3), Gottes Wort anzusagen mit der Mahnung, diesem Trotz unerschrockene und unerbittliche Festigkeit (vgl. den Namen des Propheten) entgegenzusetzen, womit der Herr ihn ausrüsten wolle 2, 1—3, 15. Nach 7 Tagen der Betäubung 45 wird ihm von Gott die hohe Verantwortlichkeit seines Amtes eingeschärft: bei Vernachlässigung der Rügen und Warnungen werde er selbst am Tode des Sünders schuldig sein, dagegen bei Mißachtung seines Wortes von seiten der Gewarnten wenigstens seine eigene Seele gerettet haben 3, 16 ff. — Eine Zeit lang scheint Ezechiel ungehindert diesem seelsorgerlichen Beruf obgelegen zu haben; da wurde er durch eine neue Offenbarung, welche 50 wiederum von einer Theophanie nach Art der ersten begleitet war, in sein Haus gebannt und ihm leibliche Gebundenheit und Sprachlosigkeit angekündigt, welche nur dann weichen wird, wenn Gott durch ihn reden will. Dies ist eine Strafe für ihre Halsstarrigkeit. 3, 22—27. — Die nun unter solchen Umständen ihm geschenkte Weissagung eröffnen vier Zeichen wider Jerusalem. Die harte Belagerung der Stadt bildet der Prophet auf einem 55 Backstein ab. Indem er selber sodann auf Gottes Geheiß gebunden auf einer Seite liegt 190 Tage für Israel und hernach 40 Tage auf der andern für Juda, versinnbildet er an seiner Person, wie viele Jahre der Gebundenheit (Belagerung und Verbannung) ihre Schuld verlangt 4, 4 ff. Es ist nämlich 4, 5 nach LXX 190 statt 390 zu lesen. Diese 190 Jahre

zerfallen in 150 (ungefähre Zeitdauer zwischen dem Beginn des assyrischen und dem des babylonischen Exils) + 40 (Dauer der gemeinsamen Verbannung). Letzteres ist runde Zahl und erinnert an den Wüstenzug. Kärglich abgemessene Speise, wie bei der Belagerung, und unrein zubereitete, wie in der Verbannung, soll der Prophet die Zeit über zu sich
5 nehmen 4, 9 ff. Das vierte Zeichen ist die Abscherung des Haupthaares des Propheten, wovon 1/3 verbrannt, 1/3 mit dem Schwerte geschlagen, 1/3 in den Wind geworfen und nur das wenigste des letzten Drittels im Zipfel gebunden und aufbewahrt wird. Dies das dreifache Loos der Bewohner Jerusalems K. 5. Daran schließen sich K. 5, 5 bis K. 7 gewaltige Straf- und Gerichtsreden, in denen der Stadt das Nahen des Endes verkündigt
10 wird. — Ein neuer Cyklus der Drohreden beginnt 8, 1 ff. mit einer visionären Versetzung des Propheten nach Jerusalem, wo ihm ein Einblick gewährt wird in die im Umkreis des Tempels statthabenden Greuel, ärgerlichen Bilder- und Tierdienst nebst anderem heidnischen Unwesen. Durch diese Befleckungen ist das Schicksal der hl. Stadt besiegelt. Nur die wenigen, welche über diese Verderbnis trauern, werden durch ein Zeichen an der
15 Stirne zur Verschonung bestimmt K. 9. Das göttliche Feuer wird zur Verzehrung über die Stadt gesprengt und die göttliche Herrlichkeit scheidet bedrohlich vom Tempel (K. 10), während die Bewohner sich noch von falschen Propheten in ihrer fleischlichen Sicherheit bestärken lassen (K. 11). K. 12 muß Ezechiel das dem unglücklichen Zedekia bevorstehende Los darstellen, der durch die Mauer brechend, dem Verhängnis der Gefangenschaft nicht
20 entrinnen, sondern in die Fremde wandern wird, ohne das Land zu schauen, und Vs. 18 ff. das der Bewohner Jerusalems, die bald ihr Brot und Wasser mit Zittern zu sich nehmen werden. K. 13 werden die falschen Propheten, welche immer noch Frieden Gottes lügen, als Betrüger entlarvt in voller Übereinstimmung mit Jeremia und deutlichem Anschluß an ihn. Vgl. Jer 23 und 29, 21 ff. In K. 14, 1—11 erfahren die im Götzendienste Be-
25 fangenen, welche vom Propheten Aufschluß über die Zukunft erbaten, eine harte Abweisung. Nach Vers 12 ff. sollten eigentlich, da keine Zurechnung der Verdienste anderer stattfindet, nur solche dem Gericht entrinnen, die schuldlos sind. Wenn gleichwohl manche keineswegs Gerechte die Katastrophe Jerusalems überleben werden, so wird ihre Unart den Herrn rechtfertigen, der die Übrigen hat umkommen lassen. — Das Volk Israel, der gottbegnadete
30 Weinstock, ist, wenn nach seiner ungöttlichen Eigenart genommen, nicht besser als das schlechte, unbrauchbare Holz der Weinrebe, das nur fürs Feuer taugt, K. 15. Folgt in K. 16 die Geschichte Jerusalems, des undankbaren Pflegekindes des Herrn, welches sich der Buhlerei ergab und darum die Schande seines Lasters tragen, doch zuletzt Erbarmung erfahren soll; dann K. 17 die politische Allegorie von der Ceder (dem davidischen Königs-
35 haus), deren Wipfel der chaldäische Adler vom Libanon nach Kanaan (in die Krämerstadt Babylon) entführte, indem er nur ein Rebschoß aus jenem Samen im fruchtbaren Lande (Jerusalem) pflanzte, das sich treulos zu einem andern Adler (Ägypten) kehrt und deshalb ausgerottet wird. Doch wird der Herr ein zartes Reis aus jener entführten Cederkrone wieder auf den Berg Israels pflanzen; daß es zum weltbeschattenden Baume werde. K. 18
40 rechtfertigt Gottes Gerechtigkeit, die nicht nach der von den Vätern gehäuften Schuld, sondern nach dem Verhalten des Einzelnen diesem das Urteil spricht und nicht auf den Tod des Sünders, sondern auf dessen Bekehrung abzielt. K. 19 ist ein Klagelied auf das Los des judäischen Königshauses unter dem Bild eines ausgenommenen Löwennestes und einer verbrannten Weinrebe. — K. 20 (aus dem folgenden Jahre datiert) werden die
45 Ältesten, welche den Propheten wiederum über die Zukunft fragen, abgewiesen durch eine vernichtende Rückschau auf die Untreue, die Israel von jeher gegen Gott bewiesen in seiner Widerspenstigkeit und heidnischen Unart. Doch wird das Ende der göttlichen Führungen die Sammlung eines heiligen Volkes um Zion sein. K. 21. Das nahe Ende wird durch den wider Jerusalem heraufziehenden Chaldäer herbeigeführt. Am Scheidewege angekommen,
50 wählt er die Richtung nach Jerusalem. K. 22. Das sittenlose Leben daselbst erfordert gründliche Einschmelzung in der Glut des göttlichen Zornes. K. 23 malt wieder die Untreue des Volkes durch allegorische Schilderung der zwei buhlerischen Schwestern Oholah (Samarien) und Oholibah (Juda). Endlich K. 24 bildet den Schluß des ersten Hauptteiles: Im 9. Jahr der Wegführung am 10. Tage des 10. Monats wird dem Propheten der ein-
55 getretene Anfang der Belagerung Jerusalems göttlich kundgethan. Er stellt die Stadt unter dem Bilde eines vollen unreinen Kessels dar, unter welchem Feuer angezündet wird. Gleichzeitig muß Ez. selber seinem Volke zum Wahrzeichen der namenlosen Trauer dienen, von der es betroffen wird. Seine Frau wird ihm an diesem Tage durch den Tod entrissen, ohne daß er auch nur Leid tragen darf. Ebenso verlieren die Juden die Lust ihrer
60 Augen, das Heiligtum, ohne daß ihnen Thränen dafür bleiben bei dem allgemeinen Un-

glück. Von da an verstummte der Prophet nach dem Willen Gottes, der seinem Volke für jetzt nichts mehr zu sagen hatte, bis das Gericht vollzogen war.

In die hierdurch entstandene Lücke sind die fremdländischen Orakel eingeschaltet, wodurch die beiden Hauptteile um so deutlicher geschieden werden, K. 25 bis 32. Dieselben stammen aber aus verschiedener Zeit, zum Teil aus diesem Zwischenraum, wo zu Israel nichts mehr zu sprechen war, zum Teil aus der Folgezeit; sie sind auch unter sich nicht chronologisch, sondern sachlich geordnet. Ihr Inhalt ist durchweg richtend. Die Heiden, welche über Juda und seinen Gott jetzt zu triumphieren sich vermessen, sollen seine ganze Macht und Strenge erfahren „daß sie erkennen, ich sei Jahve", so Ammon, Moab, Edom und Philister (K. 25), Tyrus (26, 1—28, 19) Sidon (28, 20 ff.), besonders aber Ägypten (K. 29—32). Nachdem diesen sieben Mächten der Untergang einzeln verkündet worden, läßt der Grabgesang 32, 17 ff. die ganze Völkerwelt im Schattenreiche des Todes schauen. Dagegen das Horn des Hauses Israel wird nach 29, 21 wieder wachsen. Besonders einläßlich hat sich Ezechiel in diesen Sprüchen mit der stolzen Seestadt Tyrus befaßt. K. 27 ist für die Kultur- und Handelsgeschichte von besonderem Wert. Merkwürdig ist der spätere Rückblick 29, 17 ff., wo dem Nebukadnezar, der im Dienst Jahves Tyrus mühsam belagert hat, ohne die verdiente Löhnung zu empfangen, Ägypten zum Entgelt versprochen wird.

II. Hauptteil K. 33—48. Die Einleitung bildet eine neue Erinnerung des Propheten an seine hohe Verantwortlichkeit 33, 1 ff.; vgl. 3, 16 ff. Schon am Vorabend, ehe der Bote kam, der Jerusalems Fall verkündete, wurde dem Propheten der Mund wieder aufgethan zu scharfer Rüge, welche seine Gemeinde den furchtbaren Ernst dieses Ereignisses sollte empfinden lassen 33, 21 ff. Auch K. 34 beginnt mit Bescheltung und zwar der Fürsten Israels, welche die Herde unbarmherzig ausbeuten, geht aber in die Verheißung über, der Herr selbst werde sich seiner zerstreuten Heerde annehmen und sie liebevoll weiden. Näher besondert sich dies Vs. 23 dahin, er werde einen Hirten als seinen Stellvertreter über sie setzen und zwar seinen Knecht David, unter welchem Friede und ungetrübte Wohlfahrt sein werden. Während K. 35 einen Richtspruch über das Gebirge Seir (Edom) bringt, verheißt K. 36 den Bergen Israels im Gegensatz dazu neue Blüte, geht aber von da zu der innerlichen, geistigen Neuschöpfung über, welche der Herr mit seinem Volke vornehmen wird. Die Neubelebung der Gemeinde, von der jetzt nur noch disjecta membra vorhanden sind, schildert die Vision K. 37, wo Ezechiel ein Feld voller Totengebeine sieht, die auf des Herrn Wort, das durch ihn ausgesprochen wird, sich wieder erheben, sich zusammenfinden und durch Gottes Geist lebendig werden. Die neue Vereinigung von Israel und Juda versichtbart eine symbolische Handlung des Propheten, indem er zwei Hölzer in seiner Hand zusammenfügt (37, 15 ff.). K. 38 und 39 beschreiben die letzte Gefahr, welche Gottes Reich in Israel zu bestehen hat, den Kriegszug Gogs aus dem Lande Magog (s. d. A. Gog), der von Norden heranstürmt und die Völker wider das hl. Land mit sich zieht, aber hier dem Gerichte Gottes erliegt. — In zusammenhängender Schilderung stellen endlich K. 40—48 die Ordnung des neuen Gottesstaates dar, wie ihn der Prophet im 25. Jahre der Verbannung, am Jahrestage der Zerstörung Jerusalems geschaut hat. Zuerst wird das Heiligtum auf Zion in seiner neuen Gestalt und mit seinen vollkommeneren Einrichtungen beschrieben, so K. 40 die Umfassungsmauern des Tempels und die von ihnen eingeschlossenen Vorhöfe, K. 41 das Tempelgebäude selbst und sein Inneres, K. 42 die Nebengebäude und inneren Vorhöfe. K. 43 handelt von der Heiligkeit des neuen Tempels und seinem Kultus, K. 44 vom priesterlichen Personal desselben. K. 45 und 46 geben das neue Landrecht mit besonderer Berücksichtigung der kultischen Rechte und Pflichten des Fürsten und Volkes. 47, 1 ff. beschreibt den Strom lebendigen Wassers, der vom Heiligtum ausgehend das Land fruchtbar und das tote Meer gesund macht. 47, 13—48, 35 bestimmt näher die Grenzen des Landes und die Gebiete der Stämme, wobei eine besondere Parzelle dem Herrn (den Priestern) und eine andere den Leviten aufgehoben wird.

Fassen wir nach dieser gedrängten Übersicht zunächst die formale schriftstellerische Eigentümlichkeit Ezechiels ins Auge, so hängt dieselbe mit seiner oben gezeichneten Lebensstellung zusammen. Daß er im Unterschiede von den früheren Propheten, auch von seinem älteren Zeitgenossen Jeremia, dem eigentlichen Schauplatz der Geschichte entrückt und ihm somit ein unmittelbares Eingreifen in den Gang der Dinge versagt war, mußte auch auf die Gestalt seiner mündlichen und schriftlichen Predigt zurückwirken. Je weniger seine Reden dem Augenblicke dienen konnten und mußten, um so ungestörter ließen sie sich in stillem Sinnen erwägen und mit künstlerischer Sorgfalt ausgestalten, wozu offenbar der

Verfasser auch persönliche Neigung hatte. Nicht daß der kurze, schlagende Orakelspruch bei ihm völlig mangelte, häufiger aber verbreitet sich Ezechiel mit Muße über den Gegenstand, der sich ununterbrochen vor seinem Seherblick entwickelt. Man vergleiche schon die ausführliche Schilderung seiner ersten Gotteserscheinung 1, 1 ff. mit dem kurzen Entwurf der analogen Vision Jesajas (K. 6), welcher Unterschied von Abrabanel so erklärt wird: Jesaja beschreibe die von ihm oft geschaute Herrlichkeit wie ein an Glanz gewöhnter Städter (בן כרך), Ezechiel wie ein Bauer (בן כפר), der selten dergleichen zu Gesicht bekomme. Ezechiel begnügt sich nicht mit einigen charakteristischen Zügen, wie andere Propheten sie genial hinwerfen, sondern bietet am liebsten ein vollständiges Gemälde, das weniger durch unmittelbare Kraft und Wärme als durch Großartigkeit und harmonische Abrundung auf den Beschauer wirkt. Eine besondere Neigung zu stiller Beschaulichkeit bekundet auch die Häufigkeit der Visionen. Vgl. außer der Inauguralvision 1—3 die Abschnitte K. 8—11; 37, 1 ff.; K. 40—48, wo sich Ez., was er schaut, bis ins einzelne und kleine hinaus durch den Engel zeigen läßt. Daß er nicht in unmittelbare Berührung mit konkreten Verhältnissen treten konnte, mag überhaupt zur Bildlichkeit der Darstellung, die ihm noch mehr als andern Propheten eignet, mit beigetragen haben. In allen Formen durchzieht dieselbe sein Buch. Schon seine Zeitgenossen beklagten sich über diese rätselhafte Bildersprache (21, 5) und der änigmatische Charakter der Schrift setzte die Geduld jüdischer wie christlicher Ausleger stets auf die Probe, gab jedoch der Mystik (der Kabbala namentlich das „Wagengesicht" K. 1) um so reichlicheren Stoff zu künstlichen Geheimdeutungen, aus welchem Grunde die Juden (nach Hieron. praef. ad. Ezech.) es erst im 30. Jahre zu lesen gestatteten. — Der Gleichnisspruch (משל) findet sich bei Ez. in mannigfacher Form, bald als einfache Metapher, bald der Parabel sich nähernd (K. 15; 22, 18 ff.), bald als eigentliche Allegorie (חידה bes. K. 17). Namentlich aber liebt er es, Volk und Land zu personifizieren oder unter dem Bilde eines Tieres oder einer Pflanze zu vergegenständlichen und daran seine Geschichte umständlich zu veranschaulichen. So zeichnet er Juda (Jerusalem) und Samarien als feile Dirnen (K. 16; 23, 1 ff.), das Haus Davids als Löwennest (19, 1 ff.), oder Weinrebe (19, 10 ff.; vgl. 17, 6), oder Ceder (17, 3), Ägypten als Ceder (31, 3 ff.) oder als übermütiges Krokodil (32, 1 ff.), die chaldäische Macht als großen, buntbeschwingten Adler (17, 3), Tyrus als prächtiges Meerschiff (K. 27) u. s. f., indem er die Deutung nicht versäumt hinzuzufügen, die allegorische Figur aber länger festhält und allseitiger ausführt, als es sonst bei den Propheten üblich ist, hier und da weiter, als unser Geschmack es zuließe. Doch zeigt sich der Prophet als den Meister in der Darstellung des Großen und Erhabenen, und manche Stücke sind Proben der schönsten und wärmsten Lyrik, so die Trauerlieder (קינות), die ihm wie dem Jeremia eigen sind, und in denen er das Los der fremden Mächte beklagt (19, 1 ff.; 26, 17 ff.; 27, 2 ff.; 28, 12 ff.; 32, 2 ff.). Daß er von hinreißender Beredsamkeit war und man ihm um der Form willen gerne zuhörte, freilich ohne seine Worte ernst zu nehmen, bezeugt 33, 30 ff. Um so weniger darf man aus ihm einen bloßen Schriftsteller machen, der seine Reden nicht wirklich gehalten hätte. Richtig ist dagegen, daß die schriftliche Aufzeichnung für ihn von besonderer Wichtigkeit war, zumal seine Reden sonst nur dem kleinsten Teil seines Volkes zu gute kommen konnten, und der Inhalt an sich eine sorgfältige schriftliche Fixierung erforderte. Mit dem Mangel an unmittelbar wirksamer Aktion hängt endlich auch noch die Fülle symbolischen Handelns zusammen, womit der Prophet seine Reden begleitet und nachdrücklich macht. Diese symbolischen Darstellungen sind in den engen Kreis seines persönlichen und häuslichen Lebens gebannt und oft mehr andauernde Zustände als einmalige Handlungen, reden aber darum nicht minder eindringlich zu seiner Umgebung. Seine ganze Leiblichkeit muß als prophetisches Organ dienen. Seine zeitweilige Stummheit (3, 26; 33, 22; vgl. 24, 27), sein Daliegen in starrer Gebundenheit (3, 25; 4, 4 ff.), sein Essen und Trinken (4, 9 f.; 12, 18), Haarscheren (5, 1 ff.), Stampfen und Händeklatschen (6, 11), Seufzen (21, 11), Zittern (12, 17) u. s. w. sind lauter („pantomimische", Heß) Wahrzeichen; er selbst ist ein solches nach 24, 24. 27 und was ihm begegnet ein Abbild des Schicksals seines Volkes (24, 15 ff.); auch das seines Königs bildet er in eigener Person ab (12, 3 ff.). Dabei verwendet er aber auch darstellende Medien 4, 1; 24, 1 ff.; 37, 15. Man hat zum Teil der Unansehnlichkeit solcher symbolischer Zeichen wegen bestritten, daß sie überhaupt ausgeführt wurden, und darin vielmehr eine bloß schriftstellerische Einkleidung gesehen — mit Unrecht. So geübt wie die Morgenländer sind, solche Zeichenschrift zu lesen, so gewohnt wie die Israeliten waren, die Begegnisse eines prophetischen Gottesmannes bedeutsam zu finden, wäre eine solche Fiktion viel unnatürlicher als die wirkliche äußere Handlung. Zwar 24, 3 f. ist ausdrücklich von einem bildlichen Spruch

die Rede, und in diese Kategorie gehört auch 7, 23. Allein gerade bei den an der Person des Propheten geschehenden Zeichen hätte eine bloße Erzählung keinen Sinn, da sie auf diese Weise zur Veranschaulichung nichts beitragen konnten. Welchen Eindruck mußte es dagegen auf die Besucher machen, wenn sie ihn in der 4, 1 ff. geschilderten Verfassung wochenlang fanden mit unverwandt auf Jerusalem gerichtetem, feindlichem Blick und er- 5 hobenem Arm! Da war der verstummte Prophet ein unheimliches Wahrzeichen, er war der beredteste Stundenzeiger für das Geschick der Hauptstadt. Daß der Prophet so lange zu solcher unnatürlichen Zwangslage verurteilt sein konnte, hat Klostermann durch Annahme einer körperlichen Krankheit desselben begreiflicher gemacht. Er findet hier die Symptome einer hochgradigen Katalepsie (Starrsucht), wobei einzelne Glieder tagelang, aber auch auf 10 Wochen und Monate in starrer Haltung festgebannt und ganze Seiten des Körpers periodisch gelähmt sein können, in einzelnen Fällen aber auch zeitweilige Sprachlosigkeit eintritt. Auch letztere nämlich scheint dem Propheten als ein Leiden auferlegt nach Ausdrücken, die sich nicht auf bloßes Stillverhalten beziehen lassen (vgl. 3, 26 f. mit 24, 27). Eine solche Krankheit ist dann natürlich als gottgeordnetes Mittel zum Zweck der Weissagung 15 anzusehen. Gerade so lang mußte die Lähmung dauern, als der prophetische Termin es verlangte, und die Sprachlosigkeit wich, so oft Gott durch seinen Propheten zu den Ältesten oder zum Volke sprechen wollte. — Auch 12, 3 ff.; 24, 16 ff.; 37, 16 ist an wirklich ausgeführte symbolische Handlungen zu denken; siehe 12, 8 f.; 24, 19; 37, 18. Selbst 21, 24 f. ist nach Analogie von 4, 1 anzunehmen, daß der Prophet den Hörern jene beiden 20 Wege vorzeichnete.

Zu dem feierlich ceremoniellen Stil Ezechiels gehört auch die stereotype Wiederkehr gewisser feierlicher Formeln. Die Sprüche werden gewöhnlich eingeleitet durch den Satz: So spricht der Herr Jahve (nach Zunz 117mal) oder: es geschah das Wort Jahves an mich also. Der Prophet wird von Gott und den Engeln stets mit dem sonst nicht so üb- 25 lichen Namen „Menschensohn" (בן אדם) angeredet, und viele andere regelmäßige Wendungen prägen dem Buche einheitlichen Stempel auf. Mit Jeremia hat Ez. das gemein, daß er sich häufig an frühere Propheten (am meisten an Jeremia selbst) anlehnt; in stärkerem Maße aber als bei jenem zeigt sich bei Ez die prophetische Muse von dem gesamten hl. Schrifttum der Vergangenheit befruchtet, zumal vom „mosaischen" Gesetz aber 30 auch von der hl. Geschichte, insonderheit der paradiesischen Vorgeschichte (vgl. z. B. Gen 2, 8 mit Ez 28, 13; 31, 8 f.; 36, 35; und Gen 1, 28 mit Ez 36, 11). Es hängt das mit seinem künstlerischen Realismus zusammen, der überall konkrete Gestaltungen schafft, wozu der historische, archäologische und litterarische Bestand der Theokratie das Material bieten mußte, welches freilich frei umgebildet wurde (vgl. z. B. die Cherubim). Als bloßer 35 „Gelehrter", wie man ihn schon genannt hat, verhält sich eben auch dieser Prophet nicht zu solchem Stoffe, sondern als origineller Bildner, der ihn neuen Ideen dienstbar macht. Der Satzbau ist gedehnt, oft weitschweifig, die Sprache aramaisiert stärker als die Jeremias. Die Ungefügigkeit des Stiles ist freilich in diesem Buche teilweise der schlechten Erhaltung des Textes auf die Rechnung zu schreiben, der sich an manchen Stellen aus LXX 40 verbessern läßt. Cornill, der in verdienstvoller Weise den kritischen Apparat zusammengestellt hat, bevorzugt seinerseits allzu einseitig LXX, und zwar cod. Vaticanus (B) und erlaubt sich auch sonst weitgehende Abänderungen, um einen recht glatten Stil zu erzielen.

Gehen wir über auf die geistige Bedeutung und den theologischen Charakter Ezechiels. 45 Das Besondere seiner Stellung liegt im allgemeinen darin, daß er in der Zeit der Zertrümmerung des bisher bestandenen Gottesreiches zu einer besseren Zukunft überleitete und zwar ferne dem hl. Lande in der Mitte der Verbannten lebend. Mit dem bis zuletzt in Jerusalem weilenden, individuell sehr anders angelegten Jeremia berührt sich Ezechiel nach der Tendenz des ersten Teils seiner Schrift aufs innigste, sofern er wie jener den Unter- 50 gang des jüdischen Gemeinwesens als unvermeidlich und nahe bevorstehend mit allem Nachdruck verkündete und unerbittlich die illusorischen Hoffnungen der Patrioten zerstörte, sowie die vertragsbrüchige Politik der mit Ägypten liebäugelnden letzten Fürsten streng verurteilte. Je ferner er dabei dem Schauplatz des Gerichtes war, um so wichtiger mußte es erscheinen, daß er dieses in seinen Einzelnheiten bis auf den Zeitpunkt der einzelnen 55 Begebenheiten im Geiste schaute, wie denn Ezechiels darauf bezügliche Weissagungen noch heute als ein Beweis für solche Sehergabe der Propheten dastehen, der sich nicht beseitigen läßt. Vgl. z. B. 12, 12 f.; 21, 23 ff.; 42, 2; 24, 27 mit 33, 22. Die Annahme, das wunderbare Zusammentreffen sei in solchen Fällen auf den Autor zurückzuführen, würde hier den von heiligem Ernst durchdrungenen Propheten selbst des Betruges zeihen und da- 60

mit sich selbst richten. Aber zugleich war schon der Umstand, daß auf heidnischem Boden ein Prophet aufstand und nach Vernichtung der äußern Bedingungen des Gottesstaates erst recht die Stimme der Weissagung erhob, ein neues Lebenszeichen in der Zeit der Auflösung. In Ermangelung der sichtbaren Vermittelung zwischen Gott und seiner Gemeinde 5 war es der Prophet, welcher durch das rein geistige Medium des von Gott eingegebenen Wortes diese Verbindung wahrte in tiefem Bewußtsein der Verantwortung, die er hinsichtlich des Lebens und Heils der ihm befohlenen Seelen trage (3, 16ff. 33, 1ff.). Er war es, der den in Trümmer gesunkenen Tempel durch sein Wort im Geiste wieder aufrichtete und die alten Gottesordnungen in freierer reinerer Weise wieder einrichtete. Dies war 10 um so nötiger, da auch die Exulanten zu dem sie umgebenden Götzendienste sich nur zu sehr hinneigten (14, 3ff.; 20, 30ff.). Gewiß hat der levitische Charakter der Weissagungen Ezechiels, der bis ins einzelnste den Gottesstaat und -kultus neu geordnet schaut, seinen Grund mit in der priesterlichen Vorbildung und Geistesrichtung dieses Propheten, der vielleicht vor seiner Verbannung schon einige Zeit dem Altare gedient hatte. Aber daß ge15 rade jetzt die Weissagung, die sonst, so lang jene Formen des Gottesdienstes in Kraft standen, mehr nur in die Tiefe ihres Wesens und über sie hinaus nach ihrer übersinnlichen Vollendung strebte, diese äußere Gestalt der Gottesherrschaft mit ungekannter Sorgfalt pflegte, will eben daraus verstanden sein, daß nach ihrer äußeren Zerstörung es galt, ihren Bestand neu zu sichern und vorläufig nur die Prophetie dies vermochte. Doch wird neuer20 dings dieser levitische Charakter Ezechiels in doppelter Hinsicht übertrieben. Erstens wird behauptet, er sei überhaupt der erste, der eine priesterliche Gesetzgebung geschaffen habe; der PC mit seiner Stiftshütte, seinen Opfer- und Priesterordnungen sei mit der Zeit aus der Schule Ezechiels hervorgegangen. Zweitens wird ihm vorgeworfen, er habe durch seine Formeln und äußerlichen Satzungen die freie ethische Religion der Propheten ver25 drängt, ja vernichtet und sei der Vater des bigotten nachexilischen Judentums und Pharisäismus geworden. In letzterer Hinsicht hat L. Gautier den Propheten durch Hinweis auf seine besondere Mission gut gerechtfertigt. Allerdings liegen für diesen wie für das mosaische Gesetz äußere Ordnung und ethische Gottesgemeinschaft unzertrennlich ineinander, aber keineswegs ist es ihm um jene mit Hintansetzung dieser zu thun. Es ist ihm äußerst 30 wichtig, daß die Heiligkeit Gottes auch durch äußerliche Reinigkeit der ihm Dienenden und durch Fernhalten alles Ungeweihten gewahrt bleibe. Man spürt in dieser ängstlichen Scheu die Nachwirkung der furchtbaren Gerichte Gottes. Aber in dem für seine Ethik besonders lehrreichen K. 18 tritt neben das erste höchste Gebot, Gott allein zu verehren, das andere, das diesem gleich ist, den Nächsten zu lieben, und mit allem Nachdruck schärft er die Ge35 wissen derer, welche ihr Unglück auf die Rechnung ererbten Unsegens zu schreiben pflegten, durch die Wahrheit, daß schließlich jeder nach seinem eigenen persönlichen Verhalten von Gott beurteilt werde, womit er zwar nicht gegen den Dekalog (Ex 20, 5; Dt 5, 9) polemisiert (so z. B. Grünebaum, Sittenlehre des Judentums, 1878, S. 57ff.), wohl aber einer am unrechten Ort dogmatisierenden Ausbeutung der dort ausgesprochenen Wahrheit 40 entgegentritt, um das Gefühl der persönlichen Zurechnung, diesen Lebensnerv der Ethik, zu wecken. Ähnlich ist die Tendenz von Ez 14, 14ff. Wie wenig aber unser Prophet von einer äußerlichen Erfüllung einzelner Gebote, die stets eine unvollkommene sein müßte, das Heil erwartet, zeigen 11, 19f.; 36, 26f., wonach der volle Gehorsam die Frucht eines neuen, für Gottes Gesetz empfänglichen Herzens sein wird, welches der Herr samt 45 einem neuen Geiste zu schenken verheißt (vgl. Jer 31, 33): „Und Ich will machen, daß ihr in meinen Geboten wandelt", — so daß Wiedergeburt und Heiligung als Gottes Werk erscheinen. Überhaupt bildet die Gloria Dei für diesen Propheten das oberste Prinzip. Zu Gottes Ehre weist er nach, daß des Volkes Unglück gerechte Strafe für eine schwere Schuld sei. Die neue heilvolle Wende der Zukunft aber werde nicht um des Verdienstes der 50 Menschen willen (36, 22), sondern um des göttlichen Namens willen eintreten. Dieser souveräne Gott ist nämlich kein willkürlicher und grausamer; sein Wille zielt auf Bekehrung und Leben, nicht auf Vernichtung seines sündigen Volkes ab (33, 11). Freilich kann er dieses billigerweise nicht anders begnadigen als so, daß er auch den schlimmsten Heiden Gnade widerfahren läßt (16, 48ff.). In vielverheißendem Bilde wird die Erweckung der 55 Gemeinde und zwar der einzelnen toten Glieder derselben zu neuem Leben dargestellt K. 37. Das davidische Königtum wird wieder aufgerichtet. David, der Knecht des Herrn, d. h. ein künftiger Erbe der Gesinnung und Macht Davids, wird sein ganzes Volk im Namen seines Gottes regieren 17, 22ff.; 34, 23; 37, 24. Diesem davidischen Königtum wird 17, 23f. eine allgemein anerkannte, hohe Weltstellung zugesprochen. Dagegen ver60 weilt Ezechiel so wenig als Jeremia länger beim Bild eines einzelnen, besonders begnadeten

Herrschers aus diesem Stamm. Wohl aber schildert er ausführlich einen schon von früheren Propheten angekündigten letzten Ansturm der Heidenwelt gegen das Land Jahves, welcher durch das über die Angreifer ergehende Gericht seinem Namen ebenfalls ein Denkmal stiften wird. Bei diesem ganzen Zug ist die Verwandtschaft mit Joel zu beachten; siehe Orelli, Die zwölf kl. Proph.[2], 1896 S. 43. 5

Außer Beziehung zu diesen Weissagungssprüchen steht die Schlußvision K. 40 bis 48, ein Gemälde, das überhaupt in der prophetischen Litteratur kein Seitenstück hat. Diese Beschreibung des neuen Tempels ist nicht bloß ein Bauplan für die Wiederherstellung desselben. Der Seher zeigt sich über die realen Verhältnisse hinausgehoben. Schon die geographisch nicht vorstellbare gleichmäßige und symmetrische Verteilung des Landes, der 10 hohe, den Tempel tragende Berg (vgl. Mi 4, 1; Jes 2, 2), die Leben und Heil bringende Quelle, welche aus dem Heiligtum hervorrieselnd zum Strome anschwillt und sich so zum toten Meere ergießt (vgl. Joel 4, 18; Sach 14, 8), zeigen, daß es sich hier um eine ideale, verklärte Gestalt des h. Landes handelt, wie sie nur durch außerordentliche Thaten der göttlichen Allmacht herbeigeführt werden konnte. Andererseits jedoch ist, wie eine sorg- 15 fältige Prüfung des Baurisses gezeigt hat, sein Plan und seine Einrichtung architektonisch genau durchdacht und selbst jetzt noch, trotz gewisser Schwierigkeiten der Terminologie und Textbeschaffenheit, so deutlich, daß man mindestens ebenso leicht vom ezechielischen wie vom salomonischen Tempel ein Bild entwerfen kann. Die auf den ersten Blick teils verworren, teils gar zu weitschweifig scheinenden Beschreibungen erweisen sich bei sachverstän- 20 diger Untersuchung als in allen Einzelheiten wohl motiviert und so anschaulich als es möglich ist, ein Gebäude ohne Bild zu versichtbaren. Es sind trotz allem, was man von babylonischen Einwirkungen auf die Ideen Ezechiels in diesem Bau glaubte nachweisen zu können, die einfachen, schon bei der Stiftshütte maßgebenden Grundgedanken der Majestät Gottes und der sorgfältig abgestuften Heiligkeit der ihm dienenden Gemeinde auch hier 25 vorherrschend; nur daß hier der Stil, durch keinerlei lokale Rücksichten mitbestimmt, reiner und vollendeter durchgeführt ist als bei den anderen Tempelbauten. „Das in der architektonischen Anordnung einfach und erhaben schöne Ganze ist völlig so, wie es der gottesdienstliche Zweck verlangt, dem Bedürfnisse aufs vollkommenste entsprechend, nirgends ist der Symmetrie ein Opfer gebracht noch ihr der Einrichtung zu liebe entsagt. Vollkommenste 30 Harmonie und größte Zweckmäßigkeit verleihen der Kultusstätte jenen Ausdruck, der ein kristallisiertes Abbild des Gottesdienstes darbietet. Jeder einzelne Teil hat sein volles, unverkümmertes, in bedeutungsvollen Zahlen abgerundetes Maß, jeder Teil nach seiner mehr oder weniger heiligen Bestimmung die richtige Stelle, das Ganze aber steht in seiner strengen, keuschen Ordnung da, wie durchdrungen vom Hauch der Ehrfurcht, die 35 Jehovahs Gegenwart gebeut" (Balmer).

In Bezug auf die Beschreibung des Tempels wie die übrigen kultischen Verordnungen erhebt sich nun jene oben berührte Prioritätsfrage, die in entgegengesetztem Sinn beantwortet wird. Während schon Popper und Graf, mit der Tradition brechend, die mosaische Stiftshütte Ex 26 f. und 36 f. (PC) für jünger als Ezechiels Tempelbild erklärten und 40 die meisten gegenwärtigen Kritiker das höhere Alter der ezechielischen Verordnungen dem PC gegenüber mit Sicherheit glauben nachweisen zu können, treten andere ebenso zuversichtlich für den vorexilischen Ursprung des PC ein. Eine nähere Verwandtschaft besteht jedenfalls schon zwischen früheren Reden Ezechiels und dem sog. Heiligkeitsgesetz Le 17—26. Graf und Kayser wollten den Propheten geradezu als Verfasser des letzteren ansehen. 45 Klostermann hat aber eingehend dargethan, daß dies unrichtig war. Er denkt sich vielmehr dieses Gesetz als eine Art Katechismus im Gebrauch der verbannten Gemeinde, an welchen auch der Prophet sich mit Vorliebe anschloß. Auch Bäntsch, obwohl der Grafschen Auffassung im allgemeinen zugethan, kommt zu dem Schluß, daß ein großer Teil des Heiligkeitsgesetzes dem Ezechiel schon vorlag und von ihm als Grundlage seiner Reden 50 benutzt wurde. Dann aber liegt am nächsten, dasselbe Verhältnis auch für den Rest anzunehmen. Schwer wäre sonst zu erklären, daß gewisse Jüngere den Propheten bis auf den Stil nachgeahmt, aber sich mit seinen Offenbarungen ungescheut in Widerspruch gesetzt hätten. Baudissin kommt durch unbefangene Vergleichung zu wesentlicher Bejahung der Priorität des Heiligkeitsgesetzes und PC (abgesehen etwa von Le 16, welches später auf- 55 genommener Zusatz sein könne). Dillmann hält H für weit älter als Ezechiel, doch sei es, besonders Le 26, im Exil unter Benutzung Ezechiels überarbeitet. Das Hauptargument für die gegenteilige Ansicht findet man 44, 6—13, nach welcher Verordnung nur die levitischen Priester vom Hause Zadoks den eigentlichen Altardienst innehaben, die Leviten dagegen, welche den Höhendienst getrieben haben, die niedrigen Handreichungen dabei verrichten 60

sollen. Hier will man die erste Unterscheidung von Leviten höhern und niedern Rechtes sehen. In D sei noch kein solcher Unterschied vorhanden; vielmehr werde dort auch den Höhenpriestern die Thüre zum jerusalemischen Heiligtum aufgethan (Dt 18, 6 ff.). Im PC dagegen sei die scharfe Unterscheidung von Priestern und Leviten schon auf Mose zurückgeführt. Zwischeninne stehe Ezechiel, der offenbar eine solche noch nicht kenne, und deshalb die Degradierung der Leviten als etwas neues mit jener Verschuldung motiviere. Demgegenüber ist aber zu erinnern, daß Ezechiel sich überhaupt in der Regel mit dem bisher Bestandenen nicht auseinandersetzt. Sagt er doch z. B. nirgends, worin sein Tempel dem bisherigen gleich oder von ihm verschieden sein soll. Wohl aber tadelt er 44, 6 ff. bestimmt als Bundesübertretung, also einen Bruch der mosaischen Ordnung, daß man Fremdlinge den niedrigen Tempeldienst verrichten ließ. Dies setzt voraus, daß jene Ordnung andere Tempeldiener voraussah, ohne Zweifel levitische. Auch ist zu beachten, daß Ezechiels Thora auf Ausgleichung der Standesunterschiede ausgeht. Daher wäre auch Gleichstellung der Leviten zu erwarten, welche jedoch mit jener Motivierung abgelehnt wird. Siehe übrigens den A. Levi. — Ein anderer auffälliger Unterschied ist, daß vom Hohenpriester bei Ez keine Rede ist. Daraus läßt sich aber wieder nicht folgern, daß der Prophet einen solchen nicht gekannt habe und in der vorexilischen Zeit ein Oberhaupt der Priesterschaft nicht existierte. Die Geschichte beweist das Gegenteil. S. den A. Hohepriester. Sein Schweigen mag sich aus demselben Gesichtspunkt erklären wie der Umstand, daß er an Stelle des vorexilischen Königs einen bescheidenen Nāsî setzt (44, 3 und weiterhin). Gott allein soll hoch erhaben sein. Vielleicht wirkt dabei 21, 31 f. nach, wo es heißt: fort mit der Tiara und Krone! Auch von Gold und Wein spricht Ez. wohl absichtlich nicht. Jedenfalls setzt aber der Prophet eine alte, auf Mose zurückgehende Ordnung voraus (20, 10 f.; 44, 7 f.); darnach reformiert er die entartete Praxis, scheut sich aber auch nicht in prophetischer Freiheit manche Bestimmungen abzuändern, um eingeschlichenen Mißbräuchen für die Zukunft vorzubeugen oder die geistige Idee zu reinerem Ausdruck zu bringen. Jene mosaische Ordnung ist keine andere als die des PC, dessen Bestimmungen Ezechiel an manchen Stellen verschärft im Interesse der Heilighaltung Gottes. Es kann also keine Rede davon sein, daß er der erste Gesetzgeber war, der diese Materie rechtlich fixierte. Auch wird man festhalten müssen, daß er in diesem Zusammenhang weder eine vollständige, noch eine zu unmittelbarem Gebrauch dienliche Gesetzgebung aufstellen wollte, daher er sich freier bewegen konnte als ein Lehrer des mosaischen Rechts und auch nur solches hervorzuheben brauchte, was seinem prophetischen Zwecke diente. Er spricht z. B. nicht von der Bundeslade, wohl deshalb, weil an die Stelle dieses unvollkommenen Symbols der göttliche Thronwagen treten soll. Er läßt das alte Pfingstfest verschwinden, um den Festkalender K. 45 ganz symmetrisch zu gestalten. Besonderes Gewicht legte er dagegen schon in früheren Reden auf den Sabbath, der auch im Exil beobachtet werden konnte (20, 12 ff.). — Bezeichnend für seine Betonung der Reinigkeitspflicht ist der Vorwurf, daß man bisher die Leichen der Könige an der Schwelle des Gotteshauses beigesetzt habe (43, 7). Die Heiden dürfen nicht mehr in ihrer Unreinigkeit das Gotteshaus betreten (44, 7. 9), doch wird ihnen der Aufenthalt im Gottesstaat und sogar das Besitzen von Erbland darin gestattet (47, 22 f.). Bei der neuen Ordnung des Landbesitzes macht er den Grundsatz der Gleichheit und Billigkeit geltend. Demnach sollen nicht mehr einzelne Stämme stiefmütterlich bedacht und außerhalb des eigentlichen Verheißungslandes (jenseits des Jordans) angesiedelt bleiben, sondern alle gleiches Los darin empfangen. Vor allem aber soll dem Herrn und seinen Dienern ein angemessener Teil vorbehalten bleiben, ebenso dem Fürsten, welcher nach seiner messianischen Würde auch das Volk vor Gott zu vertreten hat, ein besonderer Teil, damit er nicht ungemessene Ansprüche erheben könne. Über die geographischen Verhältnisse setzt sich der Seher auch bei dieser idealen Schilderung hinweg.

Wir sehen die Bedeutung seines Gemäldes vom künftigen Gottesstaat im ganzen darin, daß der Herr trotz der scheinbaren Vernichtung seines Wohnsitzes auf Zion nicht auf diese Herrschaft verzichtet, sie vielmehr wieder ins Dasein zu rufen gesonnen ist, nur reiner, der Idee im großen wie im kleinen entsprechender, als es die Wirklichkeit bisher geboten hatte. Den Juden hat das Buch besondere Schwierigkeit verursacht, da seine Bestimmungen mit den ewigen Satzungen Moses nicht durchweg übereinstimmen, weshalb auch seine kanonische Würde zeitweilig Anfechtungen erlitt. Vgl. Mischna, Schabb. f. 13 col. 2 (ed. Surenhus II, p. 5); J. G. Carpzov, introd. ad V. T. III, 214 ff. Es ist eben ein Zeugnis dafür, daß der Gesetzesbuchstabe nicht das ewige ist, sondern der Wille Gottes, der sich nur unvollkommen und in zeitlicher Form darin ausgesprochen hat.

Den Christen hat diese theokratische Weissagung nicht weniger zu schaffen gemacht. Für sie mußte sich fragen, wiefern dieses in seiner Vollkommenheit noch nicht verwirklichte, dabei aber noch gesetzlich nationale prophetische Bild mit dem Geiste des universalen Evangeliums zu vereinbaren sei. Setzt es doch nicht nur beschränkte lokale und nationale Verhältnisse, sondern auch einen ganzen rituellen Apparat voraus, der durch die Offenbarung 5 des neuen Bundes für immer abgethan ist. Es ist eine Weissagung auf den neuen Bund in der Sprache des alten Gesetzes. So ist der Charakter des Buches auch für die Christen eine Mahnung, nicht den Buchstaben der Weissagung als das ewige anzusehen. Eine nicht zu verachtende Erfüllung freilich hat diese Vision insofern bald gefunden, als nach wenigen Jahrzehnten der Tempel Jerusalems sich wieder aus der Asche erhob, und nun der Mo- 10 saismus strenger und reiner als je zuvor zur Herrschaft gelangte und zwar noch auf mehr als ein halbes Jahrtausend. Aber das Beste an diesen Verheißungen harrte damals noch der Verwirklichung und wird auch erst dann sich ganz verwirklichen, wenn die Herrlichkeit Gottes einmal in voller Entfaltung mitten unter einer reinen, vollkommenen Gemeinde auf Erden wird Wohnung genommen haben. Eben deshalb hat die christliche Apokalypse 15 (und Apokalyptik) aus Ezechiels Buch so viele Züge wieder aufgenommen. **v. Orelli.**

Ezeongeber s. oben S. 285, 15.

Eznik s. Bd II S. 70, 51—59.

F.

Faber, Basilius, gest. 1575 oder 76. — Eckstein in Ersch und Gruber, Allg. Encykl. d. Wissenschaften u. Künste, I. Sekt., 40. Teil, 2. Abt., Leipzig 1844, S. 12 f. (wo S. 13 20 seine Schriften, in der Anm. 7 die Ausgaben des Thesaurus verzeichnet sind); H. Kämmel in AdB 6, 488–490; G. Ludovici, Historia rectorum etc., Lipsiae 1708, I, 24—31; Förstemann, Geschichte der Schulen in Nordhausen, S. 28; Förstemann, Album Univers. Viteberg. p. 172; Kirchner, Adam Siber. S. 75 Anm. 6; S. 186 Anm. * (Mitteilungen des Vereins für Chemnitzer Geschichte V, 1887). 25

B. Faber, lutherischer Theolog und Schulmann des 16. Jahrhunderts, wurde um 1520 zu Sorau in der Niederlausitz geboren. Sohn armer, ehrbarer Eltern, Verwandter von Michael Neander, erhielt er seine erste Bildung auf der Schule seiner unter den Einwirkungen der Reformation stehenden Vaterstadt durch einen Schüler Trotzendorfs, bezog 1538 die Universität Wittenberg, wo er unter Melanchthons Rektorat als pauper gratis 30 immatrikuliert wurde (Förstemann, Album S. 172). Nach Vollendung seiner Studien wurde er Lehrer in Nordhausen, im Hause des dortigen Predigers Johann Spangenberg, des Vaters von Cyriakus Sp., später Rektor der dortigen Schule, um deren Einrichtung und Leitung er sich große Verdienste erworben hat. Von da, vielleicht durch das Interim oder durch theologische Streitigkeiten (als Flacianer) vertrieben, ging er um 1555 nach 35 Tennstädt, dann um 1557—1560 nach Magdeburg, um 1560 nach Quedlinburg, wo er zehn Jahre das Rektorat der von der Äbtissin Anna von Stolberg eingerichteten Schule bekleidete. Als aber 1569 hier das Corpus doctrinae Philippicum eingeführt und dessen Unterschrift von Geistlichen und Lehrern verlangt wurde, erhob F. mit anderen hiergegen als eine kryptocalvinistische Neuerung Einspruch und erhielt deshalb im Dezember 40 1570 seine Enlassung. Nach kurzem Exil folgte er 1571 einem Ruf nach Erfurt an das im Augustinerkloster errichtete Ratsgymnasium, das er von da bis zu seinem Tode, wenn auch nicht als eigentlicher Rektor, aber als Vorsteher des Alumnates und einflußreichster Lehrer leitete. Er starb 1575 oder 1576. — Ein evangelischer Schulmann im Sinne und Geist der Reformationszeit, widmete er der Schule eine fast vierzigjährige eifrige und ver- 45 dienstliche Berufsthätigkeit wie den größten Teil seiner schriftstellerischen Arbeiten, unter denen besonders sein libellus de disciplina scholastica (Leipzig 1572, 1579) und mehr noch sein thesaurus eruditionis scholasticae (Leipzig 1571 u. ö.) sich auszeichnen, — ein Werk langjähriger Studien, das dann auch, von anderen vermehrt und ergänzt, fast zwei Jahrhunderte lang bis in die Mitte des 18. Jahrhunderts als ein Hauptmittel zum 50 Studium der lateinischen Sprache im Ansehen gestanden hat. Neben seiner philologischen

und pädagogischen Thätigkeit blieb F. aber auch der lutherischen Kirche und Theologie eifrig zugethan. Seiner theologischen Parteistellung nach Gnesiolutheraner oder „Flacianer", streitet und leidet er mit seinen Gesinnungsgenossen und beklagt aufrichtig den Verfall von Religion, Sitte und Wissenschaft in der Epigonenzeit des Reformationsjahrhunderts 5 (vgl. Döllinger, Reformation II, S. 584 ff.). Er sammelt Collectanea aus Luthers und anderer Theologen Schriften, übersetzt Luthers Kommentar zur Genesis (Kap. 1—25) ins Deutsche 1557, ist 1557—1560 Mitarbeiter (einer der beiden architecti oder Redaktoren) bei den vier ersten Magdeburger Centurien (s. Preger, Flacius II, 424), liefert 1563 eine deutsche Übersetzung von A. Kreutzers Saxonia, und verfaßt, zunächst als Trostschrift für 10 sich und seine Kinder, einige eschatologische Traktate u. d. T.: Christliche nötige und nützliche Unterrichtungen von den letzten Hendeln der Welt, 1563, 1567, 1575 u. ö. und Tractätlein von den Seelen der Verstorbenen, 1569. **Wagenmann † (Georg Müller).**

Faber oder Fabri, Jakob, Stapulensis (Lefèvre d'Etaples), geboren um das Jahr 1455 zu Etaples (Pikardie), gest. 1536. — Litteratur: Natalis Beda, Anno- 15 tationes in Fabrum et Erasmum (circa 1526); Guillaume Farel, Epistre à tous Seigneurs (circa 1548); Du vray usage de la Croix (1560); Theodor von Beza, Icones. id est verae imagines virorum illustrium, 1580; K. A. Graf, Jakobus Faber, ein Beitrag zur Geschichte der Reformation in Frankreich, ZhTh 1852 Heft 1—2; De Sabatier Plantier, Lefèvre d'E. Montauban 1870; J. Bonnet, Récits du XVI Siècle, Paris 1875; A. B. Her- 20 minjard, Correspondance des Réformateurs dans les pays de langue française, 1878 ff. Bd I p. 3-4, 89, 132, 158, 216; H. Lutteroth, A. Lefèvre d'E. in Lichtenbergers Encyklopädie 1880; Bulletin de la Société d'histoire du Protestantisme français Bd VIII, 388--390. XIV, 346. XXV, 463. XLI, 57 ff. (A. von O. Douen) XLIII, 243, 449, XLIV ff; Paul Quiévreux, La traduction du Nouveau Testament de Lefèvre, Paris 1894; Alfred Laune, 25 La traduction de l'Ancien Testament de Lefèvre, Paris 1895.

Faber Stapulensis ist der bedeutendste unter den Männern, welche Calvin und Farel beim Beginne der Reformation in Frankreich den Weg bahnten, zugleich ein Beförderer und Wiederhersteller der echten aristotelischen Philosophie, Begründer einer besseren Erklärung der heiligen Schrift und Übersetzer der Bibel. Von seinen Familienverhältnissen 30 und seiner Jugendzeit wissen wir nichts, nur daß er die Priesterweihe erhielt und frühe nach Paris, durch seine Liebe zur Wissenschaft angezogen, kam. Hier trat er in die Reihe derer ein, die sich der klassischen Studien mit Ernst und Eifer beflissen. Hermonymus von Sparta wurde sein Lehrer im Griechischen und mit diesem, wie mit dem Veroneser Paulus Aemilius verband ihn auch in der Folge noch vertraute Freundschaft, doch blieb sein la- 35 teinischer Stil, wie seine Kenntnis der griechischen Sprache immer sehr mangelhaft, da sein Augenmerk mehr auf den Inhalt der griechischen und lateinischen Schriftsteller, als auf die Form gerichtet war. Nachdem er sich den Grad eines Magister ex artibus erworben und wohl auch schon längere Zeit als Lehrer gewirkt hatte, reiste er im J. 1492 zum erstenmal nach Italien, hielt sich hier in Florenz, Rom und Venedig auf, und be- 40 strebte sich besonders die Schriften des Aristoteles verstehen zu lernen, wiewohl er bei seinem tief religiösen Gemüte auch dem Platonismus nicht abhold war und auch mystische Schriften mit Eifer las. Nach seiner Rückkehr begann er seine Lehrthätigkeit in Paris aufs neue, mit klarerer Einsicht und lebendigerem Eifer, und bildete zahlreiche Schüler aus, teils als Professor in dem Collegium, das nach seinem Stifter, dem Kardinal Lemoine, genannt 45 war, teils durch vertrauteren Umgang mit begabten Studenten, teils durch Herausgabe lateinischer Übersetzungen der Kirchenväter, Einleitungen und Erklärungen aristotelischer Schriften. Faber wird als ein Mann von sehr kleiner Körpergestalt geschildert, der aber durch seine ausgebreitete Kenntnisse, sein Lehrertalent, sein frommes Gemüt, seine Bescheidenheit, seine Sanftmut und Milde allen, die ihm näher traten, Achtung und Liebe einflößte und zahl- 50 reiche Bewunderer und Freunde im In- und Auslande fand. Nennenswert sind unter seinen Schülern: Briçonnet (später Bischof von Lodève und dann von Meaux), Clichtow, G. Roussel (später Bischof von Oloron), M. d'Arande (später Bischof von St. Paul-Trois-Chateaux), F. Vatable (später Professor des Hebräischen), L. von Berquin, G. Büdé, E. Poncher (später Bischof von Paris), G. Farel zc. Dem letzten sagte er einmal: „Mein 55 Sohn, Gott wird die Welt erneuern und du wirst das überleben!"

Am wichtigsten wurde für Fabers Wirksamkeit seine Verbindung mit der einflußreichen Familie der Briçonnet (s. Bd III S. 396, 38), besonders mit Wilhelm, der, nachdem er sein Schüler gewesen war, sein Freund und Gönner wurde. — Als W. Briçonnet an die Spitze der berühmten Benediktinerabtei von St. Germain des Prés gestellt wurde (1507),

räumte er seinem ehemaligen Lehrer daselbst eine Wohnung ein, die er bis zum Jahre 1520 benutzte.

Um diese Zeit, schon mehr als fünfzig Jahre alt, fing er an, die profanen Studien beiseite zu lassen und die Bibel zu erforschen, wahrscheinlich durch die reichen Hilfsmittel, welche sich in der Klosterbibliothek vorfanden, dazu veranlaßt. Die erste Frucht dieses Studiums war sein **Psalterium Quintuplex**, welches 1509 erschien, eine Zusammenstellung des lateinischen Psalters 1. nach der ersten Revision des Hieronymus, dem sog. **Psalterium Romanum** (s. Bd III S. 38, 50), 2. mit der zweiten Revision desselben, dem sog. **Psalterium Gallicanum** (s. Bd III S. 38, 55), 3. mit der Übersetzung des H. aus dem Hebräischen; 4. mit dem alten vorhieronymianischen Text; 5. endlich nach eigener Verbesserung, nebst kritischem und exegetischem Kommentare.

Im Jahre 1512 folgte darauf sein Kommentar zu den paulinischen Briefen, mit einer neuen lateinischen Übersetzung, die bloß eine Revision der Vulgata nach dem Griechischen war.

Die Vorrede zu diesem Kommentar ist höchst merkwürdig, weil darin Faber die Grundsätze der Reformation, fünf Jahre vor Luthers Wittenbergischen Thesen darlegte. Er behauptet die Autorität der heil. Schrift und die unverdiente Gnade der Erlösung, bekämpft das Verdienst der guten Werke, das **Opus operatum**, die Wirklichkeit des Meßopfers, das Priestercölibat ꝛc. und spricht sich so über die Notwendigkeit einer Reform der Kirche aus: „Die Kirche folgt leider dem Beispiele ihrer Führer nach und ist weit entfernt das zu sein, was sie sein sollte. Die Zeichen der Zeit kündigen jedoch eine nahe Erneuerung an, und während Gott der Predigt des Evangeliums neue Bahnen durch die Entdeckungen und Eroberungen der Spanier und Portugiesen in allen Weltteilen eröffnet, hoffen wir, daß er auch seine Kirche heimsuchen wird und sie von der Erniedrigung, der sie verfallen ist, wieder aufheben wird."

Im Jahre 1522 erschien sein „Kommentar zu den vier Evangelien" und 1525 „zu den katholischen Briefen", beide ohne neue Übersetzung. Hat auch Faber in diesen Kommentaren in philologischer und kritischer Hinsicht für das Neue Testament wenig geleistet, so gebührt ihm doch der Ruhm, die Fehler der Vulgata zum erstenmale aufgedeckt und durch seine Texterklärung die Bahn zu einer besseren Exegese gebrochen zu haben. Ohne Rücksicht auf eine vorausgegebene Dogmatik suchte Faber die heilige Schrift aus sich selbst zu erklären, und an die Stelle der bisherigen willkürlichen allegorischen Auslegung setzte er freilich nicht das grammatisch historische, aber dasjenige Auslegungsprinzip, welches von Olshausen als tieferer Schriftsinn befolgt worden ist. In den Geschichtserklärungen der Evangelien verfällt er allerdings oft wieder in die Allegorie, dagegen in den apostolischen Briefen und in dem didaktischen Teile der Evangelien sind seine Erklärungen und Entwickelungen meist einfach, klar, richtig, dem Ideengange der Verfasser angemessen. Er hat dabei mehr das Praktische als das Dogmatische im Auge; und, da er die h. Schrift als einzige Glaubensregel anerkennt, scheut er sich nicht, gegen die Dogmen und Gebräuche der Kirche zu verstoßen, wo sie offenbar der Lehre Christi und der Apostel zuwider sind, ohne darum Gelegenheit zur Polemik geflissentlich zu suchen. In seinen dogmatischen Ansichten war er noch schwankend und zu keinem festen Gegensatze gegen die bestehende Kirche durchgedrungen; er hoffte im Gegenteil, daß bessere Erkenntnis und allgemeinere Verbreitung des Evangeliums sie von ihren Auswüchsen und Verderbnissen reinigen und von selbst wieder zur evangelischen Norm zurückführen würde. Daß aber seine freisinnigen Grundsätze und Äußerungen bei den Finsterlingen großen Anstoß erregten, war natürlich. Als er im Jahre 1517/1518 zwei kritische Untersuchungen über Maria Magdalena herausgab, in welcher er sich gegen die herkömmliche Meinung erklärte, erhob sich eine heftige Polemik gegen ihn, und der berüchtigte Syndikus der Pariser theologischen Fakultät, Natalis Beda (Noël Bedier), brachte es dahin, daß Fabers Meinung über die Magdalena von der Sorbonne durch einen Beschluß vom 9. Nov. 1521 verdammt wurde. Beda wollte noch weiter gehen und Faber vom Parlamente als Ketzer bestrafen lassen; doch Fabers mächtige Gönner am Hofe, vor allem der König Franz I. und dessen Schwester Margaretha, ließen es nicht dazu kommen. Andererseits war Faber empört darüber, daß die Sorbonnisten Luther und Erasmus als Ketzer beschimpften; er hatte deshalb Paris schon während des ganzen Jahres 1520 verlassen und nahm mit Freude Briçonnets (s. d. A. Bd III S. 397, 1) Einladung an, nach Meaux zu kommen als Direktor des Spitals für Aussätzige.

Dort wirkte Faber mit den ausgezeichnetsten seiner Schüler, Vatabe, Roussel (Rufus), Farel ꝛc. zu der Verbesserung der Predigt und wurde am 1. Mai 1523 zum Generalvikar des Bischofs ernannt.

Auf eine von dem Könige und seiner Schwester gegebene Anregung wurde Faber von Briçonnet zur Anfertigung einer französischen Übersetzung des Neuen Testamentes aufgefordert; diese Übersetzung, bloß nach der Vulgata gemacht, erschien 1523; ebenso die Psalmen 1525. In den Vorreden zu den einzelnen Teilen dieser Übersetzungen sowohl
5 als besonders in den 1525 erschienenen „Erklärungen der Sonntagsepisteln und Evangelien", sprach es Faber offen und ausdrücklich aus, daß die heil. Schrift die einzige Glaubensregel sei, und daß jeder einzelne Christ das Recht habe, alles, was ihm als christliche Lehre dargeboten werde nach dieser Regel zu prüfen, und was ihr zuwider sei zu verwerfen, und ebenso, daß wir durch unsere guten Werke, uns kein Verdienst vor Gott
10 erwerben können, sondern allein durch den Glauben, durch das Vertrauen auf seine in Christo geoffenbarte Gnade gerechtfertigt werden. Fabers „Kommentar über die Evangelien" wurde 1523 von der Sorbonne auf den Index librorum prohibitorum gesetzt und nur durch die Dazwischenkunft des Königs wurde eine weitere Untersuchung gegen ihn selbst abgewendet. Nach der Schlacht bei Pavia (25. Febr. 1525) benutzte man aber
15 die Gefangenschaft des Königs zur Anwendung größerer Strenge gegen die Anhänger des sog. Luthertums; eine besondere Kommission wurde vom Parlamente mit der Untersuchung gegen die in der Diöcese von Meaux aufgetauchten Ketzereien beauftragt. Mehrere der von Briçonnet eingesetzten Prediger wurden verhaftet; einige wiederriefen; Faber aber entfloh mit seinem Freunde Roussel nach Straßburg unter dem Pseudonym von Pere-
20 grinus (Anfang Nov. 1525), indes sein Buch über die Sonntagsepisteln und Evangelien zum Feuer verurteilt wurde. Schon aus Spanien (Madrid 12. Nov. 1525) hatte sich Franz I. durch einen Brief an das Parlament für Faber und Roussel interessiert, und kaum war er wieder nach Paris zurückgekehrt, als er beide aus ihrer Verbannung zurückrief.
Faber wurde sogar als Privatlehrer bei den Kindern des Königs angestellt und er-
25 hielt eine Wohnung als Bibliothekar im königlichen Schloß zu Blois.

In Blois bearbeitete Faber seine französische Übersetzung der ganzen Bibel nach der Vulgata, welche wenigstens für das NT und die Apokryphen die Grundlage der von der reformierten Kirche Frankreichs anerkannten Bibelübersetzung des R. Olivetan (1535) bildete. Indessen wurden die Verhältnisse für die Anhänger der Reformation immer drohender. Um
30 den greisen Faber jeder Gefahr zu entrücken, nahm ihn die Königin von Navarra mit sich nach ihrer Residenzstadt Nérac, wo er die letzten Jahre seines langen und thätigen Lebens in Ruhe verlebte und im J. 1533 von dem jungen Calvin auf seiner Flucht aus Paris besucht wurde. In seinen letzten Tagen fühlte er oft Gewissensbisse darüber, daß er geflohen war und nicht wie Berquin für die evangelische Wahrheit den Mär-
35 tyrertod erlitten hatte. Er entschlief ohne Krankheit im hohen Alter im Jahre 1536.

Faber bekannte sich in vollem Sinne zu den Grundsätzen der Reformation, aber er blieb äußerlich in der katholischen Kirche, da er hoffte, die Erneuerung des Evangeliums könnte ohne Bruch mit dem Papsttum zu stande gebracht werden, und da er selbst einem offenen Kampfe mit den feindlichen Mächten nicht gewachsen war. Seinem Charakter nach
40 könnte man ihn am besten mit Melanchthon vergleichen; nur stand ihm kein Luther zur Seite und Calvin war noch nicht aufgetreten. Am halben Wege zwischen die Renaissance und die Reformation gedrängt, stand Faber wie Moses auf dem Nebo, auf einem Berge, wo er die herrliche Aussicht über die neue Welt genoß, in die er nicht eintreten durfte.

Werke: Wir lassen beiseite Fabers Ausgaben von Aristoteles und andere philo-
45 sophische Werke, um uns auf die theologischen zu beschränken. Die letzteren zerfallen in zwei Klassen: Ausgaben von Kirchenvätern und mystischen Schriftstellern, und Übersetzungen und Kommentarien über die Heilige Schrift. I. Klasse: Theologia vivificans. Dionysii coelestis hierarchia etc. Ignatii XV epistolae. Polycarpi epistola. Paris 1498 fol. Propriorum recreatione. Paradysus Heraclidis. Epistolae Clementis. Recognitiones
50 Petri apostoli. Epist. Anacleti mit einer Vorrede Fabers. Paris 1504 in 4°. Ricardi a St. Victore opus super divina Trinitate. Paris 1510 in 4°. Opera complura St. Hilarii episcopi. Paris 1510 fol. Theologia Damasceni. De orthodoxa fide. Venedig 1514. Basilii magni Caesariensium in Cappadocia antistis opera plane divina. Paris 1520 fol. Contemplationes idiotae von Rai-
55 mund Jordan. Paris 1519 in 4°. Agones martyrum, mensis Januarii (s. l. s. d.). II. Klasse: Quincuplex Psalterium, gallicum, romanum, hebraicum, vetus, conciliatum. Paris 1509 fol. S. Pauli epistolae XIV ex Vulgata, adjecta intelligentia ex graeco, cum Commentariis. Paris 1512 fol. De Maria Magdalena et triduo Christi disceptatio. Paris 1517 in 4°. De tribus et unica Magdalena disceptatio
60 secunda. Paris 1519 in 4°. Commentarii initiatorii in quatuor Evangelia.

Paris 1522. Le Nouveau Testament (französische Übersetzung in zwei Teilen). Paris 1523 in 8°. Le Psautier de David. Paris 1525 in 8°. Les Epistres et Evangiles des cinquante et deux Dimanches de l'an; avecques briefves et très-utiles expositions d'ycelles. Meaux 1525. 2. Ausg. Lyon 1542 in 16°. Commentarii in Epistolas catholicas. Basel 1527 fol. L'Ancien-Testament, Antwerpen 1528, 4 B. in 8°. (Französische Übersetzung des A. T., mit Ausnahme des im Jahre 1525 erschienenen Psalters). La Saincte Bible en françoys translatée selon la pure et entière traduction de St. Hiérosme. Antw. 1530 fol. 2. Ausgabe Antw. 1534.

G. Bonet Maury.

Faber, Johannes von Augsburg, gest. um 1530. — Echard et Quétif, Scr. O. Praed. II S. 80; Khamm, Hierarchia Aug. I S. 306; H. Kellner, AdB.

Johannes Faber Augustanus ist in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts zu Freiburg in der Schweiz geboren, war Dominikaner in Augsburg, c. 1515 Prior daselbst, 1516 Lehrer der Theologie in Bologna, später auf Empfehlung seines Gönners, des Kardinals Lang in Salzburg, Hofprediger und Beichtvater des Kaisers Maximilian I., dem er 16. Januar 1519 die Leichenrede hielt (gedruckt 1519 zu Augsburg in 4° und abgedr. bei M. Freher, Scr. rer. Germ. T. II). Auf Empfehlung des Erasmus, dessen Gunst er sich in Löwen und Köln zu erwerben wußte und der ihn als klugen, gelehrten und beredten Mann schildert (in Briefen vom 4., 6. Oktober, 13. November 1520 u. ö.), wird er auch bei Karl V. Hofprediger und beschäftigt sich im Sinne des Erasmus mit Vermittelungsvorschlägen in der lutherischen Sache, indem er insbesondere ein vom Papst, Kaiser und andern christlichen Fürsten gemeinsam zu ernennendes Schiedsgericht vorschlägt. Diesen Plan teilt er kurz vor dem Wormser Reichstag dem Kurfürsten Albrecht von Mainz, Friedrich von Sachsen etc. schriftlich und mündlich mit. Später scheinen die Ansichten des Erasmus über ihn sich geändert zu haben: er klagt, von Faber in Rom angeschwärzt zu sein, und nennt Faber hominem in Thomistica theologia pulcre doctum, sed mire vafrum et versipellem. Faber gest. c. 1530, wo? ist unbekannt. Schriften von ihm sind nicht bekannt, außer der obengenannten Leichenrede, die von ihm, nicht wie andere meinen, von Bischof Faber von Wien herrührt.

Wagenmann †.

Faber, Johannes, von Heilbronn, gest. nach 1557. — Echard et Quétif., Scr. O. Pr. II, 161; Mederer, Ann. Ingolst.; Braun, Bisch. von Augsburg; H. Kellner in AdB.

Der Dominikaner und polemisch-asketische Schriftsteller des 16. Jahrhunderts, Johann Faber ist c. 1504 zu Heilbronn am Neckar geboren, tritt ins Predigerkloster zu Wimpfen, studiert mit Unterstützung der Stadt Wimpfen Philosophie und Theologie in Köln, giebt hier seine erste Schrift heraus u. d. T.: Richardi Pampolitani Anglo-Saxonis enarr. in psalmos, Köln 1536, wird mag. artium daselbst, später von Bischof Christof von Stadion als Domprediger nach Augsburg berufen, welches Amt er lange Jahre verwaltet. Zu Ingolstadt erlangt er 1551—1552 die theol. Doktorwürde unter dem Vorsitz des P. Canisius, der später sein Nachfolger als Domprediger in Augsburg wurde. F. war ein eifriger Gegner der evangelischen Lehre; ihrer Bekämpfung sind die meisten seiner Schriften gewidmet, so: quod fides esse possit sine caritate, Augsb. 1548; enchiridion bibliorum 1549; fructus quibus dignoscuntur haeretici 1551; testimonium Petrum Romae fuisse 1553; Der rechte Weg, Dillingen 1553; Was die ev. Meß sei, Augsburg 1553; Dillingen 1557; Köln 1556 (lat. von Surius) u. ö.; Jobel in Predigten ausgelegt, Augsburg 1557 u. s. w. Sein Todesjahr (nach 1557) ist unbekannt.

Wagenmann †.

Faber (Fabri), Johannes, von Leutkirch, gest. 1541. — Von Fabers Schriften sind außer den unten zu erwähnenden anzuführen: de potestate papae contra Lutherum; propugnaculum ecclesiae; responsa duo de antilogiis Lutheri et de sacramentis scripturisque; de Moscovitarum religione und juxta mare glaciale religio, Basel 1526; Vergleichung der Lehren von Huß und Luther; defensio fidei catholicae adversus Pacimontanum etc., Predigten, Briefe u. a. Eine Sammlung kleiner polemischer Schriften von J. Faber erschien 1537 zu Leipzig in 8°; eine Gesamtausgabe in 3 Foliobänden, aber fast nur die homiletischen Schriften enthaltend, Köln 1537—1541; s. die Monographie von C. E. Kettner: diss. de J. Fabri vita scriptisque, Lipsiae 1737; ferner Echard et Quétif, Scr. O. Praed. II, 111 sq.; Touron, hommes illustres de l'ordre de S. Dom. t. IV, 66; Klein, Gesch. des Christent. in Oesterreich IV, 23. 68; Lämmer, Vortrid. Theologie S. 35 ff.; Kink, Geschichte der Universität Wien, Bd I, S. 243 ff., 134; R. Roth, Geschichte der ehemaligen

Reichsstadt Leutkirch, 1870 ff., Bd I, S. 200; II, 90 ff.; A. Horawitz, Joh. Heigerlin gen. Faber, Bischof von Wien, bis zum Regensburger Convent, Wien 1884, dazu v. Druffel in der Deutschen Litteraturzeitung von Max Rödiger VI (1885) S. 86/88, sowie die bekannte Litteratur zur schwäbischen, schweizerischen, österreichischen und allgemeinen Reformations-
5 geschichte.

Johann Faber von Leutkirch, Bischof von Wien wurde geboren 1478 in der schwäbischen Reichsstadt Leutkirch als Sohn eines Schmieds, Namens Heigerlin, studierte Theologie und kanonisches Recht zu Tübingen und Freiburg i. Br. (hier immatrikuliert als presbyter Dioeces. Constant. zum 26. Juli 1509), wurde Magister, später Dr. juris
10 can. Unhaltbar erscheint die Überlieferung, daß Faber Dominikaner gewesen sei. Ausgezeichnet durch Talent, Kenntnisse und kirchliche Frömmigkeit wurde er Vikar, später Pfarrer in Lindau, Pfarrer in Leutkirch, Kanonikus und bischöflicher Offizial in Basel, 1518 von Bischof Hugo von Landenberg zum Generalvikar der Diöcese Konstanz ernannt unter Beibehaltung seiner Lindauer und Leutkircher Pfründen; Papst Leo X. verlieh ihm
15 den Titel eines Protonotars. Früher der humanistischen und liberalen Richtung zugethan und mit den Männern der litterarischen und kirchlichen Reform (bes. Erasmus, Zasius, Oekolampad, Urbanus Regius, Vadian, Zwingli, Melanchthon ꝛc.) vielfach befreundet, fand er sich später veranlaßt, dem Werke der Kirchenreformation, wie es seit Anfang der zwanziger Jahre sich gestaltete, sich nicht nur nicht anzuschließen, sondern es als einer seiner
20 heftigsten und rührigsten Gegner mit Wort und That zu bekämpfen. Die Mißbräuche der alten Kirche konnte er nicht leugnen; er mißbilligte den Ablaßhandel, wie er in der Schweiz von dem Franziskaner B. Sanson betrieben wurde. Mit Zwingli steht er noch 1519 und 1520 im Briefwechsel, er versichert ihn, der bereits zurückhaltend geworden war, seiner unwandelbaren Freundschaft (7. Juni 1519), gratuliert ihm aufs herzlichste zur Gene-
25 sung (17. Dez. 1519), übersendet ihm seine zu Lindau gehaltene, 1520 in Augsburg gedruckten Predigten de vitae humanae miseria (18. Okt. 1520), kündigt ihm aber auch bereits Gegenschriften gegen Luther und Carlstadt an, deren Zusendung und Beurteilung indes Zwingli abzuwenden sucht (17. Dezember 1519; 16. Februar 1520 Zw. Myconio). Noch im Frühjahr 1520 spricht er gegen Vadian in St. Gallen seine Mißbilligung Ecks und
30 sein Wohlgefallen an Luthers Schriften aus, wenngleich er des letzteren Freimut unvorsichtig findet; im Juni 1521 dagegen deuten die Äußerungen an Vadian bereits auf bestimmtere Abkehr von Luther hin (Vadianische Briefsammlung Nr. 191 und 268). Einen völligen Umschwung in seiner kirchlichen Parteistellung aber bezeichnet oder bewirkt seine Reise nach Rom, die er im Herbst 1521 unternahm, angeblich um drückenden Schulden
35 zu entgehen und die päpstliche Freigebigkeit zu kosten, sicher um dem neuen Papst Hadrian VI. seine unterdessen vollendete Schrift gegen Luther u. d. T.: Opus adversus nova quaedam dogmata Lutheri, gedruckt zu Rom 1522 Fol., zu dedicieren. Nach mehrmonatlichem Aufenthalt in Rom kehrt er nach Deutschland zurück, um fortan unermüdlich mit Wort und Schrift, in Kolloquien, Predigten und öffentlichen Verhandlungen,
40 wie durch persönliche Einwirkung auf Fürsten und Städte in Deutschland und der Schweiz der reformatorischen Bewegung entgegenzuarbeiten. In der genannten Schrift gegen Luther (eine besondere Schrift Fabers pro coelibatu ist der Wiener Hofbibliothek nicht bekannt) hatte er Gelegenheit genommen, eingehend zu Gunsten des Cölibats wider die Priesterehe einzutreten; zur Beantwortung veranlaßte Luther (Briefe II, 365) den eben verheirateten
45 Justus Jonas (Adversus J. F. pro conjugio sacerdotali Justi Jonae defensio 1523). Zu Anfang des Jahres 1523 (29. Januar) erscheint Faber bei der Züricher Disputation als Abgeordneter des Bischofs von Konstanz, zunächst „nicht um zu disputieren, sondern um zuzuhören, Rat zu geben und Schiedsmann zu sein". Er suchte denn auch unter Berufung auf das unvordenkliche Alter der katholischen Lehre, auf die Ent-
50 scheidungen des bevorstehenden Reichstages oder Konzils jede sachliche Erörterung zu verhindern, mußte sich aber doch schließlich auf ein Gespräch einlassen, das besonders um Messe und Heiligenanrufung sich drehte; da Zwingli die Schrift als einzige Richtschnur in Glaubenssachen gelten ließ, Faber nach einem vergeblichen Versuch mit Schriftbeweisen zu operieren bald wieder auf den Boden der Tradition sich zurückzog, so endete das Gespräch
55 resultatlos oder vielmehr zu Gunsten Zwinglis (s. die Berichte über die Disp. bei Schuler und Schultheß Opp. Zw. I, 105 ff. und die gegen Faber gerichtete satirische Schrift „Gyrenrupfen" Hallers Bibl. III, S. 74). Faber findet sich 1523 auf dem Nürnberger Reichstag ein; hier dürfte er die für ihn nachher so wichtigen Beziehungen zu Erzherzog Ferdinand geknüpft haben (Horawitz, Erasmiana III, 771, in den Wiener Sitzungs-
60 berichten 102). Von dem deutschen Reichsregiment erbittet er sich in demselben Jahr

einen Schutz- und Geleitsbrief, um im Auftrag des Papstes in Deutschland herum wider Luther zu predigen (Ranke II, 68). 1524 erscheint er als Abgeordneter seines Bischofs auf dem kathol. Konvent zu Regensburg und ist neben Dr. Eck Hauptvertreter der dort projektierten katholischen Scheinreformation; läßt seine Schrift gegen Luther wiederholt und in erweiterter Gestalt erscheinen u. d. T.: **Malleus in haeresin Lutheranam**, Köln 1524 u. ö., wird von König Ferdinand zum Kaplan, Rat und Beichtvater ernannt und an seinen Hof gezogen; wirkt im Sept. 1524 zu Wien mit bei dem Ketzerprozeß wider den Wiener Bürger Kaspar Tauber; sucht 1525 ff. die bisher mit Frankreich verbündeten katholischen Schweizerkantone für ein Bündnis mit Österreich zu gewinnen; beteiligt sich 1526 (Mai) bei der Disputation zu Baden im Aargau (cf. **redargutio sex articulorum H. Zwinglii**, Tübingen 1526, dazu die Eidgenöss. Abschiede und Zwinglis Werke Bd II, 2 S. 429, 467, 513); ist im Juni dess. Jahres auf dem Reichstag zu Speier anwesend, wird 1527 von K. Ferdinand als Gesandter nach Spanien und England geschickt, 1528 zum Koadjutor des Bischofs von Wienerisch-Neustadt, 1529 zum Propst von Ofen ernannt, wirkt mit bei der Verfolgung der Evangelischen in Österreich, insbesondere bei der Verbrennung Balthasar Hubmeiers in Wien, 10. März 1528 (s. seine anonyme Schrift: Ursach, warum B. H. verbrannt sei, Dresden 1528 und seinen Brief an Cochleus und Nausea bei Stern, zwölf Artikel der Bauern, Leipzig 1868, S. 67, 95), fordert die Wiener theol. Fakultät auf zum Kampf gegen die lutherische Ketzerei (s. Kink, Gesch. der Univ. Wien, I, 243 ff. 134 ff.); sucht seinen alten Freund Erasmus nach Wien zu ziehen (Juli 1528) und macht sogar um dieselbe Zeit von Böhmen aus einen Versuch, Melanchthon für die katholische Sache zu gewinnen, indem er ihm eine Stelle bei Ferdinand als Preis des Abfalls anbietet (C. Ref. I, 998). Als Ferdinands Hofprediger ist er 1529 auf dem Speierer Reichstag anwesend, nimmt einen wichtigen Anteil an den dortigen Verhandlungen und sucht insbesondere seinen Einfluß auf die oberdeutschen Städte geltend zu machen, um sie vom Anschluß an die Protestation ferne zu halten; wichtiger noch ist seine Thätigkeit auf dem Augsburger Reichstag 1530, wo er nicht bloß in Predigten und Schriften gegen die Evangelischen hetzt, sondern auch im Auftrag des Kaisers an der Abfassung der Confutatio sich in einer Weise beteiligte, daß Luther seine Deutschen vor ihm und Eck als lichtscheuen Fledermäusen warnt, Melanchthon urteilt, Faber habe bei dieser Arbeit sich selbst an Abgeschmacktheit übertroffen (vgl. hierüber die Litterärgeschichte der Confutatio im CR XXVII, S. 1 ff. und Raynald, Annal. eccl. XX, 589 u. ö.). 1531 wird F. nach dem Tode des Bischofs Johannes de Revellis Bischof von Wien und zugleich (bis 1538) Administrator des Bistums Neustadt. Die äußeren Notstände beider Diöcesen, besonders infolge der Türkeneinfälle, machten ihm ebensoviel zu schaffen wie das Umsichgreifen der evangelischen Lehre. Vor allem fühlte er das Bedürfnis besserer Prediger und Seelsorger und errichtete zu diesem Zweck 1540 zu Wien in einem ehemaligen Nonnenkloster (zu St. Nikolai in der Singerstraße) ein Konvikt für arme Studierende der Theologie, suchte auch zur Reform der Wiener Universität und theol. Fakultät nach Kräften beizutragen (s. Kink a. a. O.). Neben der Leitung seiner Sprengel, um die er sich vielseitig, auch durch eigenes unermüdliches Predigen, verdient zu machen suchte, fand er Zeit, an dem allgemeinen Gang der Religionsverhandlungen sich eifrigst zu beteiligen; er suchte den Einfluß, den er in seiner schwäbischen Heimat, besonders in seinen alten Gemeinden Leutkirch und Lindau immer noch besaß, dazu zu verwenden, um diese vom Beitritt zur Reformation fern zu halten (vgl. sein Schreiben an die Gemeinde Leutkirch vom 6. November 1533); schrieb noch mehrere polemische Schriften, z. B. 3 Bücher über Glauben und Werke 1536; eine Schrift über das Abendmahl 1537; über die Edikte der Kaiser wider die Ketzer 1537; insbesondere aber richtet er aus Anlaß des bevorstehenden Mantuaner Konzils 1536 und 1537 Denkschriften an den Papst und dessen Legaten Morone (**praeparatoria futuri concilii** d. d. 4. Juli 1536 und ep. ad **Moronum**); und ebenso überreicht er 1540 aus Anlaß des Speierer Reichstags, des Hagenauer und Wormser Gesprächs dem König Ferdinand Vorschläge zu Widerlegung oder Widergewinnung der Lutheraner. Solcher Eifer trug ihm große Lobsprüche von seiten des Papstes ein, während er selber freilich über die deutschen Theologen und Bischöfe bitter klagt, daß sie wie stumme Hunde nicht bellen, und daß bei solcher Lauheit die ganze Kirche zusammenstürzen werde (s. Raynald, Ann. Eccl. a. 1540). Bald darauf starb Faber, nachdem er zuletzt den Fr. Nausea zum Koadjutor erhalten, 63 Jahre alt, den 21. Mai 1541, und wurde zu Wien im Stephansdom neben der Kanzel beigesetzt. Zum Universalerben seines Nachlasses und besonders seiner reichhaltigen Bibliothek hatte er sein Wiener Konvikt eingesetzt (1540, Nov. 17); außerdem hatte er seine Vaterstadt Leutkirch

sowie die Universität Freiburg mit reichen Legaten für wohlthätige und Studienzwecke bedacht (s. Roth a. a. O. S. 90 ff.).

Seine Zeit- und Glaubensgenossen preisen ihn als Muster eines katholischen Bischofs, als Zierde seiner Kirche, als einen **vir eruditione, sapientia, vitae integritate spectandus**; die Freunde der Reformation sahen in ihm einen ihrer rührigsten und bei seiner einflußreichen Stellung gefährlichsten Gegner. **Wagenmann † (Egli).**

Faber (Favre) Peter Franz, gest. um 1780. — Peter Franz Faber ist geboren zu Anfang des 18. Jahrh. zu St. Barthelemi im jetzigen Kanton Waadt, er wurde Priester zu Laudun in Nieder-Languedoc und begleitete als Sekretär und Beichtvater den Bischof von Halikarnassus, Franz de la Baume, auf die Visitationsreise in das „Land der Märtyrer", nach Cochinchina und erzählte in seinem im Jahre 1746 nach bekanntem jesuitischem Muster betiteltem Werke: „**Lettres édifiantes et curieuses sur la visite apostolique de M. de la Baume, Evêque d'Halicarnasse, à la Cochinchina en l'année 1740**", die Erlebnisse, die er in dieser Stellung durch die Anfeindungen der Jesuiten erfahren hatte. — Der apostolische Visitator kam mit seinem Gefolge den 15. Juli 1738 zu Macao an, wo er unter dem Scheine der größten Zuvorkommenheit seitens der portugiesischen Jesuiten aufgenommen, aber zuletzt auf ihren Betrieb vom Gouverneur gefangen gehalten wurde. Aber vergebens versuchten sie das seit langem durch ihre eigenen politischen wie kirchlichen, gegen die französischen Missionare gerichteten Umtriebe, die manche heidnische blutige Verfolgung verursacht hatten, heraufbeschworene Verhängnis abzuwenden, am 10. März 1739 konnte der Visitator die Weiterreise bewerkstelligen und im Mai in Cochinchina landen. Alsbald ließ der Bischof die Missionare wissen, daß er gekommen sei, sie in Liebe zu vereinigen; er ermahnte sie, den Streit zu vergessen, und nach der Absicht der Propaganda die Einigkeit herzustellen. Die Christen führten alle über die portugiesischen Missionare, namentlich die Jesuiten, bittere Klage; unter ihnen fanden sich solche, die seit 10 Jahren nicht hatten beichten können, die man immer zurückgewiesen hatte, weil sie sich den heidnischen Ceremonien, den Totenpfern u. dgl., die die Jesuiten den Chinesen gestatteten, nicht unterziehen wollten, und die unter dem Vorwande des Jansenismus exkommuniziert worden waren (Müllbauer, Geschichte der katholischen Mission in Ostindien 171 ff.; 262 ff.; Warneck, Protestantische Beleuchtung röm. Angriffe auf die Evang. Heidenmission 388 ff.). Der Bischof ließ sich zuerst von den Jesuiten täuschen; als er aber dem Unwesen derselben kräftig entgegentreten wollte, ward er von ihnen als Jansenist und Ketzer verschrieen und als Störer der öffentlichen Ruhe bei den Mandarinen verklagt und entging nur durch ein Wunder mit seinem Sekretär den gedungenen Meuchelmördern. Die Briefe der Propaganda zu Rom an den Bischof wurden von den Jesuiten aufgefangen und kamen nie in seine Hände. Da die Bereisung des ganzen Landes dem Bischof wegen schwächlicher Gesundheit und abnehmender Kräfte unmöglich war, so visitierte er nur die nördlichen Provinzen und ernannte Favre zum Provisitator, der die südlichen bereiste. — Indessen überzeugte sich der Bischof bald, daß kein Friede mit den herrschsüchtigen Jesuiten möglich sei, solange das Missionsfeld zwischen ihnen und anderen Ordensbrüdern geteilt sei. Er teilte daher die Provinzen zwischen den Jesuiten, den französischen Missionaren und den Franziskanern. Allein Kummer und Mißhandlung, wie Favre erzählt, oder Gift, wie ein Franziskaner nach Rom berichtete, machten dem Leben des Bischofs am 2. April 1741 ein Ende. — Jetzt trat Favre seine Provisitatorsstelle an, allein er konnte sich nicht lange gegen die Jesuiten halten und reiste am 8. August 1741 ab, um Rom und der Propaganda von dem Visitationsergebnis Rechenschaft abzulegen. Aber auch die Jesuiten in Rom rasteten nicht; Favre mußte lange auf den Ausgang seiner Sache warten; erst 1745 erschien das Dekret, das die Dekrete des Visitators wegen Einteilung der Distrikte, insofern sie die französischen Missionare und die Jesuiten anging, bestätigte; was den Distrikt der Franziskaner betraf, so ward die Verordnung geändert mit dem Zusatze, daß der apostolische Vikar zu Tonkin diesen Artikel an Ort und Stelle selbst in Ordnung bringen sollte. — Hiermit schließt Favre sein Werk und antwortet nur noch auf die Vorwürfe, die seine Feinde ihm in anonymen Briefen machten. Trotz dieses Ausgangs erklärte sich Favre bereit, es zum zweitenmale zu wagen und die Mission in Japan wieder aufzurichten, wenn man sich seiner dazu bedienen wolle. Dann trat er die Reise in sein Vaterland an. Hier verfaßte er sein Werk, das alsbald durch den Bischof von Lausanne verdammt und zu Freiburg öffentlich verbrannt wurde, während die Jesuiten alle Exemplare aufkauften, um das Buch unsichtbar zu machen. Einen ausführlichen Auszug giebt Simler in seiner Sammlung alter und neuer Urkunden zur Be-

leuchtung der Kirchengeschichte (I, S. 159—256). Alle Versuche Favres, sich mit dem Bischofe auszusöhnen, waren vergeblich; 1752 verbot dieser sogar den Priestern seiner Diöcese ihm die Sakramente zu erteilen (vgl. seine Mémoire apologetique 1747 und deren Fortsetzung 1752 im Auszuge bei Simler a. a. O. 565—609). Favre führte von nun an, durch die Regierung von Bern gegen gewaltthätige Angriffe geschützt, zu Assens, 5 in der Landvogtei Echallens oder Tscherlitz ein stilles Einsiedlerleben und starb zu Anfang der achtziger Jahre. (Dr. Th. Pressel †) Pfotenhauer.

Fabian, römischer Bischof, 236—250. Lipsius, Chronologie der röm. Bischöfe S. 199 ff. 263. 266 f.; Duchesne, Lib. Pontif. I p. 148 f.; Lightfoot, Clement of Rome I[2]; Harnack, Altchristl. Litt.-Gesch. Tl. I S. 648, Tl. II Bd 1 S. 144 ff. 10

Fabian (19. resp. 20. römischer Bischof) regierte vom 10. Januar 236 bis 20. Januar 250, Märtyrer in der Decianischen Verfolgung, bestattet in dem Coemet. Calixti, wo auch sein Grabstein mit der Inschrift *ΦΑΒΙΑΝΟC · ΕΠΙ · ΜΡ* aufgefunden ist (*MP* von späterer Hand). Im Chron. pasch. (I p. 503 ed. Dindorf) heißt er „Flavian", im koptischen Synaxarium (z. 11. Amschir, ed. Wüstenfeld II S. 294) „Palatian". Eu- 15 sebius erzählt (h. e. VI, 29), Fabian sei durch ein Gotteszeichen zum Nachfolger des Anterus bestimmt worden: er sei mit anderen nach dem Tode des Anterus nach Rom gekommen — also war er vielleicht Landbischof — und bei der Wahlhandlung zugegen gewesen; während den Wählenden die Namen sehr vieler angesehener und berühmter Männer vorgeschwebt hätten, hätte sich plötzlich eine Taube aus der Höhe auf den Fabian nieder- 20 gelassen, an den niemand dachte; auf dieses Zeichen hin erklärte das ganze Volk, wie von einem göttlichen Geiste getrieben, einstimmig, daß Fabian der würdige Mann sei, und setzte ihn sofort auf den Thron. Seine Amtszeit fällt in die des Kaisers Philippus Arabs; aber alles, was auf Grund von Euseb., h. e. VI, 34 über das Verhältnis des Bischofs zu diesem Kaiser erzählt wird, dessen Leben und Regierungszeit freilich besonders 25 dunkel ist, ist unglaubwürdig. Origenes hat an ihn ein seine Lehre entschuldigendes Schreiben gerichtet (Euseb., h. e. VI, 36, 4; Hieron. ep. 84, cf. Rufin Invect. I, 44). Wahrscheinlich hat auch Fabian an ihn geschrieben. Einen Brief in Sachen des lambesitanischen Häretikers Privatus erwähnt Cypr. ep. 59, 10. Als Wunderthäter wird F. von Makarius Magnes bezeichnet (Apocr. III, 24 ed. Blondel p. 109), und 30 zwar neben Polykarp, Irenäus und Cyprian. Auf einen Verkehr zwischen Rom und Edessa z. Z. Fabians weist die Notiz am Schluß der Akten des Märtyrerbischofs Barsamya v. Edessa, daß derselbe z. Z. des Bischofs Fabian von Rom gelebt habe. Vielleicht hat zu seiner Zeit Dionysius Alex. die *ἐπιστολὴ διακονική* nach Rom gerichtet, die Eusebius (h. e. VI, 46, 5) erwähnt; sie mag sich, wie Lightfoot (l. c. II[2] p. 372) ver- 35 mutet, auf das wichtige Unternehmen Fabians bezogen haben, von dem uns der Catal. Liberianus (aber die Eintragung stammt höchst wahrscheinlich schon aus der Zeit Stephans I.) Kunde giebt: „hic regiones divisit diaconibus et multas fabricas per cimiteria fieri iussit" (im Lib. Pontif. lautet die Eintragung so: „hic regiones dividit diaconibus et fecit VII subdiacones, qui VII notariis imminerent, ut 40 gestas martyrum in integro fideliter colligerent, et multas fabricas per cymiteria fieri praecepit"). Im Briefwechsel Cyprians wird F. einigemale mit Anerkennung erwähnt (s. ep. 9, 1; 30, 5 [der Brief ist von Novatian; er nennt Fabian „nobilissimae memoriae"]; 55, 8; 69, 5). Die Verordnungen Fabians in den drei pseudoisidorischen Briefen und 21 Dekreten Gratians unter seinem Namen sind apokryph. 45

So wenig wir Direktes über die Bedeutung dieses Papats wissen, so sicher ist es doch, daß er einer der allerwichtigsten gewesen sein muß. Die kirchliche Entwicklung, die zwischen Calixt (Hippolyt) und Cornelius (Novatian), resp. zwischen Tertullian und Cyprian liegt, ist eine der rapidesten gewesen, die wir in der Kirchengeschichte kennen. Wie grundverschieden sind die geschichtlichen Bilder, die wir aus den Werken — auch aus den 50 spätesten — Tertullians und Hippolyts gewinnen im Vergleich zu dem, welches uns Cyprians Briefwechsel bietet! Dazwischen liegt der vierzehnjährige Episkopat des Fabian. In diese Zeit haben (1.) die gnostischen Sekten in Rom und Karthago aufgehört, irgend welche Rolle zu spielen, (2.) sind die christologischen Kämpfe wesentlich erloschen, (3.) ist das Hippolytische Schisma erstorben, (4.) hat die Bußpraxis einen großen Fortschritt gemacht 55 (fast nur noch die Frage der Behandlung der zum Götzendienst Abgefallenen blieb übrig), (5.) ist die Stadt Rom entsprechend den Regionen in 7 oder 2 × 7 Seelsorgebezirke geteilt worden, (6.) ist in Rom der niedere Klerus in fünf Graden geschaffen worden (s. meine Studie in den TU Bd II H. 5 1886), (7.) hat die heilige Weltlichkeit des Kirchentums

und die Einbürgerung der christlichen Religion in die Weltverhältnisse starke Fortschritte gemacht. In allen diesen Beziehungen muß Fabian, der aber sein Amt mit dem Martyrium gekrönt hat, der Leitende gewesen sein. Von hier aus erklärt sich auch die Legende über seine Wahl; man hat in Rom, nachdem Maximinus Thrax die beiden streitenden Bischöfe Pontian und Hippolyt nach Sardinien verbannt und Anterus nur einen Monat regiert hatte, keinen Stadtkleriker zum Nachfolger erwählt, sondern einen Auswärtigen, einen unbeteiligten homo novus, dem es wirklich gelungen ist, das hippolytische Schisma zu beseitigen. Als ein Gottesgeschenk erwies sich dieser Bischof, und so ist wohl die Legende von seiner Wahl entstanden und selbst in den Orient gedrungen. Das will viel sagen. Aus welcher Quelle kennt sie der über abendländische Verhältnisse sonst so schlecht unterrichtete Eusebius? Wie hören wir den Namen Fabian als Wunderthäter neben Polykarp, Irenäus und Cyprian von dem Griechen Makarius? Wie ist er selbst in Edessa bekannt? Das weist doch darauf hin, daß er sich hohen Ruhm erworben haben muß. Auch ist nicht zu übersehen, daß das bald nach seinem Tode in Rom zwischen Cornelius und Novatian ausbrechende Schisma das Andenken Fabians bei keiner Partei gefährdet hat — die Grundsätze des Cornelius kann F. unmöglich aufgestellt haben. Daß die furchtbare Decianische Verfolgung die römische Gemeinde in einem viel widerstandsfähigeren Zustand traf als die karthaginiensische, darf man auch dem Fabian zur Ehre anrechnen, ebenso die würdige Haltung des römischen Presbyterkollegiums in der langen Zeit der Sedisvakanz (bis Anfang des Jahres 251). Hier hat allerdings auch Novatian wesentliche Verdienste; aber daß er dem Fabian nahe gestanden hat, kann man noch aus dem lügenhaften Brief des Cornelius an Fabius von Antiochien (Euseb., h. e. VI, 43) erkennen.

A. Harnack.

Fabri, Felix, gest. 1502. — Eine Monographie über F. Fabri schrieb im vorigen Jahrh. der Ulmer Fr. Dom. Häberlin in seiner diss. sistens vitam, itinera et scripta Fr. F. Fabri, Göttingen 1742, 4° und in Wegelins thes. r. Suev. T. IV; außerdem vgl. Echard et Quétif, Scr. O. Praed, I, 871; Fabricius, Bibl. lat. m aevi; Schelhorn, Amoen. lit. III, 51, 102; Weyermann, Nachr. von Gelehrten in Ulm, 1798, S. 201 ff.; Escher bei Ersch und Gruber; Stälin, Württ. Gesch. III, S. 776; T. Tobler, Bibliogr geogr. Palaest, Leipz. 1867, S. 53; Wolff in der AdB 8, 491; Escher, Quellen zur Schweizer Gesch. 6, 203—229; Veesenmeyer, Prolegomena zu einer neuen Ausgabe des Tractatus de civitate Ulmensi, Verhandl. d. V. f. Kunst u. Altert. in Ulm u. Oberschwaben N. R. II, 1870, und Nachwort zum Tractatus de civitate Ulmensis S. 224—233.

Fabri (nicht Faber), Dominikaner und Schriftsteller des 15. Jahrhunderts. Geboren zu Zürich 1441 oder 1442 aus dem angesehenen Geschlechte der Schmid, kam er nach seines Vaters frühem Tode mit der Mutter 1445 nach Diessenhofen, zeitweilig auch auf die Kyburg, c. 1454 ins Dominikanerkloster zu Basel, erhielt hier und in Pforzheim seine wissenschaftliche Ausbildung, studierte Theologie in Basel, trat 1472 in den Orden ein und wurde 1477—1478 von seinen Ordensoberen als Lektor und Hauptprediger in das Dominikanerkloster in Ulm versetzt. Nachdem er schon früher Pilgerfahrten nach Aachen (1468) und Rom (1476) gemacht, folgt er 1480 und 1483 dem Drange, der ihn von Jugend auf beseelt und durch das Studium der hl. Schrift und zahlreicher Reisebeschreibungen immer neue Nahrung erhalten hatte — dem Wunsch, das hl. Land zu sehen. Zweimal machte er die Reise nach dem Orient, zuerst reiste er 1480 (April bis November) nach Jerusalem, wo er aber nur neun Tage verweilte, dann 1483—1484 mit vier schwäbischen Edelleuten nach Jerusalem und den übrigen heil. Stätten Palästinas, sowie nach dem Sinai und Ägypten. Später ist er noch mehrmals in Ordensgeschäften auswärts, z. B. 1486 und 1487 auf einem Ordenskapitel in Venedig, meist aber in seinem Kloster zu Ulm mit der Ausrichtung seines Lehr- und Predigeramts, mit Ausübung der Seelsorge in benachbarten Klöstern, sowie mit Ausarbeitung seiner Schriften beschäftigt bis zu seinem den 14. März 1502 erfolgten Tode. Sein Leichenstein wurde 1734 in Ulm aufgefunden. — Unter seinen Schriften sind die zwei bedeutendsten: 1. Die Beschreibung seiner Reisen ins heil. Land, in dreifacher Gestalt vorhanden: a) in ausführlicher lateinischer Darstellung u. d. T.: Fr. Fel. Fabri, Evagatorium in Terrae S., Arabiae et Aegypti peregrinationem, herausgeg. auf Kosten des Stuttg. lit. Vereins von Prof. Haßler, Stuttgart 1843—1849, 3 Bde, 8°; b) in einem kürzeren, von F. selbst verfaßten deutschen Auszug u. d. T.: Eigentliche Beschreibung der Hin- und Wiederfahrt zum hl. Land, gedruckt 1556, 4°, und später wiederholt; c) in poetischer Form u. d. T.: Gereimtes Pilgerbüchlein Br. F. F., herausgeg. von Birlinger, München 1864, 8°. 2. Historia Suevorum, abgeschlossen 1488/89, Geographisches und Geschichtliches, ins-

besondere auch interessante Beiträge zur schwäbischen Kirchen- und Klostergeschichte enthaltend, nur teilweise herausgegeben von Goldast (Suev. rerum Scriptores, Frankfurt 1605; Ulm 1727), schon früher von S. Frank, Münster u. a. stark benützt. Das Wichtigste aus der Descriptio Sueviae gab Escher in den Quellen zur Schweizer Geschichte 6, 107—202, den Tractatus de civitate Ulmensi G. Veesenmeyer in der Bibl. des 5 lit. V. 186. In beiden Werken zeigte sich des Verfassers sehr scharfe Auffassungsgabe, sein gut deutscher, frommer und treuherziger Sinn, Freimütigkeit und schalkhafter Humor, freilich auch Mangel an Kritik, Leichtgläubigkeit und ein echtes Mönchslatein. Er war „ein offener Kopf, guter Beobachter, ein Sammler vieler merkwürdiger Dinge, der hervorragendste und belehrendste unter den pilgernden Schriftstellern 10 des 15. Jahrhundert". 3. Die Sionspilgerin, teilweise gedruckt in Verh. d. V. f. K. u. A. in Ulm und Oberschwaben N. R. 1, 30 ff. Andere Schriften von F. sind ungedruckt oder nicht mehr vorhanden, z. B. eine Geschichte des Klosters Gnadenzell, eine deutsche Übersetzung einer Vita Susos, ein Buch vom Rhodiser Krieg 2c.

(**Wagenmann †**) **G. Bossert.** 15

Fabri, Friedrich Gotthardt Karl Ernst, gest. 1891. — Quellen: Akten der Rheinischen Missionsgesellschaft in Barmen; von Rohden: Geschichte der Rheinischen Missionsgesellschaft, 3. Aufl., 1888; Nachrufe in den Berichten der Rheinischen Missionsgesellschaft 1891 S. 260, in der Allg. Missionszeitschrift von Warneck 1891 S. 477; Fabris Schriften. 20

Friedrich Fabri ist geboren am 12. Juni 1824 zu Schweinfurt. Sein Vater war dort Professor am Progymnasium, dann Pfarrer, 1830 wurde er Pfarrer in Bayreuth, 1836 Dekan in Würzburg, wo er 1866 starb. Er war gläubiger Vermittlungstheologe, die aufkommende Betonung des lutherischen Bekenntnisses war ihm bedenklich. In seinem Hause herrschte ein ernster, fröhlicher und gastfreier Sinn (F. Fabri, Blätter der Erinne- 25 rung an den seligen Kirchenrat Fabri, Würzburg 1866). Der Sohn besuchte das Gymnasium zu Würzburg, studierte Theologie in Erlangen und Berlin 1841—45. Er trat der Burschenschaft bei und wurde ein tüchtiger Turner, Reiter und Schläger. Dankbar erinnerte er sich später des Verkehrs mit Karl von Raumer in Erlangen. 1846 trat er in das Predigerseminar zu München; 1848 wurde er Stadtvikar in Würzburg und Re- 30 ligionslehrer an der Landwirtschafts- und Gewerbeschule. Seine erste Schrift behandelte „die materiellen Notstände der protestantischen Kirche Baierns und deren mögliche Abhilfe" (Nürnberg 1848). Er weist einen doppelten Notstand nach: es sind zu wenig Kirchen und Pfarrer da und die vorhandenen sind ungenügend dotiert. Er fordert, daß der Staat die evangelische Kirche aus Gerechtigkeit und Klugheit besser dotiere; sonst möge er sie 35 selbstständig machen, damit sie sich selbst helfen könne. 1851 gab er einen Aufsatz heraus: Ueber Armut und Armenpflege. Da der Staat die Aufgabe einer wahren Armenpflege nicht lösen könne, so will er, daß die freie christliche Association im Bunde mit der Kirche dem Staate zu Hilfe komme. 1851 wurde er Pfarrer in Bonnland bei Würzburg und vermählte sich mit Henriette Brandt aus Hannover († 1888). Dieser Ehe entstammten 40 acht Kinder, von denen vier früh starben. Hier gab er eine Abhandlung heraus: Über Kirchenzucht im Sinn und Geist des Evangeliums (Stuttgart 1854). Er warnte vor Generalverordnungen über Erneuerung der Kirchenzucht, die nichts helfen; zunächst solle man in jeder Gemeinde ein Kollegium von Ältesten bilden und diesem die sittliche Einwirkung auf die Gemeinde überlassen. Öffentliche Admonition und Exkommunikation seien 45 für unsere Zeit unangemessen; auch sei es unmöglich, eine Gemeinde in Missionsgemeinde und Abendmahlsgemeinde äußerlich zu scheiden, wie Wichern fordere. Kirchenzucht kann nur geübt werden durch Gebet, Seelsorge und private Ermahnung bis zum dringenden Rat, vom Abendmahl fern zu bleiben. Bekannt wurde er durch seine „Briefe gegen den Materialismus", (1. Aufl. 1855, 2. Aufl. 1864). Sie fielen in die Zeit, als Darwins 50 Lehre von Entstehung der Arten und Lyells geologische Theorie viele Köpfe verwirrten. F. wendet sich an alle Gebildeten und verzichtet auf jeden theologischen Apparat. Der Materialismus ist wissenschaftlich minderwertig; bedeutend ist er in unserer Zeit geworden durch die Fortschritte der Naturwissenschaft und die Förderung der materiellen Interessen; gefährlich ist er, weil er die sinnlichen Lüste entfesselt und die Massen anzieht. Er kann 55 nicht erklären das Denken, das Selbstbewußtsein, nicht Sittlichkeit, Religion, Kultur, Kunst; ja er zerstört alle Wissenschaft, indem er den Unterschied zwischen Wahrheit und Irrtum leugnen muß. Er geht dann die Behauptungen von Feuerbach, Büchner, Vogt, Virchow, Burmeister, Czolbe, Schleiden durch, um nachzuweisen, daß sie unter dem falschen Schein

exakter Forschung materialistische oder pantheistische Hypothesen vortragen. Er hält ihnen entgegen, daß die einseitige Steigerung der Verstandesbildung den sozialen und religiösen Verfall der Völker herbeiführe, daß alle Erkenntnis auf Glauben beruhe, die naturwissenschaftliche Erkenntnis auf dem Glauben an die Zuverlässigkeit der Sinne, und endlich, 5 daß jede umfassende Weltanschauung nicht nur auf dem Intellekt, sondern zumeist auf dem Willen beruhe. Indem die Naturforscher dies verkennen, beweisen sie ihre Blindheit.

F. war von Erziehung lutherisch, aber die konfessionellen Satzungen waren ihm zu eng; er war biblischer Theologe. „Ich habe die symbolischen Bücher weder zu meiner Seligkeit noch zu meiner Theologie nötig. Ich habe völliges Genügen an der heiligen Schrift; 10 eine Verpflichtung auf die symbolischen Bücher, welche jegliche Korrektur des symbolischen Lehrinhalts ausschlösse, ist mir stets als ein unprotestantischer und unevangelischer Irrtum erschienen. Dabei weiß ich mich mit der Grundsubstanz ihres Lehrgehalts in freier und freudiger Übereinstimmung". (Unions- und Verfassungsfrage). Die konfessionellen Händel haben ihm ihren letzten Grund darin, daß man den biblischen Reichsblick verloren hat und 15 das Geschichtliche als solches überschätzt. Er wollte die konfessionellen Unterschiede von einem höheren, die Gegensätze überschauenden Gesichtspunkte betrachten. „Je mehr wir blicken auf den Tag des Herrn, desto weniger werden wir Lust haben, unsere Herzen verstricken zu lassen in den Hader um Satzungen der Lehre, die doch menschliches Werk und darum unvollkommen sind" (Zirkularschreiben vom 26. Oktober 1857). Auch die Grenzen 20 der Lehrfreiheit bemühte er sich festzustellen. „Ich bin für Freiheit der Theologie, aber es giebt eine Grenzlinie, die nicht überschritten werden kann: die Anerkennung des Wesens und der Wirklichkeit der in Christo geschehenen Offenbarung. Ein Teil der Linken überschreitet diese Linie, Christentum ist verschieden vom Humanismus" (Unions- und Verfassungsfrage). „Es ist unmöglich, die Frage der kirchlichen Lehrfreiheit durch irgendwelche 25 Subtraktion von dem überlieferten Lehrbestande lösen zu wollen. Jede Lehrform muß zulässig sein, welche neues Leben aus Gott weckt und dadurch das Zeugnis des Geistes und der Kraft giebt. Dabei muß man viel Heterodoxie tragen .... Es giebt eine gewisse Grenze, die die Theologie in sich trägt: die persönliche Erfahrung des Heils in Christo. Wenn die Offenbarung in Christo auf das Niveau der natürlichen Offenbarung 30 herabgedrückt, wenn der heilige Geist als Efflorescenz des Menschengeistes beurteilt und damit die Kraft der Wiedergeburt verleugnet wird, so haben sie die Grundlage des Christentums verlassen, dann wird es zu einer vergänglichen Erscheinung .... Die Lehrfreiheit ist mehr ein ethisches als ein dogmatisches Problem, keinenfalls darf sie als juristisches Problem behandelt werden" (Vorwort zu Th. Webers Betrachtungen über die Predigt- 35 weise). Fabri war ein groß angelegter Charakter, der stets die letzten Ziele vor Augen hatte, ein freier Geist, der andere zur Freiheit erziehen wollte; eine große Fähigkeit, sich in fremde Gedanken zu versetzen und eine weltmännische Bildung, die auch mit fremden Geistern freundliche Verständigung sucht, ließen eine bedeutende Wirksamkeit erwarten.

Der Missionsinspektor. 1857 wurde F. als Nachfolger Wallmanns zum Leiter 40 der Rheinischen Mission in Barmen berufen. Die Deputation hatte Auberlen in Basel gewählt, dieser machte auf F. aufmerksam. Bis dahin hatte er sich wenig mit der Heidenmission befaßt, „nach langem Kampfe" entschied er sich anzunehmen und trat am 1. Oktober 1857 das Amt an, das er bis 1884 verwaltete. Er ist der bedeutendste unter den Barmer Missionsinspektoren, mit ihm „kam ein neues süddeutsches Element in den Vor- 45 stand, dessen weitherzige etwas theosophisch angelegte Natur zunächst nach allen Seiten hin beruhigend und anregend wirkte". Sofort trat eine schwierige Aufgabe an ihn heran, die Missionsgesellschaft stand in Gefahr, an dem konfessionellen Gegensatz zu Grunde zu gehen. Sie war gegründet zur Zeit der erwachenden christlichen Begeisterung, als man konfessionelle Gegensätze nicht mehr kannte; lutherische und reformierte Christen hatten ein- 50 trächtig zusammengewirkt. Als Fabri berufen wurde, sagte man ihm, die Mission stehe auf dem Boden der Union. Er verstand das im Sinne des Konsensus und sagte freudig zu, da der konfessionelle Unterschied für ihn nur historischen Wert hatte. Deshalb ermahnte er anfangs die Missionare, ihr Werk in Frieden zu treiben, unabhängig von den meisten der geschichtlichen Bedingungen, an welche die europäische Christenheit gebunden 55 sei; er forderte, sie sollten nicht konfessionelle Einrichtungen auf die Heiden übertragen. Aber der zunehmende konfessionelle Eifer machte sich ebenso unter den Missionaren wie in der heimischen Missionsgemeinde geltend. Ein Mitarbeiter mußte entlassen werden, weil er Bedenken trug, mit reformierten Brüdern das Abendmahl zu feiern. Der verdiente Missionar Hugo Hahn forderte, daß er seine Gemeinden in Lehre und Kultus lu- 60 therisch ausgestalte; auch die Missionsfreunde in Minden — Ravensberg wollten nur zur

Ausbreitung lutherischen Christentums mitwirken. Die Deputation leistete diesen Forderungen Widerstand und die Lage wurde dadurch eine gespannte. Der Verkehr beider Teile war fast völlig abgebrochen, Einladungen zu den Ravensberger Missionsfesten gelangten nicht mehr an das Missionshaus. Man stand vor der Frage, ob man den konfessionellen Forderungen nachgeben oder sich trennen wolle. Schon Wallmann hatte die 5 Trennung für unvermeidlich angesehen. Fabri urteilte, daß ein Bruch jedenfalls zu vermeiden und deshalb ein Entgegenkommen nötig sei; auch fand er, daß der Vorstand bisher die Union mehr im Sinne der Konföderation als des Konsensus gepflegt habe. In dem Hauptgebiete Südafrika wurden drei Katechismen neben einander gebraucht: der lutherische, der Heidelberger und ein Unionskatechismus; bei den liturgischen Handlungen hatten die 10 Brüder drei Formulare zur Auswahl. Diesen thatsächlichen Zustand zu legalisieren schien ihm eine Forderung der Gerechtigkeit. Nach mehrfachen Verhandlungen wurde in Barmen eine Konferenz unter Leitung des Generalsuperintendenten Wiesmann gehalten am 25. Oktober 1860. Diese stellte die Einigkeit her durch Annahme folgender Grundsätze: 1. die Abendmahlsgemeinschaft unter allen Sendboten wird aufrecht erhalten, 2. die Deputation 15 erkennt an, daß die Missionsgemeinden teils lutherisch, teils reformiert, teils uniert sind und erachtet sich verpflichtet diese Verschiedenheit zu respektieren. Den Ravensbergern wurde bewilligt einen Vertreter in die Deputation zu entsenden. Durch diese Vereinbarung, an welcher Fabri das Hauptverdienst hat, wurde der Bestand der Missionsgesellschaft gesichert. Seitdem haben die Stationen im Lande der Namaqua, Herero und Ovambo lutherischen, 20 im Kapland reformierten Typus; die Gemeinden in Borneo, Sumatra, Nias und China sind uniert. Nunmehr war erst das Fundament befestigt, auf dem F. weiter baute. Bisher hatte man etwa 12 Zöglinge unterwiesen, meist Handwerker. Man gab ihnen eine tüchtige Elementarbildung, unterrichtete sie in Bibelkunde, Glaubenslehre und Kirchengeschichte, außerdem wurden sie zum Verständnis der holländischen und englischen Sprache angeleitet. 25 F. forderte sofort eine bessere Vorbereitung, der Unterricht in alten Sprachen müsse erteilt werden, damit die Missionare die Bibel in die Volkssprachen übersetzen könnten. F. wollte, daß die Zöglinge den Gymnasiasten ebenbürtig würden. Der Vorstand war schwierig, F. rief den Inspektor Josenhans in Basel zu Hilfe; dieser überzeugte auf Grund seiner Erfahrungen die Wuppertaler von dieser Notwendigkeit und so wurde die ganze Erziehung 30 neu geordnet. Da die Zöglinge bisher beim Eintritt ganz ungleichmäßig vorbereitet waren, so wurde im April 1858 eine Vorschule für Aspiranten mit zweijährigem Kursus eröffnet. Hier wurden dieselben auch auf Gesinnung und Charakter geprüft und ungeeignete Elemente ausgeschieden. Seitdem wurden Entfernungen von Gliedern des Seminars seltener. Die Ausbildung im Seminar dauerte 4 Jahre; alle wurden in lateinischer, griechischer 35 und hebräischer Sprache unterrichtet. Nun wurden die Lehrkräfte und die Räume vermehrt; 1861—62 wurde das Missionshaus durch einen großen Anbau vergrößert; die Zahl der Zöglinge wuchs von 12 auf 30, einmal sogar auf 36. Auch das Material der Zöglinge wurde besser, meist waren unter ihnen einige gebildete Theologen aus Südrußland oder aus Griechenland; das Seminar sollte auch Pfarrer für Rußland, Mazedo- 40 nien und Brasilien bilden. Die Verschiedenheit der Nationen und der Bildung brachte Leben, Kampf, geistige Förderung. F. gab ihnen durch seinen Unterricht Anregung und allgemeine Grundanschauungen, die Pflege des positiven Wissens überließ er mehr seinen Mitarbeitern.

Zur Erziehung der Missionskinder war 1856 in Barmen ein Kinderhaus eingerichtet. 45 Um Knaben und Mädchen zu trennen, sorgte F., daß 1860 in Stellenbosch ein Pensionat für die Töchter der Missionare errichtet werde. Seitdem waren nur Knaben im Kinderhaus. Als ihre Zahl sich mehrte, wurde in Stellenbosch auch ein Erziehungshaus für Knaben errichtet (1865). Endlich wurde in Gütersloh ein Alumnat für Knaben erbaut und das Kinderhaus der Missionsschule eingeräumt. 50

Mit der Vergrößerung des Seminars wurde die Verwaltung umfangreicher. In dem Neubau wurden neue Geschäftszimmer und Räume hergestellt zur Aufbewahrung und Verpackung der Waren. H. Hahn verlangte, daß neben den Missionaren auch Kolonisten nach Damraland entsandt würden, welche den Heiden das Vorbild des Ackerbaus und des Handwerks gäben. Dies wurde 1863 genehmigt und eine teure Aussendung bewirkt. 55 Aber die deutschen Kolonisten hatten in Damraland keinen Erfolg, der Boden war unergiebig und das Klima duldete nicht schwere Arbeit. So trieben sie Handel mit Elfenbein und Straußenfedern. H. Hahn verlangte Entsendung eines Kaufmanns, der den Handel ausdehne. Das lehnte die Deputation ab; dafür wurde von Freunden eine selbstständige Missionshandelsgesellschaft begründet (1869), welche die Hälfte des Reingewinns 60

der Mission abliefern sollte. Aber nachdem die Strauße und Elefanten ausgerottet waren, brachte sie keinen Gewinn mehr, dazu kam ein Krieg zwischen Namaquas und Hereros; 1880 mußte sie liquidieren, teils durch diese widrigen Umstände, teils durch Schuld einiger unzuverlässiger Angestellten; viele kleine Kapitalisten kamen zu Schaden. 1864 wurde 5 auf F.s Betreiben ein Reiseprediger für die Heimat angestellt, der das Missionshaus mit der Missionsgemeinde in Verbindung halten sollte. Die Missionare in der Fremde unterrichtete er durch regelmäßige Rundschreiben über die wichtigsten politischen und kirchlichen Vorgänge der Heimat und gab ihnen allgemeine Grundsätze für ihr Verhalten. Im einzelnen ordnete er wenig an; er ließ ihnen Freiheit der Bewegung und damit eine größere 10 Verantwortung. Soweit es möglich war, verband er sie durch Konferenzordnungen, damit sie sich gegenseitig durch Rat und Ermahnung förderten. So wuchs die Mission innerlich und äußerlich; 1857 hatte sie 29 Stationen, 35 Missionare und 6600 Heidenchristen, 1884 bei seinem Abgang 47 Stationen, 64 Missionare und 25 800 Getaufte. Mit der Ausdehnung wuchs auch das jährliche Defizit und trotz aller Anstrengung wurde es erst 15 1884 beseitigt. Besonders mühsam war die Veränderung der Statuten, welche durch diese Entwickelung der Arbeit notwendig wurde. Nach den alten Statuten stand die oberste Entscheidung bei der Generalversammlung. Zu dieser wurden sämtliche Vereine und Hilfsgesellschaften eingeladen; wer erschien hatte Stimmrecht. Da nun die Freunde aus dem Wupperthal in großer Zahl kamen, so stand bei diesen die Entscheidung. Dies war 20 unzweckmäßig, wiederholt mußten Spezialkonferenzen von Sachverständigen berufen werden. Eine Änderung der Statuten wäre notwendig gewesen, aber die Deputation widerstrebte. Da kam der Kulturkampf mit all den Beschränkungen, die er kirchlichen Vereinen auferlegte. Um Rechtsgeschäfte abzuschließen, mußte der Verein nach Art einer Aktiengesellschaft verfaßt werden. Diese Verhandlungen füllten die Jahre 1870—1874 und wenn endlich 25 1874 ein neues Statut zu stande kam, so ist es wesentlich das Verdienst Fabris. Die Befugnisse der Deputation und der Generalversammlung wurden festgesetzt und genau geordnet, wer auf letzterer stimmberechtigt sei. Dies Statut hat sich nach dem Urteil der Beteiligten durchaus bewährt, auch dadurch, daß es ein lebendigeres Zusammenwirken des Missionshauses und der heimischen Missionsfreunde herbeiführte. Endlich war F. der Be- 30 gründer und Vorsitzende der allgemeinen Missionskonferenz. Sie fand zum erstenmale 1866 in Bremen statt und wiederholte sich seitdem alle zwei Jahre. Alle evangel. Missionsgesellschaften des Kontinents wurden geladen, doch beteiligten sich nur deutsche und holländische Gesellschaften. Sie behandelte praktische Fragen des Missionsbetriebes, dabei förderte sie die Einheit des Geistes. Von der Mission handeln die beiden Schriften: die Entstehung 35 des Heidentums und die Aufgabe der Heidenmission (Barmen 1859), sodann: der sensus communis das Organ der Offenbarung Gottes in allen Menschen (1861). Die erstere lehrt, daß das Evangelium nicht Völkerbekehrung, sondern Einzelbekehrung erstrebe. Massenbekehrungen erfolgen nur durch Gewalt, so unter Karl dem Großen, später durch die römische Kirche. Die Reformation hat den mittelalterlichen Begriff der Volkskirche aufge- 40 löst. Deshalb ist auch die Trennung von Staat und Kirche unabwendbar. Ihre Verbindung hat den Wert eines Dammes, wir wollen ihn nicht zerstören, aber er stürzt und dann wird der verborgene Abfall offenbar werden. Die letztere Schrift lehrt gegen eine überspannte Ansicht vom sündlichen Verderben, daß alle Menschen eine natürliche Gotteserkenntnis und ein natürliches Gewissen haben, sonst wären sie nicht erlösungsfähig. An 45 diesen sensus communis muß alle missionierende und erziehende Tätigkeit anknüpfen; er ist der ganzen Menschheit mit den Christen gemeinsam.

1883 erklärte F., in den Ruhestand treten zu wollen, weil er bei seinem Alter nicht mehr beweglich und elastisch genug sei, um alle Pflichten seines Amtes zu erfüllen. Pfingsten 1883 zog er mit seiner Familie nach Godesberg, am 13. August 1884 verab- 50 schiedete er sich. Seitdem wurde es stiller im Missionshaus, die Mannigfaltigkeit der Anregungen fehlte.

F.s Wirksamkeit beschränkte sich von Anfang an nicht auf das Missionshaus. Er gab der Wupperthaler Festwoche, zu der die Freunde aus ganz Deutschland herbeiströmten, ihre jetzige Ordnung. Das Missionsfest und die Abordnung der neuen Missionare war ihr 55 Mittelpunkt. Für die Pastoralkonferenz wußte er bedeutende Theologen zu gewinnen. 1865 gründete er ein Komitee für die protestantischen Deutschen in Südbrasilien, um sie der evangelischen Kirche und dem Deutschtum zu erhalten. 1883 erweiterte sich das Komitee zur „Evangelischen Gesellschaft für die protestantischen Deutschen in Amerika“. Sie stellte diejenigen Missionszöglinge, welche aus Mangel an Mitteln nicht zu den Heiden gesandt 60 werden konnten, im Dienste der verwahrlosten Deutschen in Amerika an; mancher ameri-

kanische Pfarrer hat seine Ausbildung im Barmer Missionshaus empfangen. Auch für den Orient wollte er etwas thun, wie schon Fliedner 1858 von ihm forderte. 1867 nahm er Demetrius Marulis ins Missionshaus auf. Dieser war ein Epirote von guter Begabung und feurigem Charakter, er hatte in Athen studiert und war in Smyrna, wo er lehrte, zu evangelischer Überzeugung gekommen (Fabri: Mitteilungen aus Mazedonien, Elberfeld 1877). F. war der Meinung, solche Griechen solle man nicht in die evangelische Kirche aufnehmen, sondern mit evangelischem Geist erfüllen, damit sie diesen in die erstarrte griechische Kirche tragen. Noch 4 andere Griechen kamen in das Missionshaus. Marulis studierte dann in Tübingen, wurde Gymnasialdirektor in Athen, dann in Serres. Aber er gab diese Stelle auf, um das Evangelium ins Volk zu tragen. Er gründete in Serres ein Seminar für Lehrer, welches 1874 70 Zöglinge hatte.; daneben eine dreiklassige Bürgerschule und 1875 ein Lehrerinnenseminar. Dadurch geriet er in Schulden, da er die meisten Zöglinge unterhalten mußte; Fabri zog sich 1875 zurück, da ihm Marulis Vorgehen zu gewagt erschien. Seitdem ist er auf die Unterstützung anderer Freunde angewiesen. Ob der gestreute Same Frucht bringt, kann erst die Zukunft lehren.

Auf seine nähere Umgebung wirkte F. durch Vorträge, die er meist zu einem wohlthätigen Zweck vor einem gemischten Publikum hielt. 1860 redete er „über die neuesten Erweckungen in Amerika, Holland und anderen Ländern"; 1861 über „die Erweckungen auf deutschem Boden". Er warnt vor Überschätzung dieser Erscheinungen, sie seien keine Bekehrungen, sondern höchstens der Anfang dazu. Andererseits tadelt er die Behörden, daß sie die krampfartigen Zufälle im Elberfelder Waisenhaus rauh und ungerecht behandelt hätten; man hätte die Sache in eine stille Bahn lenken können, wenn man ihnen mit Schonung, aber entschieden entgegengetreten wäre. Ein Vortrag über: „Die Wohnungsnot der Arbeiter in Fabrikstädten und deren Abhilfe" (1861), fordert nicht Wohlthätigkeit, sondern Selbsthilfe. Entweder sollen die Arbeitervereine sich zu Baugesellschaften entwickeln oder wohlhabende Leute sollen das Kapital zum Bau der Wohnungen hergeben und mit mäßigem Zins zufrieden sein.

Einschneidend war der Vortrag: „Die Stellung des Christen zur Politik"; er erschien ausgeführt als Broschüre (1863). Er will nicht, daß die Christen sich mit einer politischen Partei solidarisch verbinden, das absolute Königtum und die Reste des christlichen Staates verteidigen; die Kirche soll sich nicht auf politische Macht stützen, sondern auf freie Überzeugung. Insonderheit die Diener des Evangeliums sollen bei dem herrschenden Konflikt eine reservierte Haltung beobachten, es ist unchristlich, ihn durch Appell an die absolute Fürstengewalt lösen zu wollen. 1865 gab er eine Betrachtung heraus aus dem Gebiete der religiösen Spekulationen: „Zeit und Ewigkeit". Er behauptet beide seien qualitativ verschieden; denn die Zeit habe keine Gegenwart, die Ewigkeit sei nur Gegenwart.

Der Kirchenpolitiker. Die politischen Veränderungen von 1866 stellten dem preußischen Kirchenregiment unerwartete Aufgaben und F. zögerte nicht, Vorschläge über die Neugestaltung der preußischen Landeskirche zu machen, welche Aufsehen erregten. In der Schrift: „Die politischen Ereignisse des Sommers 1866" rechtfertigte er die preußische Politik gegen die süddeutschen Vorwürfe. Seit 1815 habe man Preußen überall zu schwächen gesucht, Österreich sei stets allen berechtigten Ansprüchen Preußens entgegengetreten und habe dabei die Unterstützung der Kleinstaaten gefunden. Neuerdings habe Oesterreich einen solchen Kleinstaat gründen und Preußen vom Kieler Hafen fern halten wollen. Dagegen sei Notwehr geboten gewesen. Die kirchliche Frage behandelte er in folgenden Schriften: 1. Die politische Lage und die Zukunft der evangelischen Kirche in Deutschland 1867; 2. Die Unions- und Verfassungsfrage 1867 (beide Schriften sind in 3. Auflage zusammengefaßt unter dem Titel: Kirchenpolitische Fragen der Gegenwart 1867). 3. Staat und Kirche 1872 (erlebte in 2 Monaten drei Auflagen). 4. Kirchenpolitisches Credo 1872, die Abwehr eines Angriffs, der unter dem Titel: „Moderne Kirchenbaupläne" gemacht wurde.

F. stellt im wesentlichen drei Forderungen auf: 1. Die Union muß verwandelt werden in Konföderation gemäß der C. O. von 1834, damit auch der Konfession ihr Recht werde. Der Oberkirchenrat hat bisher die Forderungen der großen lutherischen Partei abgewiesen und dadurch Mißtrauen gesät; die Unionsorthodoxie ist ebenso reizbar wie die konfessionelle Orthodoxie. Die neuen preußischen Provinzen können daher dem Oberkirchenrat nicht unterstellt werden, sie dürfen auch nicht selbstständige Kirchen bleiben. Man garantiere jeder Provinz ihr Bekenntnis, löse den O. K. R. auf und schaffe eine neue Centralbehörde.

2. Die Kirche muß entstaatlicht werden, doch so, daß die Volkskirche erhalten bleibt und eine kirchliche Demokratie verhütet wird. Der moderne Staat kennt keine Staatskirche mehr, auch der Summepiskopat ist unhaltbar. Die Fürsten müssen freiwillig auf diese Macht verzichten, dafür sollen ihnen als vornehmsten Gliedern der Kirche weitgehende 5 Ehrenrechte verbleiben. Der Staat muß die evangelische Kirche mit einer angemessenen Dotation entlassen und seine Rechte gegenüber den Kirchen durch ein interkonfessionelles Religionsgesetz regeln. Ausdrücklich betont F., daß das Ziel nur allmählich und behutsam erstrebt werden müsse; denn unser liberaler Bürgerstand sei anders als in England und Amerika, antikirchlich.

10 3. Wer soll die kirchliche Gesetzgebung und Leitung ausüben? Die einzelnen Provinzen müssen selbstständige Kirchenkörper werden und sich selbst regieren. An der Spitze steht ein Bischof, dem die Ordination, die Visitation und das Veto gegen Synodalbeschlüsse zusteht; ihm zur Seite ein Kapitel von Theologen. Die von den Gemeinden gewählte Synode hat die gesetzgebende Gewalt, die Wahl des Bischofs und des Kapitels. 15 In den Provinzialsynoden findet F. die rechten Hände, welche Friedrich Wilhelm IV. schon suchte, um ihnen seine kirchliche Gewalt zu übertragen. Der Oberkirchenrat hat nichts mehr zu regieren; er bleibt oberster kirchlicher Gerichtshof und hat die Kirche gegen den Staat zu vertreten; ihm tritt eine Kirchenkonvokation aus allen Provinzen zur Seite. F. setzt voraus, daß die Provinzialsynoden ein solches Maß von Weisheit, Einsicht und 20 Unparteilichkeit haben, daß sie selbstständig regieren können.

Im Januar 1871 wurde F. von dem Gouverneur von Bismarck-Bohlen nach Straßburg berufen, um für die kirchlichen Angelegenheiten Rat zu erteilen. F. folgte gern, denn er wollte helfen, daß die Fehler von 1866 vermieden würden und die evangelische Kirche von Elsaß-Lothringen die Selbstständigkeit erlangte. Die lutherischen Gemeinden 25 A. C. in Frankreich standen durch die Verfassung von 1852 unter einem Direktorium und einem Oberkonsistorium, welche lediglich vom Minister besetzt wurden. Sie hatten in Straßburg ihren Sitz. Waren diese Behörden durch die Trennung von Frankreich aufgehoben? Die Elsässer verneinten diese Frage, diese Behörden hätten nur von ihren 8 Inspektionen 2 verloren, aber für die übrigen 6 Inspektionen beständen sie zu Recht. 30 F. bejahte diese Frage und schlug vor, ein deutscher Kommissar solle eine neue Verfassung für die evangelische Kirche in Elsaß-Lothringen ausarbeiten und diese einer Landessynode vorgelegt werden. Aber es verstimmte, daß der Gouverneur zu diesen Vorberatungen keinen heimischen Theologen einlud, man fürchtete die Oktroyierung einer Verfassung im Sinne der preußischen Orthodoxie. Die Straßburger Pastoralkonferenz sprach dem deutschen 35 Reichskanzler ihre Zuversicht aus, daß ihre Kirche auf dem Grunde des Evangeliums auch fernerhin frei bleiben werde von allem Symbol- und Agendenzwang. Es wurde ein evangelisch-protestantischer Verein gegründet zur Wahrung der Rechte und Freiheiten der elsaß-lothringischen Kirche. Da die große Mehrzahl der Gemeinden und Pfarrer diesen Standpunkt teilten, so entschied der Reichskanzler, daß die Verfassung von 1852 zu Recht 40 bestände: die Kirchenbehörden sollten dem gemäß rekonstruiert werden. Über dieser Aufgabe entbrannte abermals der Streit. Die Mehrzahl der Pfarrer war theologisch-liberal und hing innerlich an Frankreich, eine erhebliche Minorität war positiv und noch deutsch gesinnt. F. schlug vor, das Direktorium mit zwei positiven und zwei liberalen Persönlichkeiten zu besetzen, so daß ein Positiver den Vorsitz führte und bei streitigen Sachen den 45 Ausschlag gab. Abermals entstand eine große Bewegung, der evangelisch-protestantische Verein sandte einen Protest an den Reichskanzler und dieser entschied im Sinne der liberalen Partei. Da nahm der Gouverneur seinen Abschied und F. kehrte nach Barmen zurück (August 1871. Vgl. Fabri: Einiges über Kirche und Schule in Elsaß-Lothringen [Anfang von Staat und Kirche]. Protest. Kirchenzeitung 1872 p. 733. Th. G.: Dr. 50 Friedrich Bruch p. 89).

Abermals erhob F. seine Stimme, als die außerordentliche preußische Generalsynode 1875 berufen wurde, in den beiden Aufsätzen: 1. Gedanken zur bevorstehenden Generalsynode 1874 (in Wyneken: Deutsche Blätter 1874 p. 133); 2. Nach der Generalsynode 1876. Dort erkennt er an, daß die Zeitströmung der Selbstständigkeit der Kirche wenig 55 günstig sei: der Staat wolle in der Kirche herrschen, die liberalen Parteien stimmten diesem Josephinismus zu und selbst die kirchlichen Behörden. Um so mehr müsse man Dezentralisation und Selbstständigkeit der Provinzialkirchen erstreben. Nicht Konfession oder Union dürfe das Stichwort sein, sondern Unitarismus oder Föderalismus. In der zweiten Schrift klagt er, daß die Verhandlung über die Verfassung vernachlässigt sei über 60 der Bekenntnisfrage; man habe gegen eine demokratische und bekenntnislose Gestaltung

gekämpft; die Centralisierung der Kirche und die staatliche Macht in der Kirche sei nur gefördert. Um so mehr sei es geboten, gegen die kirchliche Centralisation und für die Selbstständigkeit der Kirche zu kämpfen. Die Hammersteinischen Anträge veranlaßten F. zu seiner letzten kirchenpolitischen Schrift: Wie weiter? Kirchenpolitische Betrachtungen zum Ende des Kulturkampfes 1887. Hier stellt er seine Anschauungen in aller Schärfe dar 5 und tadelt freimütig die Regierung wegen der Mißgriffe im Kulturkampf, vor denen er schon 1872 gewarnt hatte (Staat und Kirche p. 56ff.). Sie hat die Pfarrer wegen Ausübung religiöser Handlungen mit Gefängnis bestraft, dadurch hat sie Märtyrer gemacht und religiöse Erbitterung geweckt, sie hat der Kurie über die Schwierigkeiten der Infallibilitätserklärung fortgeholfen und sie stärker gemacht als je zuvor. Dabei hat sie auch die 10 evangelische Kirche geschlagen und sich auf einen antireligiösen Liberalismus gestützt, als wenn Verstandesbildung je die Religion ersetzen könnte! Und nachdem sie sich festgerannt hat, begeht sie den größten Fehler: sie verhandelt mit dem Papst über die deutsche Gesetzgebung! Nur eins wäre richtig: der Staat muß von sich aus durch ein interkonfessionelles Gesetz seine Ansprüche gegenüber den Kirchen festlegen, aber nicht in das innere Leben der 15 Kirchen eingreifen. Sodann muß der Staat die evangelische Kirche selbstständig machen. Der Antrag Hammerstein, bei dessen Beratung die Minister die Sitzung verließen, forderte sehr wenig. Wir fordern mehr: Oberkirchenrat und Konsistorien dürfen nicht mehr Staatsbehörden sein, die theologische Richtung des Kultusministers darf keinen Einfluß auf das Kirchenregiment haben, auch der Summepiskopat muß aufhören. Aber solange nicht die 20 ganze Kirche das fordert, sondern nur die Partei, welche gerade nicht am Ruder ist, kommen wir nicht weiter. Auch beklagt er, daß durch die neue Generalsynodalordnung die Macht des Oberkirchenrats und die centralistische Tendenz gewachsen, dagegen die Provinzialsynoden herabgedrückt seien. F. erkannte, daß die Zeit zur Ausführung seiner Pläne noch nicht da sei. 25

Der Kolonialpolitiker. Durch die Schrift: Bedarf Deutschland der Kolonien? (1879) hat F. den Anstoß zur kolonialen Bewegung in Deutschland gegeben. Seit 50 Jahren sind aus Deutschland etwa 4 Millionen ausgewandert, welche ihre deutsche Art verloren haben; jährlich wächst die Bevölkerung in Deutschland um 600000. So bedürfen wir einen Abfluß an Einwohnern, der deutsch bleibt. Dazu sind Ackerbaukolonien 30 in der gemäßigten Zone nötig. F. schlug Südbrasilien vor, wo Deutschland allerdings keinen politischen Besitz erlangen könne. Ferner bedürfen wir Handelskolonien um unsere Produktion zu verwerten; als solche schlug er Samoa, Neuguinea, Madagaskar und Centralafrika vor. So werde Deutschland seine Kulturmission verwirklichen, der die deutsche Mission schon lange vorgearbeitet habe. Diese Schrift schlug ein; F. hat seitdem 35 seine Lebenskraft an die Ausführung der Kolonisation gesetzt, ohne selbst in die Verwaltung einzutreten; durch Versammlungen, Zeitungsartikel und Broschüren, durch Verhandlungen mit dem Reichskanzler und den politischen Parteiführern. Er wollte die Kaufleute mutig machen, daß ihr Kapital überseeisch würde, er forderte, daß das Reich solche Unternehmungen schütze, da nur eine geringe Truppenmacht dazu nötig sei; endlich, daß die 40 Missionare zunächst die Heiden erzögen, denn dazu sei der Kaufmann und der Kolonialbeamte unfähig. Er wies den Vorschlag zurück, daß Deutschland durch das Zweikindersystem der Uebervölkerung vorbeuge (Ein dunkler Punkt 1880); durch Kolonien wollte er es groß machen. Insonderheit habe Deutschland sich an der großen Aufgabe zu beteiligen, den Sklavenraub in Afrika zu unterdrücken, dem jährlich über 1/2 Million Menschen zum 45 Opfer fielen. Bei aller Begeisterung warnte er aber vor übertriebenen Hoffnungen; jetzt lägen die Schätze nicht mehr auf der Straße, sondern müßten durch Jahrzehnte saurer Arbeit geschaffen werden. Es bildeten sich eine Anzahl Vereine, so der Westdeutsche Verein für Kolonisation und Export, dessen Vorsitzender F. wurde. Diese vereinigten sich 1882 in Frankfurt a. M. zum Deutschen Kolonialverein, der bald seinen Sitz nach Berlin 50 verlegte. Alsbald ging man auch thatkräftig vor: Lüderitz errichtete 1883 eine Handelsfaktorei in Südwestafrika, der Reichskanzler erklärte sie 1884 für deutsches Schutzgebiet. 1884 bildete sich die Berliner Gesellschaft für deutsche Kolonisation, Peters, Jühlke und Graf Pfeil erwarben, den Engländern zuvorkommend, große Landstrecken in Ostafrika; 1885 erlangten sie einen Schutzbrief des Reiches; 1887 ging aus ihr die deutsche ost- 55 afrikanische Gesellschaft hervor. Auch in Neuguinea, an der Goldküste, am Kamerun wurden 1884 deutsche Niederlassungen angelegt. So gingen F.s Vorschläge in Erfüllung und überall griff er beratend und ermunternd ein. Er wies nach, daß in Südwestafrika keine Ackerbaukolonie bestehen könne, nur Handel könne man dort treiben mit Kupfererz und Rindvieh. Dazu müsse aber Deutschland die für England wertlose Walfischbai ge- 60

winnen (Deutsche Unternehmungen in Südwestafrika. Kölner Zeitung 1883 9.—12. Sept.). Auf der Generalversammlung deutscher Eisenhüttenleute 1884 setzte F. diesen die Vorteile der deutschen Kolonialpolitik auseinander und forderte sie auf, im Ausland, besonders in China Eisenbahnen zu bauen. 1885 erschien wieder eine Reihe von Artikeln in der
5 Kölner Zeitung (abgedruckt in der deutschen Kolonialzeitung 1885 Heft 17). F. verlangt Verhinderung der Branntweineinfuhr in den Kolonien, Erziehung der Schwarzen durch Missionare, endlich genügenden Schutz dadurch, daß die Kolonien als deutsches Gebiet anerkannt und durch eine kleine Truppe besetzt würden. Die letztere Forderung hat die deutsche Regierung erfüllt. In der Revue Coloniale Internationale erschien Mai 1885
10 ein Aufsatz F.s, der die Eifersucht der andern Völker beschwichtigen will: Deutschlands koloniale Bestrebungen könnten nur sehr beschränkt sein. 1886 wies er nach, daß Deutschland durch die Erwerbung von Ostafrika dort eine herrschende Stellung erlangt habe und den Sklavenraub hindern müsse. Die Gesellschaft müsse mit einem Kapital von 5 Millionen Mark arbeiten, das sich zunächst durch Zölle verzinse (Deutschafrika. Eine Reihe von
15 Artikeln in der Kölner Zeitung, die dann als Broschüre erschienen). 1887 empfahl F. der 41. Hauptversammlung des Gustav-Adolf-Vereins in Nürnberg dringend die deutsche Diaspora in Südbrasilien. 1888 kam eine böse Zeit für Afrika. Der Mahdi besetzte den Sudan bis zum roten Meer, Tippu Tipp wurde Herr in Centralafrika und bedrohte den Kongostaat, in Ostafrika empörten sich die Araber, weil der Sklavenraub für sie ein
20 Lebensinteresse hatte. Der Kardinal Lavigerie forderte alle europäischen Staaten auf zu helfen. Am 27. Oktober 1888 fand eine große Versammlung katholischer und evangelischer Deutschen im Gürzenich zu Köln statt. F. besprach die politische Aufgabe Deutschlands. Wir müßten freiwillige Expeditionen ausschicken, unterstützt durch eine kleine Truppe des Reichs. Die Vernichtung des Sklavenraubes sei gemeinsame Aufgabe aller Christen (Wider
25 die Sklaverei. Stenogr. Bericht über die Volksversammlung im Gürzenich 1888). Im folgenden Jahre gab F. eine Übersicht über die erreichten Erfolge und wiederholte nachdrücklich seine früheren Forderungen (Fünf Jahre deutscher Kolonialpolitik 1889). Seine letzten Aufsätze galten den Verträgen mit England (Deutschland und England. Im deutschen Wochenblatt 1889 p. 482. Der deutsch-englische Vertrag. Vortrag bei der
30 Wißmannfeier 1890 in Köln). Er beklagt, daß Deutschland Zanzibar preisgegeben und dafür nur das wertlose Helgoland erhalten habe; nicht einmal die Walfischbai. Er urteilt, daß Deutschland als Neuling im Kolonialwesen planlos handele und fordert die Einrichtung einer deutschen Kolonialbehörde, welche das Ganze leite. Am 2. Oktober 1889 wurde er zum Honorarprofessor an der evang.-theol. Fakultät zu Bonn ernannt,
35 doch hat er von diesem Recht nur geringen Gebrauch gemacht. Sodann schrieb er noch seinem Freunde Christlieb einen warmen Nekrolog (In piam memoriam 1889). Am 18. Juli 1891 ist er in Würzburg gestorben, nachdem er wenige Tage vorher in Nürnberg über die Fürsorge für die deutsche Auswanderung gesprochen hatte.

E. Sachsse-Bonn.

40 **Fabricius**, Johann, Professor in Helmstedt, gest. 1729. — Litteratur: F. selbst giebt Notizen über sein Leben in der Hist. biblioth. Fabricianae IV, 373; V, 67 und in seinen Amoenit. theol. S. 358; Chrysander, Diptycha prof. th. in academ Julia, Wolfenbüttel 1748. — Einige Briefe giebt Schelhorn, Amoenit. theol. V, XII; W. Hoeck, Anton Ulrich und Elisabeth Christine, Wolfenb. 1845; Gaß, Gesch. der Dogmatik II, 183
45 Berlin 1857; Frank, Gesch. d. Dogmatik II, 226 ff.; Wagenmann in AdB; Beste, Geschichte der Braunschw. Landeskirche, Wolfenb. 1889, S. 334—46.

Johann Fabricius, Professor in Helmstedt und Abt zu Königslutter, stammte aus einem alten Nürnberger Pastorengeschlecht. Von seinen Vorfahren war Johann F. († 1558), ein Freund Melanchthons, Prediger zu St. Lorenz, dessen Sohn Johann Baptista F.
50 († 1578), ein Schüler Melanchthons, Pastor in Nürnberg und Fürth, dessen Sohn Johann F. († 1637) Pastor bei St. Sebald und dessen Sohn, der Vater des hier zu besprechenden, war, in Helmstedt unter Calixt gebildet, Professor in Altdorf († 1676). Dort wurde Johann F. am 11. Februar 1644 geboren. Seine theologische Bildung erhielt er 1663—65 in Helmstedt, wo Fr. U. Calixt, Conring und Cellarius seine Lehrer waren,
55 dann in Altdorf. Damit war ihm seine theologische Richtung gewiesen. Nach längeren Reisen, namentlich in Italien, wurde er in Venedig Prediger einer Gemeinde evangelischer Kaufleute und von dort 1677 als Professor nach Altorf berufen. Im Jahre 1697 übernahm er eine Professur in Helmstedt und wurde nach Fr. U. Calixts Tode 1701 zugleich Abt von Königslutter. Herzog Anton Ulrich ernannte ihn 1703 zum Konsistorialrat. Er

galt als ein vielseitiger und scharfsinniger Gelehrter, als friedliebender moderater Theologe, und gewandter Docent, Prediger und theologischer Schriftsteller. Sein eigentliches Gebiet war die komparative Symbolik, für die er besonders die auf seinen Reisen gewonnene Kenntnis der römischen Kirche verwertete. Diesem Gebiete gehört auch seine bedeutendste Schrift an, die unter dem Titel: Consideratio variarum controversiarum, videlicet 5 earum quae nobis intercedunt cum Atheis, Gentilibus, Judaeis, Mohamedanis, Socinianis, Anabaptistis, Pontificiis et Reformatis, in veritate et caritate instituta 1704 und abgekürzt auf die Streitigkeiten mit den Römischen und Reformierten beschränkt 1715 herausgab. Schon diese Schrift wurde vielfach wegen ihrer Gleichgiltigkeit gegenüber den konfessionellen Gegensätzen angegriffen und nicht mit Unrecht. In der That war hier die 10 Friedfertigkeit der Calixtinischen Theologie in offenbaren Latitudinarismus umgeschlagen. Namentlich hatte sich Fabricius bemüht, die römisch-katholische Kirche in ein möglichst günstiges Licht zu stellen und die Lehrunterschiede zwischen ihr und der lutherischen Kirche als unbedeutend und nicht fundamental darzustellen.

Bedenklicher noch war die Art, wie Fabricius diese seine theologischen Ansichten in 15 die Praxis übertrug. Der Herzog Anton Ulrich war, von Ehrgeiz getrieben und in Rivalität mit der jüngeren welfischen Linie, der die Erhebung auf den englischen Königsthron winkte, eifrig darüber aus, die Ehre seines Hauses zu mehren und hoffte das durch die Verheiratung seiner Enkelin Elisabeth Christine mit dem Könige von Spanien, dem nachherigen Kaiser Karl VI. zu erreichen. Bedingung war der Übertritt der Prinzessin zur 20 römischen Kirche und Anton Ulrich hatte diese Bedingung gleich bei den ersten Verhandlungen zugestanden. Aber nun galt es, die Zustimmung der widerstrebenden Prinzessin zu erreichen und den Schritt vor der öffentlichen Meinung zu rechtfertigen. Dazu ersah sich Anton Ulrich den Fabricius. Nachdem sich dieser schon in einer vertraulichen Besprechung mit dem Fürstabt von Corvey willfährig gezeigt, wurde von ihm ein Gutachten 25 erfordert über die Frage: Ob eine der evangelisch-protestantischen Religion zugethane Prinzessin wegen der Vermählung mit einem katholischen König mit gutem und unverletztem Gewissen die römisch-katholische Religion annehmen könne? Das Gutachten (abgedruckt bei Hoeck S. 81 ff.) fiel den Plänen Anton Ulrichs günstig aus, so günstig wie er kaum erwartet haben mochte. Um die Frage zu beantworten, wirft Fabricius zuerst die Frage 30 auf: Ob die Römisch-Katholischen im Grund des Glaubens und der Seligkeit irren? oder was dasselbe ist: Ob die Lehre der römisch-katholischen Kirche so beschaffen, daß man dabei weder den rechten Glauben haben, noch zur ewigen Seligkeit gelangen könne? und beantwortet diese Frage mit einem runden Nein! Begründet wird dieses Nein mit den Sätzen, daß die Katholischen mit uns denselben Grund des Glaubens und Wandels haben und 35 denselben Katechismus; daß auch unter dem Papsttum eine wahre Kirche ist d. i. eine Versammlung von Menschen, welche Gottes Wort hören und die von Christo eingesetzten Sakramente gebrauchen und daß die Katholischen ebensowohl als wir glauben, es sei in keinem andern Heil als in Christo, und der Mensch werde vor Gott gerecht nicht durch das Verdienst der Werke, sondern durch die Gnade und Barmherzigkeit Gottes. Aus diesen 40 Erwägungen folgt dann von selbst die Bejahung der Hauptfrage allerdings unter der Voraussetzung, „daß die Prinzessin sich zu solcher Mariage nicht angeboten, sondern daß es ihr, ohne Zweifel nach göttlicher Providenz, angeboten wird“ und „daß solche Vermählung nicht allein dem Herzogtum sondern auch der protestantischen Religion und vielleicht dem hochgewünschten Kirchenfrieden kann zuträglich und ersprießlich sein“. Doch ist zu be- 45 dingen, daß man sie nicht nötige zur Abschwörung ihrer vorigen Religion. Endlich werden dann noch einige Einwendungen widerlegt, und hier zeigt sich noch deutlicher der Latitudinarismus und die Zweideutigkeit des Gutachtens. F. gesteht zu, daß die römische Lehre grundverderbliche Irrtümer enthalte, aber das sollen sie nur sein nur bei denen, die sie dafür erkennen und wider ihr Gewissen denselben beipflichten, und dann werden die Tra- 50 ditionslehre, die Anrufung der Heiligen, das Fegfeuer, die Messe, die Kelchentziehung nicht gerade gerechtfertigt, aber doch für unbedenklich erklärt. Durch dieses Gutachten völlig befriedigt, zog Anton Ulrich den „moderaten und sanftmütigen“ Professor auch ferner bei dem „großen Werke, das er nun mit viel ruhigerem Gemüte betreiben zu können“ erklärte, zu Rate und übertrug ihm namentlich die Verhandlungen mit der Prinzessin. In der That 55 gelang es F., daß diese im Sept. 1705 erklärte, sie wolle, wenn Gott der Allmächtige es so schicken sollte, daß sie zur spanischen Königin erwählt werde, „darunter die göttliche Providence erkennen und die Wahl in christlicher Gelassenheit annehmen“.

Indessen war aber die Sache bekannt geworden und die beiden Hofgeistlichen, der Hofprediger Niekamp und der Hofdiakonus Knopf, fingen an nicht bloß in Predigten da- 60

gegen zu eifern, sondern auch auf die Eltern der Prinzessin einzuwirken. Der Herzog legte ihnen deshalb die beiden Fragen zur schriftlichen Beantwortung vor: „ob nicht ein jeder Mensch, es lebe derselbe bei den Lutherischen oder Katholischen, wenn er Christum für das Mittel der Seligkeit hält, dessen Verdienst und Gerechtigkeit durch den wahren Glauben 5 ergreifet und ihm applicieret, das ewige Leben erlange?" und: „Ob eine lutherische Prinzeß, welcher eine Heirat mit einem katholischen Könige unter der Condition, daß sie zu dessen Religion trete, proponiert werde, sich ohne Verlust ihrer Seligkeit dazu resolvieren könne? und zwar um so mehr, da die göttliche Providence sich dabei zu erkennen giebt, und mithin die Wohlfahrt des gemeinen Wesens und ihres eigenen Hauses dadurch gefördert werden 10 kann". Die Hofprediger gaben zu, daß ein geborner Katholik selig werden könne, wenn aber ein Lutheraner übertrete, so sei das ein Abfall vom wahren Glauben; bei solchem Übertritt könne der wahre Glaube nicht „präsupponiert werden", und die zweite Frage sei deshalb mit einem runden Nein zu beantworten. Die beiden Hofprediger wurden darauf abgesetzt und zugleich dieselben Fragen einer Reihe von andern Gelehrten, darunter Tho- 15 masius, Molanus, Leibniz und die Mitglieder der theologischen Fakultät in Helmstedt, vorgelegt. Die Gutachten (zum Teil abgedruckt in „Thomasische Gedanken über allerhand auserlesene und juristische Händel, Tl. 4, Halle 1725" und Odelem, Allerhand auserlesene curiose Rechtssachen, Tl. 2, Braunschweig 1730) fielen verschieden aus, die meisten zustimmend, einige ablehnend, andere auch zweideutig und auf Schrauben gestellt, wie nament- 20 lich das Molans. Alle Gutachten liefen in die Hände Fabricius', der dann die ablehnenden mit Bemerkungen begleitete, die ihre etwaige Wirkung abzuschwächen bestimmt waren. F. geht so weit, daß er behauptet, der Übertritt sei kein Abfall von der evangelischen Wahrheit und Freiheit, denn die evangelische Wahrheit und Freiheit finde sich auch in der römischen Kirche, und scheut sich nicht zu sagen, die beabsichtigte Ehe komme mit 25 dem Willen Gottes überein, denn man habe sie nicht gesucht, sondern sie füge sich von ohngefähr, und F. selbst gab auch selbst als Mitglied der Fakultät, ein zweites Gutachten, das im wesentlichen mit dem ersten übereinstimmt, nur ist es hier und da etwas vorsichtiger gehalten. In der That gelang es, der Prinzessin ihre „Skrupel" auszureden und sie zur Unterschrift eines wenig modifizierten Glaubensbekenntnisses zu bewegen. Nicht einmal 30 das Abendmahl unter beider Gestalt wurde ihr zugestanden. Aber auch darüber beruhigte sie F., sie habe in dem gesegneten Brote doch das ganze Sakrament. Am 1. Mai 1707 vollzog sie ihren Übertritt in Bamberg.

Die Strafe für sein Verhalten sollte F. bald treffen. Im Jahre 1706 erschien eine kleine Schrift: „Erörterte Frage Herrn Fabricii. Daß zwischen der Augsburgischen Kon- 35 fession und Katholischen Religion kein sonderlicher Unterschied sei". Es war bis auf einige Schreibfehler das zweite Gutachten, das F. als Mitglied der Fakultät gestellt, und wurde so als Fakultätsgutachten 1707 in Köln gedruckt. Jetzt erhob sich ein Sturm des Unwillens in der ganzen protestantischen Welt, namentlich in Holland und England. Fabricius versuchte zuerst seine Autorschaft, indem er sich die in dem Abdrucke vorhandenen 40 Fehler zu nutze machte, zu leugnen; als das nicht mehr ging, verteidigte er sich mit Zweideutigkeit und Sophisterei und verschlimmerte damit nur seine Lage. Der Kurfürst von Hannover, dem es wegen der Hoffnung auf die englische Krone nicht gleichgiltig sein konnte, daß die Gesamtuniversität der Braunschweig-Lüneburgischen Lande des Abfalls vom evangelischen Glauben angeklagt wurde, drängte auf die Beseitigung des F. und Anton 45 Ulrich ließ diesen fallen; 1709 mußte er seinen Abschied als Professor nehmen, blieb jedoch Abt von Königslutter und beschäftigte sich, bis er 85 Jahre alt am 29. Januar 1729 starb, mit Verschönerung des Klosters und mit litterarischen Arbeiten, deren Frucht die Historia bibliothecae Fabricianae (Wolfenbüttel 1717—24, 6 Bde) eine räsonnierende Beschreibung seiner Bibliothek war. Vergebens betrieb er seine Wiedereinsetzung in die 50 Professur, indem er geltend machte „er habe lediglich der raison d'état sich unterworfen und sich für seinen Herrn geopfert".

Das Urteil über F. kann kaum zweifelhaft sein, er ist ein durch und durch unlauterer Charakter. Beste (S. 334 ff.) sucht ihn zu entschuldigen, indem er geltend macht, daß viele seiner Zeitgenossen aus der Calixtinischen Schule ebenso dachten. Das ist leider richtig, 55 aber es zeigt nur die Ausartung dieser Schule, und der Hauptrepräsentant dieser Ausartung ist doch Fabricius. **G. Uhlhorn** D.

Facundus von Hermiane. — Ausgaben: Gallandi, Bibl. Patr. 11, 663—821; MSL 67, 521—878; Vgl. Victor. Tunnun. Chron. ad a. 542 (ed. Mommsen MG AA. 11, 200) und ad a. 550 (p. 202); danach, doch mit Kenntnis des Hauptwerkes, Isidor. Hispal. vir.

ill. 32 (G. v. Dzialowski, Münster 1898, 56 f.); Cassiodor. Sen. in ps. 138 (MSL 70, 994). S. die zum A. Dreikapitelstreit (Bd IV, 21 ff.) angegebene Litteratur, vornehmlich A. Dobroklonskij, Die Schrift des Facundus, Bischofs von Hermiane: pro def. trium capp., Moskau 1880 (russ.), und dazu A. Harnacks Rezension in ThLZ 5, 1880, 632—635; H. Kihn, Theodor von Mopsuestia, Freib. 1880, 50 f.; J. Nirschl, Lehrb. d. Patrologie und Patristik 3, Mainz 1885, 470 ff.; O. Bardenhewer, Patrologie, Freib. 1894, 593 f.

Facundus, Bischof von Hermiane in der afrikanischen Provinz Byzacena, gehörte zu den Führern der antikaiserlichen Opposition im sog. Dreikapitelstreite. Er weigerte sich in Konstantinopel entschieden, seine Zustimmung zur Verdammung der drei Kapitel zu geben, die er sodann in einer ausführlichen, dem Kaiser überreichten Schrift verteidigt hat. Das Werk pro defensione trium capitulorum in 12 Büchern (MSL 527—852; nach der gewöhnlichen Annahme erst nach dem Judicatum vom 11. April 548 [s. Bd IV, 22, 40 ff.], nach Dobroklonskij schon Anfang 548 vollendet, vielleicht vom Verf. in zwei Teilen [so Kihn] herausgegeben) versuchte nicht sowohl die Theologie der Antiochener zu rechtfertigen — Facundus ist ganz frei von nestorianischen Anwandlungen — als vielmehr die Gefahren darzulegen, die aus der Absicht des Kaisers der Autorität des chalcedonensischen Konziles drohten. Doch wird auch der Gesichtspunkt hervorgehoben, daß Verdammung des Schuldigen nach seinem Tode unzulässig sei (anders Eutychius in der gleichen Frage; s. den A. oben S. 648, 24). Während diese Schrift noch nicht direkt gegen Papst Vigilius polemisiert, setzt die zweite Abhandlung, der Liber contra Mocianum scholasticum (MSL 853—868), den Bruch mit Rom voraus, den Mocianus als donatistischen Irrtum verdammt und mit Augustins Autorität bekämpft hatte. Die Abfassungszeit auch dieser Schrift ist nicht zweifellos. Sie ist nach dem Judikatum, das als nefandum bezeichnet wird, und zu einer Zeit geschrieben, als Facundus sich nicht mehr in Konstantinopel befand, sondern sich vor dem Kaiser versteckt hielt: nach Hefele vor dem Constitutum des Vigilius vom 14. Mai 553, nach Nirschl, dem Bardenhewer folgt, erst um 571. Eine Ergänzung der in der Hauptschrift enthaltenen Gedanken bietet die Epistola fidei catholicae in defensione trium capitulorum (MSL 867—878). Die weiteren Schicksale des Facundus sind unbekannt. **G. Krüger.**

Fälle, vorbehaltene s. Bd III S. 752, 49.

Fagius, (Büchlein) Paul, gest. 1549. — Vita Pauli Fagii breviter conscripta per ministros aliquot eccl. Argent. und catalogus librorum a P. Fagio editorum in der Historia de vita Buceri, 1562; Crusii Annales Suevici lib. II ad a. 1549; Adami vitae theologorum germanorum, 1619; Feuerlin (Seyfried praes.) Dissertatio de vita et meritis P. Fagii, 1736; ferner die allgemeinen die Straßburgische Reformation betreffenden Geschichtswerke von Jung, 1830, u. Röhrich, 1830; Vierordt, Gesch. der ev. Kirche in Baden 1847, I, 299 ff.; Baum, Capito und Butzer, 1860; Geiger in AdB und in den Studien der hebräischen Sprache in D. 1870, S. 57 ff.; Haag-Bordier, La France protestante, 1852 u. 1881; Lichtenberger, Encyclopédie des sciences religieuses 1878; (Schäffer) Paul Fagius, der zweite evangelische Prediger am Jungen St. Peter in Straßburg, 1877 (40 Seiten).

Fagius, geboren 1504 zu Rheinzabern in der Kurpfalz, wo sein Vater Schulmeister und Stadtschreiber war, wird als elfjähriger Knabe auf die Universität zu Heidelberg geschickt (1515), studiert daselbst mit und unter J. Brenz, M. Frecht u. a., wird 1518 mit Luther bekannt, weilt seit 1522 in Straßburg, erlernt bei Capito die hebräische Sprache und wird mit Hedio, Butzer, Zell u. a. befreundet. 1527 geht Fagius als Schullehrer nach Isny in Schwaben, wo er sich verheiratet, später wieder auf zwei Jahre nach Straßburg, um Theologie zu studieren und sich auf das evangelische Predigtamt vorzubereiten, das er sodann in Isny fünf Jahre lang 1537—1543 bekleidet, während er zugleich das Studium der hebräischen Sprache (besonders mit Hilfe des gelehrten Juden Elias Levita aus Venedig, des damals bedeutendsten hebräischen Grammatikers und Lexikographen) aufs eifrigste und mit ausgezeichnetem Erfolg fortsetzte, auch mit Hilfe seines Freundes und Gönners, des Ratsherrn Peter Buffler, eine hebräische und chaldäische Druckerei in Isny anlegte und leitete. Nach Capito's Tod 1541 wurde Fagius an dessen Stelle zum Professor und Prediger in Straßburg ernannt, ging aber zuerst mit Bewilligung der Straßburger auf zwei Jahre nach Konstanz zur Ordnung des dortigen evangelischen Kirchenwesens. Hier erschien 1542 seine Ausgabe der Psalmenauslegung von Kimchi. Erst im Herbst 1544 trat F. endlich sein Amt in Straßburg an und wirkte hier eine Zeit lang in Frieden und Segen, als Prediger und Lehrer, geliebt und geachtet wegen seines frommen Sinnes, seines männlichen und milden Charakters. 1546 berief ihn Friedrich II.

Kurfürst der Pfalz nach Heidelberg, um sich seiner bei der Reformation der Stadt und Universität zu bedienen. Fagius folgte hierbei dem schriftlichen Rate Melanchthons, legte seine Vorschläge zur Reform der Artistenfakultät und des Pädagogiums in zwei Gutachten nieder, stieß aber bei der Mehrheit der Professoren, die noch fest am mittelalterlichen Universitätswesen hing, auf großen Widerstand, der neben den Störungen des schmalkaldischen Krieges seinen Versuch scheitern machte. Aber auch seiner Straßburger Wirksamkeit machten die Ereignisse ein frühes Ende: die Einführung des Interims, wogegen Fagius und Butzer mit Wort und Schrift eiferten, und das Verbot der freien evangelischen Predigt in Straßburg veranlaßten ihn, mit Butzer 1549 einem Ruf Cranmers nach England zu folgen. Nachdem Fagius den 3. März d. Js. seine letzte Predigt in Straßburg gehalten und sich noch einige Zeit im Hause der Katharina Zell aufgehalten hatte, reiste er den 5. April mit Butzer ab und langte den 25. April in London an, von wo er bald nach Cambridge übersiedelte, um dort die Professur der hebräischen Sprache zu übernehmen. Aber noch in demselben Jahre, während er eben mit einer lat. Übersetzung und Erklärung des ATs beschäftigt war, starb er den 13. November an einem hitzigen Fieber. Die blutige Maria ließ 1556 seine wie Butzers Gebeine ausgraben und verbrennen, die Königin Elisabeth aber 1560 das Gedächtnis beider ehrenvoll restituieren. Die Schriften Fagius' beziehen sich fast ausschließlich auf Erklärung des ATs und hebräische Philologie; im Zusammenhang damit stehen auch zwei kleine praktisch-erbauliche Schriften, in denen er die Wahrheit des Christentums aus den Werken zweier Juden zu erweisen sucht: Liber fidei seu veritatis und Parvus tractatulus 1542 (ein ausführliches Verzeichnis seiner Schriften — 23 an der Zahl — im Artikel Buchlein des erwähnten biographischen Lexikons „La France protestante"). In theologischer Beziehung teilte er die vermittelnde Richtung der Straßburger Theologen. Hand in Hand mit Butzer drang er auf Einführung einer strengeren Kirchenzucht und gründete die „Christliche Gemeinschaft", eine Verbrüderung der Glieder seiner Gemeinde zur Pflege des religiösen Lebens namentlich mittels regelmäßiger Zusammenkünfte und Andachtsübungen, die mehr als eine Verwandtschaft mit Speners späteren Collegia pietatis aufweisen. Zahlreiche Briefschaften und Gutachten von Fagius befinden sich im Archiv des Thomasstiftes in Straßburg. **Wangenmann † (Alfred Erichson).**

Fakultäten. — O. Mejer, Die Propaganda, ihre Provinzen und ihr Recht, Göttingen 1852, 1, 39 ff. u. 2, 201 ff.; Hinschius, KR 3, 807 ff.; G. L. C. Kopp, Die katholische Kirche im 19. Jahrh., Mainz 1830, S. 19. 21. 22. 249; Nilles, Die päpstlichen (Quinquennal-) Fakultäten pro foro externo in ZkTh Innsbruck 1891, 15, 550; Konings-Putzer, comm. in facultates apostolicas, ed. III, Neo-Eboraci 1893 (vgl. ZkTh, 1894, 18, 687).

Fakultäten sind Vollmachten, durch welche ein Kirchenoberer die ihm kraft seines Amtes zustehenden Rechte auf einen untergeordneten kirchlichen Amtsträger zur Ausübung überträgt. Sie werden sowohl für das äußere Rechtsgebiet (forum externum), und auch für das innere Gewissensgebiet (forum internum conscientiae) erteilt.

Die wichtigsten Fälle sind die päpstlichen Fakultäten. Solche wurden zunächst auf Dispensationen und Absolutionen für gewisse Fälle an Missionare, insbesondere an die Oberen der der Mission dienenden Mönchsorden, dann seit dem 16. Jahrhundert an die ständigen Nuntien in den Ländern, in denen wie in Deutschland die katholische Kirche ihre frühere Stellung wieder zu erlangen suchte, und schließlich auch an die Bischöfe und Erzbischöfe, welche ebenfalls zum Teil als Missionsobere in Betracht kommen, gewährt. Diese Vollmachten sind von Anfang an mit Rücksicht auf die verschiedene Lage der in Frage kommenden Gebiete und der Bedürfnisse derselben ihrem Umfange nach verschieden bemessen gewesen, und es haben sich im Laufe der Zeit dafür zehn feststehende Typen gebildet. Auch noch heute erhalten die Bischöfe in einzelnen Länder, so die deutschen und die österreichischen Bischöfe, derartige Vollmachten und zwar die ersteren die für das forum externum und das forum internum auf je fünf Jahre, daher facultates quinquennales (die jetzt üblichen für das erstgedachte forum bei Schulte, Kathol. Kirchenrecht, Gießen 1856, 2, 412, und die neuen für das zuletzt gedachte vom 5. Mai 1896 in Deutsch. Ztschr. f. KR (1897) 7, 139 u. Arch f. kath. KR (1897) 77, 363, die österreichischen (s. die Formulare bei Ginzel, Hdbch. d. KR, Wien 1857, Bd 2 Anhang S. 31 u. 34), die für das forum internum ebenfalls auf fünf Jahre, die anderen aber auf Widerruf der Propaganda. Die auf bestimmte Jahre verliehenen Vollmachten werden übrigens bei Ablauf der Zeit regelmäßig für dieselbe Periode erneuert.

Neben diesen hergebrachten Fakultäten werden auch noch besondere Vollmachten, welche zum Teil als Erweiterung der zuerst besprochenen erscheinen, seitens des päpstlichen Stuhles

an Erzbischöfe und Bischöfe gegeben, z. B. auf Reduzierung gestifteter und schon einmal reduzierter Messen, auf Privilegierung einzelner Altäre mit vollkommenen Ablässen für einige Jahre, auf Ernennung von Synodal-Examinatoren u. s. w. Vgl. z. B. die für den Bischof von Ermland i. J. 1800 gegebenen Fakultäten bei Jacobson, Gesch. d. Quellen d. Kirchenrechts d. geistlichen Standes, Königsberg 1837, Tl. I, Bd 1 Anh. S. 8, ferner **Acta sanctae sedis** 22, 149 und 23, 100.

Alle diese Vollmachten können vom Past stets widerrufen werden. Sie sind an die Person des Bischofs im Hinblick auf seine Stellung zu einer bestimmten Diöcese gebunden, erlöschen daher bei seinem Tode oder Ausscheiden aus dem Amte, nicht aber durch den Tod des sie gewährenden Papstes.

Auch die Bischöfe können ihrerseits Fakultäten auf ihre Priester, Dekane und Generalvikare in betreff der ihnen kraft ihrer ordentlichen Jurisdiktion zustehenden Befugnisse (so z. B. auf Absolution von den bischöfl. Suborinationsfällen) übertragen und ferner, falls sie ausdrücklich die Ermächtigung dazu erhalten haben, auch die ihnen in den Quinquennalfakultäten gewährten Befugnisse den gedachten kirchlichen Amtsträgern zur Ausübung subdelegieren.
Hinschius.

Falk, Johannes Daniel, geb. 28. Okt. 1768 zu Danzig, gest. 14. Februar 1826 zu Weimar. 1. Einzelschriften. Rosalie Falk, Erinnerungsblätter, Weimar 1868; Das Leben des Johannes Falk², Hamburg 1892 (a. u. d. T. Lebensbilder aus der Gesch. der JM VII); Dr. W. Heinzelmann, Joh. Falk und die Gesellsch. der Freunde in der Noth. Sep.-Abdruck aus dem Schulblatt der Provinz Brandenburg, 1879; J. Metzler, Johannes Falk. Vortrag, Hannover 1882; Falkiana, Hamburg u. Altona bei Gottfried Vollmer s. a. 2. Aufsätze und Artikel. AdB VI, 549 (A. von Franck). — Neuer Nekrolog der Deutschen IV, 1826, Ilmenau 1828, I, 40 (A. von Heinr. Döring); Ersch und Gruber I, 41, 211 (A. von Döring); Christliche Welt VII, 954; Goedeke, Grundriß² V, 549; Vetterlein, Handbuch der poet. Litt. 589; Rein, Enc. Handbuch der Päd. II, 155 (A. v. König); Schmid, Enc. des Erziehungswesens II, 325 (A. von Moller); W. Baur, Geschichts- und Lebensbilder aus der Erneuerung des rel. Lebens⁵, Hamburg 1893, 223; Wurster, Die Lehre von der JM, Berlin 1895, 32. — Falk bedarf und verdient eine eingehende monographische Bearbeitung auf zeitgeschichtlichem Hintergrund. Handschriftliche Schätze dafür befinden sich auf der Bibliothek in Weimar.

Falks Leben scheidet sich in zwei untereinander nur durch dünne Verbindungsfäden zusammenhängende Hälften: die poetisch-litterarische und die praktisch-philantropische.

Sein Vater war Perückenmacher und gehörte der reformierten Konfession an, seine Mutter entstammte der Brüdergemeinde. Die Erziehung war streng, ging in den Schranken einer ganz kleinbürgerlichen Handwerkerfamilie einher und wurde der geistig bewegten Art und dem Wissensdurst des Knaben nicht gerecht. Verwandte und Freunde verhalfen ihm zur väterlichen Erlaubnis, seinem Bildungsstreben etwas nachgeben zu dürfen. Er durfte Musik treiben und nahm infolgedessen an den musikalischen Leistungen in der katholischen Kirche teil. Französisch zu lernen hatte er schon in der Familie Gelegenheit gehabt, nun kam auch noch Englisch hinzu und endlich die Erlaubnis, das Gymnasium zu besuchen. 1787 bezog er, mit Stipendien ausgerüstet, die Universität Halle, um Theologie zu studieren. Doch zogen ihn philologische Studien unter F. A. Wolf und anderes mehr an. Er blieb der Theologie nicht treu, wohl hauptsächlich deshalb, weil er kein inneres Verhältnis zu dem kirchlichen Glauben und dem Objekt der theologischen Wissenschaft gefunden hatte. So ließ er sich, mit litterarischen Plänen beschäftigt, ohne die Grundlage eines ordentlichen Berufs in Weimar nieder, wo er von Wieland, Goethe, Herder freundlich aufgenommen wurde. Falk gehörte nun dort zu den Schriftstellern zweiten Ranges, welche sich um die großen Gestirne am Litteraturhimmel sammelten. Seine Neigung führte ihn zur Satire. Er geißelt die Schwächen und Ideewidrigkeiten der damaligen gesellschaftlichen und dichterischen Zustände. Die Gegenstände seiner Muse haben für die heutige Zeit kaum noch Interesse. Auch entging Falk nicht immer der Gefahr der Satire, sich ins lediglich Spaßhafte zu verlieren. In einem Fall wandte er sich einem Thema zu, das künftige Lebensarbeit ahnen läßt, den Mißständen in der Berliner Charitee (Falk, Taschenbuch 1798, 107 ff.), und er hatte die Freude, damit einen Erfolg zu erzielen. Der Ernst der Zeit verhinderte es, daß Falk in jenen Kleinlichkeiten sein Genüge fand. Aus den olympischen Höhen, die oft auch nur eingebildete waren, wandte er sich der Wirklichkeit zu. Die Ereignisse, unter denen das Vaterland litt, mußten einen deutsch fühlenden Mann aufs tiefste bewegen. Er gab seit 1806 statt der bisherigen schöngeistigen Taschenbücher eine Zeitschrift heraus, welche in

dem Haupttitel „Elysium und Tartarus" noch ganz das Gesicht der früheren Zeit zeigte, in dem Nebentitel, „Zeitung für Poesie, Kunst und Zeitgeschichte" das Kommen anderer künftiger Lebensinteressen bezeugte. Der in diesem Blatt auftretende Freimut veranlaßte schon vor der Schlacht von Jena ein Verbot desselben.

5 Die Schlacht von Jena war der Wendepunkt in Falks Lebensgang. Nach derselben bedurfte nämlich die französische Kommission zur Erhebung der Kriegskontribution eines land- und sprachkundigen Vermittlers mit der Bevölkerung. Indem Falk diesen Posten ausfüllte, konnte er viel Ungerechtigkeit abwenden, viel Bedrängnis mildern. In Anerkennung seiner Thätigkeit ernannte ihn der Großherzog von Weimar zum besoldeten 10 Legationsrat. Ähnlich wirkte er vor und nach der Schlacht bei Leipzig. Beim Volk trug er den Ehrentitel: der gütige Herr Rat. Noch eine andere Aufgabe aber stellten die Kriegsfolgen dem liebeeifrigen Mann. Hatte er sich hilfreich der Not zugewendet, so wandte sich auch die Not hilfesuchend ihm zu. Viele verwaiste, heimatlose, verwahrloste und verkommene Kinder klopften an seine Thür; er nahm sie in sein Haus und an sein 15 Herz — als Ersatz für eine ganze Reihe seiner eigenen Kinder, welche er mit heißem Schmerz der Kriegsseuche zum Opfer fallen sah. Er gründete gemeinsam mit dem Stiftsprediger Horn in Weimar „Die Gesellschaft der Freunde in der Not". Er war und blieb deren Seele. In der Hauptsache war die Verfahrungsweise die: man brachte die Kinder in Häusern von Bürgern, Bauern, Handwerksmeistern unter. Die neuen, welche er erst 20 kennen lernen wollte, behielt Falk einige Wochen bei sich, ebenso auch für längere Zeit die verwahrlostetsten, endlich auch die, welche er für höhere Unterrichtsziele geeignet hielt. Begabtere sollten zu Lehrern herangebildet werden. Der lokale Mittelpunkt war Falks Haus, später der „Lutherhof", teilweise durch die Knaben selbst gebaut. Am Sonntag sammelte sich hier die jugendliche Schar. Falk lebte, sang, spielte mit ihnen, unterrichtete 25 sie in weltlichen und biblischen Dingen. In allem herrschte nicht das System, noch weniger die Schablone, sondern familienhaftes Individualisieren.

In Falks Wirksamkeit sammelten sich wie in einem Brennpunkt mancherlei Lichtstrahlen früherer Bestrebungen, es gingen solche aber auch von dort aus und gaben Feuer und Wärme an spätere Zeiten ab. Mit Aug. Herm. Francke teilte Falk die pädagogische 30 Tendenz, das Gottvertrauen, das religiöse Centrum und Ziel alles Wirkens, letzteres freilich nicht in der ängstlichen und gesetzlichen Weise des Pietismus, sondern in Frische, Freiheit und Fröhlichkeit. An Pestalozzi erinnert der hohe Idealismus Falks, welcher bei letzterem immer praktisch blieb, das Miteinanderleben von Erzieher und Kindern. Eine edle Nachblüte seiner litterarischen Periode sehen wir in den Liedern, welche im Kreise der 35 Kinder und für ihn entstanden und zum Teil heute noch lebendig sind („O du fröhliche" &c., „Was kann schöner sein" &c.). Dies liederfrohe Leben war andererseits auch wieder ein Vorausklang dessen, was später in Reinthalers Martinstift zu Erfurt und in Wicherns Rauhem Haus zu hören war. Die Unterbringung der Kinder in Familien war ein Vorspiel der späteren Erziehungsvereine. Die christliche Frische und Gesundheit, die Achtung 40 vor der Persönlichkeit des Kindes, das liebevolle Sichversenken in die Individualität bleiben für alle Zeit vorbildlich. Zu vermissen ist eine gewisse Tiefe der christlichen Erkenntnis (Sünde), und ein Mangel an konfessioneller Ausprägung — Schranken, welche ebensowohl in Falks Persönlichkeit als im Zeitgeist ihren Grund hatten. Eine Vorahnung der Inneren Mission finden wir in Aussprüchen wie etwa: Der seit „11 Jahren verfolgte Hauptzweck 45 unseres Vereins scheint eine Art Missionsgeschäft, eine Seelenrettung, eine Heidenbekehrung zu sein, aber nicht in Asien oder Afrika, sondern in unserer Mitte, in Sachsen, Preußen". Mit der Ausbildung von Lehrern ist er wie Zeller in Beuggen ein Wegbahner für Wicherns Brüderanstalt gewesen.

Den großen Wendepunkt in seinem Leben kennzeichnet er charakteristisch genug mit 50 den Worten: „ich war ein Lump mit tausend andern Lumpen in der deutschen Litteratur, die dachten, wenn sie an ihrem Schreibtisch säßen, so sei der Welt geholfen. Es war noch eine große Gnade Gottes, daß er anstatt wie die andern mich zu Schreibpapier zu verarbeiten, mich als Charpie benutzte und in die offene Wunde der Zeit legte. Da wird nun freilich den ganzen Tag an mir gezupft urd gerupft, denn die Wunde ist groß und 55 sie stopfen zu, so lange noch ein Fäserchen an mir ist". **Theodor Schäfer.**

Falkenberg, Johannes, Prediger-Mönch und Professor der Theologie, gest. nach 1438. — Quellen: 1. Von seinen Schriften sind bisher gedruckt ein Traktat gegen den Krakauer Rektor Paul Wladimiri in Starodawne prawa polskiego pomniki, T. V., ed. Mich. Bobrzynski Cracov. 1878, und drei Traktate in Sachen des Prozesses über Jean

Petits Lehre vom Tyrannenmord in Gersonii opera ed. Du Pin, Antwerpen 1706, T. V, 1020—1029. Nach gütiger Mitteilung des Herrn Prof. Heinrich Finke in Münster befinden sich in der Pariser Nationalbibliothek unter der von Du Pin benutzten Akten-Sammlung zum Petitschen Prozeß eine Anzahl noch ungedruckter Traktate F.s über diese Angelegenheit. 2. Aktenstücke zu seinem Prozeß vgl. meine Abhandlung „Johannes Falkenberg O. P. und der preußisch-polnische Streit vor dem Konstanzer Konzil“ in ZKG XVI, 3. Dazu Monumenta med. aev. hist. res g. Poloniae illustr. T. VIII, Nr. 581; T. XII pag. 113, 170—174. Laut Mitteilung von H. Finke in Cod. Monac. 5424, f. 217 (Chronik des Andreas von Regensburg) eine interessante Ergänzung zu Gerson. opp. V, 670. Litteratur: Vgl. meine Abhandlung. auch M. Wiszniewskiego, Historia literatury polskiég, III, S. 134—140.

Der Kampf um die Macht zwischen Polen und dem Deutschen Orden setzte sich, nach Konstanz übertragen, fort in einem Kampf um Doktrinen. Von polnischer Seite wurde hier der Grundsatz aus dem Zeitalter der Humanität vorweggenommen, daß jeder Mensch, auch der Ungläubige ein Recht habe, das zu achten sei; von der andern konnte man sich auf den common sense des christlichen Mittelalters berufen, daß der Ungläubige rechtlos und der Glaube es fordere, ihn entweder zu bekehren oder zu vernichten und seinen Besitz in christliche Hände zu bringen. Wenn nun aber gar ein Gläubiger im Kampf gegen Glaubensgenossen Ungläubige verwende, dann müsse auch er wie ein Ungläubiger behandelt werden. Der König von Polen, der dies Verbrechen begangen, sei daher samt seinen Großen an Galgen aufzuhängen nach der Sonne hin. Dies war die „Lehre“ des nach seinem Geburtsort Falkenberg i. d. Neumark genannten Predigermönches Johann Falkenberg. Im Dominikanerkloster zu Kamin machte er seine Anfänge. Dann kam er nach Krakau und wurde an der eben gegründeten Universität Professor der Theologie. Ein Streit mit seinen Kollegen über eine dem Wormser Bischof Matthäus von Krakau zugeschriebene Schrift, dem vielleicht schon nationale Gegensätze zu Grunde lagen, machte ihn in Krakau unmöglich. Er stellte sich nun mit seiner Feder in den Dienst des Deutschen Ordens und schrieb gegen Polen einen Traktat, dessen Leidenschaftlichkeit selbst dem Orden zu weit ging. Infolgedessen ging F. nach Paris, und von hier ist er wohl nach Konstanz zur Kirchenversammlung gekommen. Er griff im Winter 1415/16 mit drei ebenso scharfen und gewandten, wie inhaltlich unbedeutenden Traktaten in den Prozeß über Johann Petits Lehre vom Tyrannenmord zu Gunsten der burgundischen Partei ein. Die orleanistischen Gegner blieben ihm den Dank nicht schuldig. Als der Erzbischof von Gnesen, der Führer der polnischen Gesandtschaft beim Konzil, gelegentlich eines Abstechers nach Paris der dortigen Universität ein solennes Frühstück gab, wurde ihm jenes Pamphlet F.s, welches bis dahin unbekannt geblieben war, zugesteckt. Man dachte jenen damit zugleich für die verwandte Petitsche Frage zu interessieren. Allein der Pole verstand es jede Vermischung abzuschneiden; er sicherte sich so wenigstens für den Anfang des nun ein geleiteten Prozesses die Unterstützung Sigmunds. Der Anklage auf Häresie war die Verhaftung des Angeklagten gefolgt, und eine besondere Kommission hatte sich mit der Untersuchung der Schrift zu befassen. Sie kam zu dem von den Polen gewünschten Urteil. Allein als dieses nun behufs definitiver Beschlußfassung den Nationen des Konzils vorgelegt wurde, da erhob sich in der zunächst interessierten deutschen Nation lebhafter Widerspruch, besonders seitens des Wiener Professors Nikolaus von Dinkelsbühl. Das Urteil mußte abgeschwächt werden. Aber auch so hat es keine Rechtskraft erlangt. F. wurde wieder auf freien Fuß gesetzt und hat noch einmal die Feder ergriffen, um seine und des Ordens Sache zu führen. Die Existenzberechtigung des letzteren war von dem Polen Wladimiri angefochten worden auf Grund einer Kritik seiner kaiserlichen und päpstlichen Privilegien. Die große Meisterfrage des Verhältnisses von Kaisertum und Papsttum war damit angeschnitten. Sie wurde von dem deutschen Dominikaner dahin beantwortet, daß auf den letzten Zweck angesehen zwar das Papsttum die höhere Würde, daß es aber „in his quae ad bonum pertinent civile“ der kaiserlichen untergeordnet sei, und diese ihr Recht unmittelbar von Gott habe. — Die Polen gaben sich nicht zufrieden. Sie wurden bei Martin V., der inzwischen auf den Stuhl Petri erhoben worden war, vorstellig, und als dieser, um der durch ihre Folgerungen unbequemen Entscheidung auszuweichen, ihnen mit Schließung des Konzils zuvorkam, da appellierten sie von ihm an das zukünftige Konzil und stürmten am 4. Mai 1418 sein Palais in Konstanz, um ihm das Instrument einzuhändigen. Martin aber hatte um der hussitischen Bewegung willen Rücksicht zu nehmen auf den Polenkönig. So war bereits auf seinen Befehl durch drei Kardinäle der Prozeß gegen F. wieder aufgenommen, und dieser gefangen gesetzt worden. Am 14. Mai leistete er Widerruf. Aber dieser sowie das Urteil blieb noch geheim. Der Dominikaner mit seinem Pamphlet war zu einem Wertobjekt der päpstlichen Politik geworden. Mit

der Bestätigung jenes Urteils und der öffentlichen Wiederholung des Widerrufes (10., bezw. 17. Januar 1424) erkaufte sie sich die Zurücknahme jener Appellation seitens des Polenkönigs und seine Unterstützung gegen ein ihr unangenehmes Konzilsprojekt. — F. ist darauf freigelassen worden. Seine weiteren Schicksale liegen im Dunkel. Polnischer 5 Tradition zufolge soll er seine giftige Feder noch gegen den undankbaren Deutschen Orden gewendet haben und dann in Liegnitz gestorben sein. **Bess.**

Familiares der Klöster waren das Gesinde und die Handwerker der Klöster; sie wurden ohne Mönche oder Conversi zu sein in den Verband derselben aufgenommen und hatten demgemäß gewisse religiöse Übungen zu verrichten. S. Du Cange s. v.
10 **Herzog †.**

Familiaritas, commensalitium, Tischgenossenschaft, ist einer der kanonischen Gründe, worauf die Kompetenz des Bischofs beruht, einen Mann, der nicht zu seiner Diöcese gehört, zu ordinieren. Es wird zwar nicht streng gefordert, daß der Ordinand Haus- und Tischgenosse des Bischofs gewesen sei, aber er muß doch aus dem bischöflichen Tafelgute 15 seinen Unterhalt bezogen und drei Jahre lang mit dem Bischof in solchem Verkehr gestanden haben, daß dieser die Sitten des Ordinanden kennen zu lernen Gelegenheit hatte. Auch muß der Bischof dem ratione familiaritatis oder commensalitii Ordinierten in Monatsfrist ein Benefizium verleihen. Siehe Richter-Dove, Kirchenrecht 8. Aufl. S. 357.
Herzog †

20 **Familie und Ehe bei den Hebräern.** Litteratur. Die älteren Schriften sind gesammelt in Ugolini, thesaurus vol. XXX; Selden, uxor hebraica, 1673; J. D. Michaelis, Von den Ehegesetzen Mosis, 2. Aufl. 1768; Stäudlin, Geschichte der Vorstellungen und Lehren von der Ehe, 1826; Frankel, Das mosaisch-talmudische Eherecht 1860; W. Robertson Smith, Kinship and marriage in early arabia 1885; ders., Animal worship and animal tribes among 25 the arabs and in te the old testament, Journal of philology IX, 75 ff.; Nöldeke, Österr. Monatsschrift für den Orient 1884. 301 ff.; ders. ZdmG 1886, 14, 148 ff.; Wilken, Das Matriarchat bei den alten Arabern, 1884; Stubbe, Die Ehe im alten Testament, 1886; Wellhausen, Die Ehe bei den Arabern, Nachrichten der k. Ges. d. Wissenschaften zu Göttingen 1893, 431 ff.; die entsprechenden Abschnitte in J. D. Michaelis, Mosaisches Recht; Saalschütz, Mo-30 saisches Recht; sowie in den Archäologien von Ewald, De Wette, Keil, Schegg, Nowack, Benzinger; die biblischen Wörterbücher von Winer, Schenkel, Riehm unter den betreffenden Stichworten. — Für die modernen Sitten im Orient vgl. Lane, Manners and customs I, 115 ff. (London 1836); Klein, Mitteilungen über Leben 2c. der Fellachen in Palästina, ZDPV IV, 62 ff., VI, 81 ff.; Snouck-Hurgronje, Mekka II, 102 ff. — Für die Leviratsehe vgl. außerdem 35 Buxtorf, Syn. jud. CXLI; Surenhus., Corp. mischn. III, p. 1—55; Bodenschatz, Kirchl. Verf. der heut. Juden, IV, 148 ff.; Pfeiffer, Dubia vex., 314 ff.; Perizonius, De constit. div. super defuncti fratr. ux. duc. (diss. trias, Hal. 1742); C. W. F. Walch, De lege levir. ad fratr. non germ. refer. (Gotting. 1765); Benary, De Hebr. leviratu, Berol. 1835; Redslob, Leviratsehe bei den Hebr., Leipzig 1836. — Für die Kinder vgl. Simon, l'éduca-40 tion et l'institution des enfants chez les anciens juifs, Nimes 1879; Straßburger, Geschichte der Erziehung und des Unterrichts bei den Israeliten von der vortalmudischen Zeit bis zur Gegenwart, 1885; Oehler in Schmids Encyklopädie des gesamten Erziehungs- und Unterrichtswesens V (Stuttgart 1866) 653 ff.

1. Deutlicher als bei anderen alten Völkern tritt uns bei den Hebräern die hohe 45 Bedeutung der Familie als der Grundlage der ganzen socialen Ordnung entgegen. Denn die Hebräer stehen in der Zeit, da sie in das Licht der Geschichte treten, noch ganz auf der untersten Stufe staatlicher und socialer Gliederung, auf der Stufe der Stammesverfassung. Geschlechter und Stämme aber erschienen den Hebräern selbst als erweiterte Familien. Daher spielt die Familie innerhalb der Stämme eine hervorragende 50 Rolle. Sie bestimmt die Sitte, schafft das Recht und hat die Gerichtsbarkeit (s. A. Gericht); sie betreibt den Kult der Gottheit (s. unten). Alle öffentlichen Angelegenheiten sind bis auf einen gewissen Grad Familiensachen; die Familien- und Geschlechtshäupter, die Ältesten, regeln die gemeinsamen Angelegenheiten (s. A. Älteste Bd. I S. 224, 16). Das hat sich noch lange nach der Ansiedelung so erhalten.

55 Noch ein anderes kommt dazu, um der hebräischen Familie in alter Zeit ihre hohe Bedeutung zu geben. Die althebräische Familie ist Kultusgenossenschaft; der gemeinsame Kult ist das Band, das die Geschlechtsgenossen zusammenhält. Der Hausvater war in alter Zeit der Priester, der den Verkehr der Hausgenossen mit der Gottheit regelte. Das wird deutlich durch das Ritual des Passah erwiesen (Ex 12; 13, 8 ff.). Auch die Über-

tragung der Benennung „Vater“ auf den Priester ist in dieser Hinsicht bemerkenswert. Noch in historischer Zeit haben die Geschlechter ihre besonderen Opferfeste, bei denen sich die Familienglieder unbedingt am Heiligtum der Familie zusammenfinden mußten (1 Sa 20, 29). Auch in der Stellung des Sklaven drückt sich dieser Charakter der Familie aus. Er ist ein Glied der Familie; dies wird er und betätigt er dadurch, daß er am Fa- 5 milienkult teilnimmt. Ein Eliefer betet zu dem Gott seines Herrn (Gen 24, 12). Ausländische Sklaven werden durch die Beschneidung in die Kultgemeinschaft aufgenommen. Endlich darf auch noch auf alle die Anzeichen hingewiesen werden, welche es wahrscheinlich machen, daß der Ahnenkult die älteste Stufe der israelitischen Religion war. Ahnendienst ist selbstverständlich immer Familienkult. 10

2. Die Familie erhält ihren Charakter durch die Stellung der Frau. In historischer Zeit war die israelitische Familie stets patrarchisch. Der Mann war der Herr des Hauses (s. u.); die Verwandtschaft, die Stammeszugehörigkeit, das Erbrecht wurde durch den Vater bestimmt, vgl. z. B. das System der Genealogisten, in welchem für die Verhältnisse der Stämme zu einander das verwandtschaftliche Verhältnis ihrer Stamm- 15 väter unter einander und zum gemeinsamen Urahn maßgebend ist. Es gab jedoch auch einmal eine Zeit, wo bei den Semiten die Metrarchie bestand, wenn nicht gar herrschte, wie dies namentlich Robertson Smith (Kinship and marriage) nachgewiesen (vgl. Wilken, Das Matriarchat bei den Arabern; Robertson Smith, Kinship and marriage und Wellhausen in GgA 1893, 431 ff.). Mit dem Ausdruck Metrarchie be- 20 zeichnet man im Unterschied von Patrarchie nicht sowohl die Herrschaft der Frau in der Familie, als vielmehr diejenige Ordnung der Familien- und Geschlechtsverhältnisse, bei welcher die Beziehungen der Kinder zur Mutter als die stärkeren und maßgebenden gelten. Infolgedessen bestimmt die Mutter die Verwandtschaft. Die Kinder gehören zum Geschlecht und Stamm der Mutter, nicht des Vaters. Die Frau steht nicht unter dem 25 Manne, sondern unter der Mund ihrer männlichen Blutsverwandten. Auch bei den Hebräern finden sich Spuren, welche auf das einstige Vorhandensein dieser Zustände bei ihnen zurückweisen und welche im Zusammenhang mit der nachgewiesenen Existenz der Metrarchie bei anderen semitischen Völkern erhöhtes Gewicht bekommen. Es finden sich neben den männlichen Stammvätern auch weibliche Stammheroen: Lea, Rahel, Bilha 30 Silpa, Hagar, Ketura (vgl. Stade, Gesch. Israels I, 146). Die Geschwisterehe, die Ehe mit der Stiefmutter oder mit der Schwiegertochter, welche bis zu Ezechiels Zeit in Übung waren (Ez 22, 10 f., s. unten), setzen voraus, daß da, wo sie entstanden, nur die gemeinsame Abstammung durch die Mutter eine ehehindernde Verwandtschaft begründet; Ehen zwischen Geschwistern mütterlicherseits, zwischen Vater und Stieftochter, zwischen Mutter 35 und Sohn sind von jeher verabscheut worden. Redensarten wie Gen 42, 38; 43, 29; 44, 20; Jud 8, 19; 9, 3, wonach die Bezeichnung als Bruder im vollen Sinn des Wortes nur den Söhnen einer Mutter zukommt, zeigen, wie lebendig noch lange das Gefühl war, daß die Verwandtschaft durch die Mutter bestimmt wurde; vgl. dazu die Erzählung Ri 9, 2, wo Abimelech seinen natürlichen Halt an den Verwandten seiner 40 Mutter hat und zu ihnen gehört. Adoption durch die Mutter (Gen 30, 3, s. unten), Vererbung gemäß der Abstammung von der Mutter (Gen 21, 10 „der Sohn dieser Magd soll nicht erben mit meinem Sohn“, s. auch unten), die Namengebung durch die Mutter, wie sie von den alten Pentateuchquellen erzählt wird (während im Priesterkodex die Namengebung durch den Vater erfolgt), das alles sind Züge, die dem Mutterrecht entsprechen. 45 Dahin gehört auch der auffallende Zug bei der Werbung Eliesers um Rebekka, daß nicht der Vater (Betuel ist nur in Gen 24, 50 nachgetragen), sondern der Bruder die Verhandlungen führt. Der metrarchischen Ehe ist sodann charakteristisch, daß nicht die Frau zum Manne, sondern der Mann zur Frau in deren Geschlecht kommt. Elieser setzt als möglich voraus, daß das Mädchen nicht vom Hause weggehen will, sondern verlangt, daß 50 Isaak dort einheiratet (Gen 24, 5). Jakob muß fürchten, daß Laban seine Töchter nicht mit ihm in die Ferne ziehen läßt, wozu er offenbar ein Recht hatte (Gen 31, 31). Der Frau, der Jael, gehört in der Deborageschichte das Zelt und sie ist es auch, die den Flüchtling dort aufnimmt (Ri 4, 17 f.), ganz entsprechend dem Rechte der arabischen Frauen, dem Schutzflehenden den Schutz des Zeltes zu gewähren. Als uralter Spruch 55 aus solchen Verhältnissen, wo der Mann in das Zelt der Frau kam, würde sich der bekannte Spruch Gen 2, 24 am schönsten erklären; doch ist fraglich, ob die Redensart in so alte Zeit zurückreicht. Übrigens wird uns noch ein wirklicher Fall einer solchen Ehe, allerdings als Ausnahme von der Regel, erzählt: es ist die Ehe Simsons (Jud 14). Die Frau bleibt zu Hause, der Mann kommt zu ihr; im Hause der Eltern der Frau wird das 60

Beilager gefeiert; Simson bleibt zwar nicht dort, aber er nimmt die Frau auch nicht mit sich; er gedenkt sie von Zeit zu Zeit zu besuchen (Ri 15, 1 f.). Wir haben hier die schönste Parallele zu einer bei den Arabern vor Muhammed vielfach gebräuchlichen Form der Ehe, die sich ursprünglich nur unter der Herrschaft der Metrarchie bilden konnte.

5 Freilich liegen diese Zustände sehr weit zurück, in der Zeit vor der Trennung der semitischen Stämme. Und daß auch die Patrarchie in diese älteste Zeit hinaufreicht, hat namentlich Wellhausen (a. a. O.) nachgewiesen. In historischer Zeit jedenfalls ist sie bei den Hebräern die allein herrschende gewesen. Für die Stellung der Frau in ihr ist nichts bezeichnender als der Sprachgebrauch, daß der Ehemann als ba'al, die Frau als be'ulah 10 bezeichnet wird, d. h. der Mann ist der Herr, die Frau das Eigentum. Sie steht vollständig unter der Gewalt des Mannes. Das ist genau ebenso bei der im alten Arabien vorherrschenden Form der Ehe, wie im heutigen Islam. Der Mann erwirbt sich die Frau durch Kauf; der mohar, den der Bräutigam zahlt, ist nichts anderes als der Kaufpreis, den der Vater der Braut erhält (s. unten). Vereinzelte Spuren weisen übrigens 15 darauf hin, daß die Hebräer auch die Raubehe in ältester Zeit kannten, die bei den Arabern vor Muhammed stark im Schwange war; vgl. den Frauenraub Ri 21 und die Vorschriften des Deuteronomiums über die Gebräuche bei Schließung einer Ehe mit der geraubten Kriegsgefangenen. Bei solcher Knechtschaft der Frau mag das überhaupt das Ursprüngliche gewesen sein, daß ein Stamm sich die Frauen durch Raub verschaffte; erst 20 später verkaufte man dann die eigenen Töchter in die Knechtschaft. Damit bekam dann die Raubehe einen gewissen Makel; Laban schilt den Jakob ob seiner Flucht deswegen, weil er seine Töchter fortgeschleppt, als wären sie im Krieg geraubte Weiber (Gen 31, 26). Am deutlichsten zeigt sich die Einseitigkeit des ehelichen Rechtsverhältnisses in drei Punkten: in der Freiheit des Mannes, mehrere Frauen zu nehmen, in dem Recht des Mannes, die 25 Frau wieder zu entlassen (während die Frau die Ehe nicht auflösen kann), und im Erbrecht, wo die Frau nicht berechtigt ist zu erben. Das Einzelne hierüber siehe weiter unten.

Übrigens ändert sich dadurch, daß die Frau bei der Heirat in die Gewalt ihres Mannes kommt, nichts Wesentliches in ihrer Stellung und sie empfindet deswegen auch ihre Stellung in der Ehe nicht als entwürdigend. Auch die unverheiratete Tochter ist 30 Eigentum des Vaters, der sie nicht nur in die Ehe, sondern auch in die Sklaverei (als Kebsweib) verkaufen kann (Ex 21, 7 f.). Die Verführung einer noch unverlobten Jungfrau wird ganz bezeichnenderweise vom Gesetz im Zusammenhang der Eigentumsvergehen abgehandelt und auch als Eigentumsbeschädigung beurteilt; eine Jungfrau steht eben höher in der Wertschätzung als Witwen und Geschiedene. Der Verführer hat dem Vater als 35 Entschädigung den Betrag des mohar zu zahlen, welchen der Vater bei Verheiratung seiner Tochter hätte bekommen können. Doch ist der Vater in alter Zeit deshalb noch nicht gezwungen, die Tochter herzugeben.

Bei dieser Beurteilung der Frau als eines wertvollen Besitztums wird sie ursprünglich nicht unter den Gesichtspunkt der Arbeitskraft gestellt; so gering dachten die alten 40 Semiten doch nicht vom Weibe. Vielmehr sind die Frauen die künftigen Mütter, die dem Stamme das Wertvollste, die Söhne, schenken. Auf der Zahl der Speere beruht die Macht des Geschlechtes. Deshalb giebt auch ein Stamm seine Weiber nicht gern durch die Ehe in einen fremden Stamm, daß sie diesem Kinder gebären. Später freilich, im ansässigen Leben, haben die Anschauungen gewechselt und jetzt ist es für den Fellachen die 45 tüchtige Arbeitskraft, welche durch die Heirat ihm verloren geht und einer anderen Familie zuwächst.

Genau genommen ist es aber nicht ein Recht auf die Frau selbst und ihre Person, was der Mann hat, sondern nur ein Recht darauf, die Frau bei sich zu haben und von ihr Kinder zu bekommen. Der Mann kann z. B. seine Frau nicht verkaufen, wie er es 50 mit seiner Tochter thun kann. Nicht einmal die Sklavin oder Kriegsgefangene, die er zur Konkubine gemacht, kann er verkaufen. Auch sonst steht die Frau dem Manne nicht ganz schutzlos gegenüber: sie ist nicht aus ihrem Geschlecht ausgetreten, sondern hat stets an ihren Blutsverwandten einen Rückhalt. Ihre Stellung ist also ganz wesentlich davon abhängig, ob ihre eigene Familie mehr oder weniger Einfluß hat, und der Mann auf 55 dieselbe Rücksicht nehmen muß. Es begreift sich bei dieser Sachlage, daß man die Töchter nicht gerne in einen fremden Stamm, in die Ferne gab, wo sie dem Schutz der Familie entzogen waren (s. u.). Man würde demnach ganz fehlgehen, wenn man die wirkliche Stellung der Frau in der Ehe bloß nach dem rechtlichen Verhältnis beurteilen wollte. Im ganzen mag ihr Los ein hartes gewesen sein, sofern ihr, wie noch heute, die 60 schwersten Arbeiten zum guten Teil aufgelegt wurden. In diesem Punkt hatten es na-

türlich die vornehmeren Frauen, namentlich wenn sie eigene Leibmägde besaßen, weit angenehmer. Im übrigen aber kam es auf den Grad der Zuneigung des Mannes und auf den Charakter der Frau selbst an, ob sie einen größeren oder kleineren Einfluß im Haus besaß. Infolge der größeren Freiheit, die das hebräische Mädchen genoß, war die israelitische Frau keineswegs das geistig und moralisch verkrüppelte Geschöpf, wie die heutige muslimische Städterin in der Regel ist. Nach dem Beispiel der Patriarchenfrauen zu schließen, dürfen wir uns die hebräischen Frauen nicht allzu unterwürfig und unselbstständig vorstellen; wir finden im Gegenteil recht energische Frauen, die selbstständig zu handeln wissen und das Lob der Klugheit nicht minder als das der Schönheit verdienen (Gen 16, 5 ff.; 27, 13 f. 42 ff.; Ri 4, 4 ff. 17 ff.; 16, 6 ff; 1 Sa 25, 14 ff. u. a.). Unverkennbar hat sich dann im Verlauf der Zeit die Stellung der Frau gehoben. Die Betrachtung derselben als eines Eigentums trat in den Hintergrund. Auch der Mohar änderte seine ursprüngliche Bedeutung. Damit, daß die Frau einen Teil davon bekam, nahm er allmählich den Charakter einer Morgengabe an (s. u.). Der Schöpfungsbericht bei J weist der Frau die Stellung einer Gehilfin des Mannes zu, welche ihm ebenbürtig zur Seite steht; und wenn in den Gesängen des hohen Liedes Frauenschönheit und Frauenliebe in sehr sinnlicher Weise mit glühenden Farben geschildert wird, so giebt das Lob des tugendsamen Weibes in den Sprüchen dazu eine Ergänzung, die eine wohlthuende Hochschätzung der Frau offenbart. Nur bleibt natürlich immer die Frage offen, wie weit dies alles praktisch die Stellung der Frau beeinflußt hat.

3. Der Heirat geht voraus die Verlobung, welche das rechtliche Verhältnis der Ehe begründet. Sich ein Weib verloben (אֵרַשׂ) heißt soviel als durch Zahlung des Mohar sich ein Anrecht auf dasselbe erwerben. Das verlobte Mädchen ist bereits Eigentum des Bräutigams. Die Vergewaltigung der Verlobten oder ihre Untreue wird daher ganz der einer verheirateten Frau gleichgeachtet und kann nicht wie die Verführung des unverlobten Mädchens mit einer Geldbuße abgemacht werden (Dt 22, 23). Bei der oben geschilderten rechtlichen Stellung der Frau macht es begreiflicherweise keinen Unterschied, ob die Ehe schon vollzogen ist oder nicht.

Die Einwilligung des Mädchens zur Verlobung ist nicht notwendig; doch werden liebende Eltern ihr Kind wohl gefragt haben, ob ihm der Freier willkommen ist (Gen 24, 58). Immer aber werden die Verhandlungen über die Heirat, insbesondere über den Mohar, vom Vater beziehungsweise Vormund des Mädchens geführt (Gen 24, 50 ff.; 29, 23; 34, 12). Das Mädchen bekommt bisweilen, aber offenbar nicht immer, Geschenke von dem Bräutigam (Gen 24, 53; 34, 12). Diese tragen als vor der Hochzeit gegeben den Charakter einer den Verlobungsvertrag bestätigenden Gabe; ursprünglich handelte es sich vielleicht, wie bei dem çadâq der Araber, um eine Morgengabe.

Über die Höhe des Mohar erfahren wir leider nicht viel. Dt 22, 29 im Vergleich mit Ex 22, 15 lehrt, daß zur Zeit des Dt der mittlere Betrag 50 Silbersekel war. Der Mohar konnte aber auch in anderen Leistungen bestehen: Jakob dient um seine Weiber (Gen 2, 29, 20 ff.); andere Mädchen werden für Kriegsthaten in die Ehe gegeben (Jos 15, 16; Ri 1, 12; 1 Sa 17, 25). Um den Preis von 100 Vorhäuten der Philister erkauft David sich Sauls Tochter Michal (1 Sa 18, 20 ff.; 2 Sa 3, 14). Angesichts dieser Erzählung den Mohar, wie häufig geschieht (z. B. von Keil, Arch. 541) als Morgengabe an die Braut zu erklären, ist der Gipfel der Geschmacklosigkeit. Es ist oben schon erwähnt worden, daß der Mohar im Lauf der Zeit seine Bedeutung als Kaufgeld abgeschwächt hat, da die Sitte aufkam, daß er nicht dem Vater sondern der Braut zufiel. Der alte Erzähler (E) schon tadelt es, daß Laban den Kaufpreis für seine Töchter ganz für sich verwendet.

Daß die Braut dem Manne etwas in die Ehe mitbringt, ist nicht althebräisch; 1 Kg 9, 16 beweist nur für ägyptische Sitte. Doch bekam die scheidende Tochter manchmal ein Abschiedsgeschenk (Jos 15, 16 ff.); Lea und Rahel erhalten ihre Leibsklavinnen mit in die Ehe (Gen 29, 24. 29; vgl. 16, 1). Aber das ist keine Mitgift, welche die Frau dem Manne zubringt; diese Geschenke bleiben das persönliche Eigentum der Frau. Erst in späterer Zeit kommen „Erbtöchter" vor und in nachexilischer Zeit scheint dann auch die Mitgift Sitte geworden zu sein (To 8, 21; Si 25, 22). Schriftliche Ehekontrakte finden sich erst in ganz später Zeit (To 7, 15).

Die Auswahl der Braut war Sache des Vaters (vgl. Gen 24, 2 ff.; 38, 6; 28, 1 ff.; 21, 21). Da es sich um Aufnahme der Frau in das Geschlecht des Mannes handelte, geht die Sache begreiflicherweise die Familie als solche an. Es erscheint ungehörig, daß ein Sohn eigenwillig Frauen heiratet, welche seine Familie nicht

aufnehmen will (Gen 26, 34 f.; 27, 46). Dabei konnten gelegentlich Liebesverhältnisse den Grund zur Ehe legen (1 Sa 18, 20 u. a.); auf die Neigung der jungen Leute wurde so gut wie heute Rücksicht genommen (Gen 24, 58). Esau konnte sogar gegen den Willen des Vaters seine Frauen nehmen (Gen 26, 34 f.). An Gelegenheit zur Entwicke-
5 lung solcher Neigungen fehlte es nicht, da der Verkehr der Geschlechter keineswegs besonders eingeschränkt war (Gen 24, 15 ff.; 29, 1 ff.; Ex 2, 16; 1 Sa 9, 11 u. a.).

Es war alte Sitte, daß der Mann seine Frau im Kreise des Geschlechtes suchte. Das begreift sich leicht bei dem oben über die Stellung der Frau Gesagten. Die im Geschlecht verheiratete Tochter war in besserer Lage als die Fremde. „Besser ich gebe sie dir
10 als einem Fremden", ist der Grundsatz, den Laban befolgt (Gen 29, 19). Heiraten außerhalb des Stammes kamen zwar vor, waren aber von der Sitte verpönt. Das zeigen auch die vielen Verwandtenehen in der Patriarchengeschichte. Mose selbst war der Sohn einer Ehe von Neffe und Tante (Vaterschwester, Nu 26, 59). Ganz besonders war der Vetter von Vaterseite her der gewiesene Freier für ein Mädchen (vgl. Isaak und Rebekka,
15 Jakob und Lea-Rahel), eine Sitte, die sich bei den Beduinen und den syrischen Bauern bis heute erhalten hat.

Mit der Ansiedelung war darin freilich eine Änderung eingetreten, wie denn überhaupt die Stammverhältnisse sich lockerten. Ehen mit den Kanaanitern, mit denen man zusammenwohnte, und auch mit anderen Fremden, die im Lande als gêrîm weilten, galten
20 bald als etwas ganz Natürliches (Ri 3, 6). In Davids Stammbaum befindet sich eine Moabitin, er selbst und Salomo nahmen ausländische Weiber (2 Sa 3, 3; 1 Kg 11, 1); von den beiden Mördern des Joas war der eine der Sohn einer Ammonitin, der andere der Sohn einer Moabitin (2 Chr 24, 126). Auch Israelitinnen nahmen fremde Männer, in der Regel wohl unter der Bedingung, daß sie sich im Lande niederließen (der Hethiter
25 Uria, 2 Sa 11, 3; der Ismaeliter Jether, 1 Chr 2, 17), aber auch das kommt vor, daß eine Israelitin in ein fremdes Volk einheiratet (1 Kg 7, 14).

Mit dem Deuteronomium tritt eine neue Wendung ein. Abgesehen von der Ehe mit den Kriegsgefangenen wird die Verschwägerung mit heidnischen Völkern verboten (7, 1 ff. 23, 4 ff.; Ex 34, 15 dürfte ebenfalls deuteron. überarbeitet sein). In der Königszeit war
30 allmählich an Stelle des freundschaftlichen Verkehrs ein grimmiger Haß gegen die Kanaaniter getreten. Nur die Ägypter und Edomiter sind ausgenommen, warum, ist für uns nicht mehr durchsichtig. Die Forderungen des Gesetzes drangen aber nicht durch; nach dem Exil nahmen sich die Zurückgekehrten, die Priester voran, ohne Skrupel fremde Weiber (Esr 9 und 10). Auch in Beziehung auf die Verwandtenehen reformiert das Deuterono-
35 mium. Ausdrücklich verboten werden: die Ehe mit dem Weib des Vaters (27, 20; 23, 1), mit der Ganz- oder Halbschwester (27, 22), mit der Schwiegermutter (27, 23). Auch hier ist es dem Gesetz nicht gelungen, die Macht der Sitte zu brechen: zu Ezechiels Zeit waren diese Ehen nicht selten (Ez 22, 10 f.).

Das priesterliche Gesetz begreift unter den Blutsverwandten, mit denen die Ehe ver-
40 boten ist: 1. die Mutter und Stiefmutter; 2. die Schwester und Halbschwester; 3. die Enkelin; 4. die Tante von väterlicher und mütterlicher Seite; 5. das Weib des Oheims väterlicherseits; 6. die Schwiegermutter; 7. die Schwiegertochter; 8. das Weib des Bruders; 9. verboten ist auch die Ehe mit zwei Schwestern zugleich (Le 18, 6—18; vgl. 20, 11 ff.). Das Verbot der Ehe mit der Tochter ist wohl nur durch einen Textfehler ausgefallen. Er-
45 laubt ist die Verbindung zwischen Oheim und Nichte, zwischen dem verwitweten Weib des Oheims mütterlicherseits und dem Neffen, und zwischen Geschwisterkindern. Im großen und ganzen entsprechen diese Vorschriften dem, was die vorislamische Sitte der Araber forderte und Muhammed zum Gesetz erhob.

Über die Hochzeitsfeierlichkeiten sind wir nur wenig unterrichtet. Der Haupt-
50 akt, das Charakteristische an ihnen ist die feierliche Einholung der Braut in das Haus des Bräutigams, wodurch die Bedeutung der Ehe, der Eintritt des Mädchens in das Geschlecht des Mannes zum Ausdruck kam. In hochzeitlichem Schmuck (Jes 61, 10), von seinen Freunden begleitet (Ri 14, 11 f.; vgl. Mt 9, 19 und Par.) zog der Bräutigam am Hochzeitstag zum Hause der Braut und führte von da die festlich geschmückte aber ver-
55 schleierte Braut (Je 2, 32; Jes 49, 18 u. a.), die ebenfalls von ihren Gespielinnen begleitet wurde (Ps 45, 15), in sein, beziehungsweise seiner Eltern Haus (Je 7, 34; 16, 9; 25, 10; HL 3, 6 ff.). Am Abend fand ein solcher Zug wohl auch bei Fackelschein statt (Mt 25, 1 ff.). Zur Seltenheit wurde die Braut dem Bräutigam entgegengeführt (1 Mak 9, 37 f.). Wie noch heute der Gesang der Festgenossen, in welchem sie das Lob
60 der Brautleute singen, den Zug begleitet, so mag dies auch schon in alter Zeit Brauch

gewesen sein, haben wir doch vielleicht im Hohen Lied nichts anderes als eine Sammlung solcher Hochzeitslieder. Im Hause des Bräutigams fand dann das große Hochzeitsgelage statt, das bei Vornehmen und Reichen sich bis zu sieben und vierzehn Tagen ausdehnte (Gen 29, 27; Ri 14, 12. 17; Tob 8, 20). Dieselbe Sitte der Brauteinholung findet sich auch bei den alten Arabern, nur in der Regel ohne den bei den Israeliten üblichen Pomp. Ob in ihr ein Rest der Raubehe sich erhalten hat? (Rob. Smith, **Kinship and marriage** 81). Jedenfalls wurde die Ehe erst im Hause des Bräutigams vollzogen; auch bei den Arabern galt das für feiner, sonst kam die Braut sich vor, wie eine Gefangene, mit welcher nicht viele Umstände gemacht wurden (Wellhausen, GgA 1893, 442). Die naive Sitte, mit welcher man sich noch heute im ganzen Orient darüber zu vergewissern sucht, daß die Braut das Ehegemach als Jungfrau betreten, reicht in ein hohes Alter zurück (Dt 22, 13 ff.).

Als kostbares Eigentum des Mannes wird die Frau sorgfältig gehütet. Allerdings von der im Islam geübten strengen Absperrung finden wir in alter Zeit keine Spur. Die Frauen haben zwar im Hause ihre besonderen Gemächer im innersten hintersten Raum, zu denen Männer keinen Zutritt hatten (Ri 15, 1; 16, 9), oder bei Reichen und Vornehmen ihr besonderes Frauenhaus (2 Sa 13, 7; 1 Kg 7, 8; 2 Kg 24, 15; Esther 2, 3. 14). Aber sie nehmen trotzdem teil an den häuslichen Beschäftigungen, sie spinnen und nähen, sie weben und verfertigen Kleider, Hemden und Gürtel, sie holen Wasser, backen das Brot und besorgen die Herden (Gen 29, 9; Ex 21, 16; 1 Sa 2, 19; 8, 13; 2 Sa 13, 8; Pr 31, 10 ff.). Der Verkehr mit fremden Männern ist ihnen keineswegs untersagt, selbst an Gastmählern nehmen sie teil (Ex 21, 22; Dt 25, 11; Ruth 2, 5 ff.; 1 Sa 9, 11; 2 Sa 20, 16; Mt 9, 20; 12, 46; 26, 7; Lc 10, 38; Jo 2, 1 ff.; 4, 7). Bei den Volksfesten beteiligen sich Frauen und Mädchen durch Gesang und Tanz (Ex 15, 20 f.; Ri 16, 27; 1 Sa 18, 6 ff.; Ri 21, 19 ff.). Aber während von dem Manne in keinerlei Weise eheliche Treue verlangt wurde, war die Sitte in Beziehung auf die Frau sehr streng (vgl. Dt 22, 21). Ehebruch wurde bei der Frau nach alter Sitte mit der Todesstrafe des Steinigens geahndet (Dt 22, 22 f.; vgl. Ez 16, 40 und Jo 8, 5. 7), vorausgesetzt, daß der beleidigte Mann nicht selbst die Wahrung seiner Ehre in die Hand nahm. Dieselbe Strafe traf die Frau, welche beim Eingehen der Ehe nicht als Jungfrau erfunden wurde (Dt 22, 21), eine Sitte, die wie die Bestrafung der Untreue der Verlobten zu verstehen ist (s. oben). Wie sorgfältig die Eifersucht der Männerwelt über den Frauen wachte, zeigen die Gesetzesbestimmungen, welche die Frau vor falscher Verdächtigung zu schützen suchten, aber ihren Zweck doch nur notdürftig erreichten: in dem einen Gesetz wird allerdings die falsche Verdächtigung des Weibes mit einer Geldbuße und mit Entziehung des Scheidungsrechts belegt (Dt 22, 13 ff.); das andere Gesetz jedoch, nicht minder naiv gedacht, läßt auch bei falscher Verdächtigung den Mann frei ausgehen. Nach Belieben kann der eifersüchtige Mann seine Frau zwingen, sich dem Gottesurteil zu unterwerfen, das im Trinken des Fluchwassers besteht. „Der Mann wird in jedem Fall frei bleiben von Verschuldung" (Nu 5, 11—30). „Die mißtrauische Eifersucht, nicht auf die Liebe, sondern auf ihr Eigentumsrecht, ist eine hervorstechende Eigenschaft der Araber" (Wellhausen a. a. O. 448). Etwas davon gilt auch von den Hebräern. Alle diese Strenge hindert aber doch nicht, daß die Propheten immer und immer wieder gegen den Ehebruch ihre Klage zu erheben haben (Jer 7, 9; 23, 10; Hos 4, 2; Mal 3, 5 u. o.).

Der Mann, dessen Eigentum die Frau ist, kann in Konsequenz dieser Anschauungen sich so viele Frauen halten, als er will, d. h. so viele, als ihm sein Vermögen zu kaufen und zu unterhalten gestattet. Der Luxus eines großen Harems war aus begreiflichen Gründen allerdings nur reichen Leuten möglich, und diese machten, so viel wir sehen, von ihrem Rechte ausgedehnten Gebrauch, vgl. die Notizen über die 70 Söhne Gideons (Ri 8, 30; 9, 2), über Davids Weiber (2 Sa 5, 13 u. a.), über Salomos Harem (1 Kg 11, 1 ff. u. a.). Übrigens verbietet schon das Königsgesetz mit deutlichem Seitenblick dem Könige, viele Frauen zu nehmen (Dt 17, 17). Die Talmudisten stellen die Regel auf, daß kein Jude mehr als vier Weiber zugleich und ein König deren höchstens 18 haben dürfe. Der gemeine Mann in Israel wird sich wohl allezeit wie der heutige Fellache mit einer Frau und etwa einem Kebsweib oder mit zwei Frauen begnügt haben. Namentlich letzteres scheint weit verbreitete Sitte gewesen zu sein (1 Sa 1, 2; Dt 21, 15; 2 Chr 24, 3; vgl. das Beispiel Jakobs). Vor allem galt es bei Kinderlosigkeit der ersten Frau geradezu als notwendig, eine zweite Frau oder eine Kebse zu nehmen. Wie wenig Schimpfliches die erste Frau hierin erblickte, geht daraus hervor, daß sie selbst dem Manne eine Sklavin als Konkubine zuführte (vgl. das Beispiel der Sarah, Lea und Rahel).

Auf der anderen Seite brachte selbstverständlich die Vielweiberei manche Unzuträglichkeiten mit sich. Namentlich die kinderlose Frau hatte gegenüber der Mutter von Söhnen einen schweren Stand (1 Sa 1, 1 ff.). Sogar die Kebse durfte es wagen, sich über die rechte Frau zu erheben (Gen 16, 4 ff.; vgl. Gen 30), und nicht immer lag die Sache so günstig wie bei Sarah und Hagar, daß die Herrin ihre Nebenbuhlerin entfernen konnte; für gewöhnlich mußte sie sich den Hohn derselben gefallen lassen. Es ist ganz bezeichnend, daß die Sprache für die beiden Frauen die Wortausdrücke „die Geliebte" (אֲהוּבָה) und „die Gehaßte" (שְׂנוּאָה) geprägt hat. Das spätere Gesetz hat es geradezu für notwendig gefunden, zu Gunsten der zurückgesetzten Frau einzugreifen (Dt 21, 15—17). Auch das Verbot der alten Sitte, zwei Schwestern gleichzeitig zu heiraten (s. o.), will verhindern, daß die Eifersucht das geschwisterliche Verhältnis zerstöre. So treibt die ganze Entwickelung der wenn auch nicht rechtlich zu fordernden so doch praktisch geübten Monogamie zu. Gen 2, 18 ff. verrät die Anschauung deutlich, daß die Monogamie eigentlich das Normale wäre. Wenn die Propheten das Verhältnis Jahves zum Volk unter dem Bilde einer Ehe darstellen, so haben sie natürlich auch nur eine Einehe im Auge, denn Gott hat mit keinem anderen Volke neben Israel einen derartigen Bund geschlossen, und vollends das Lob der tugendsamen Hausfrau in den Sprüchen und was sonst noch mancherorts hier und beim Siraciden über die Frau und die Ehe gesagt ist (Ps 128; Pr 12, 4; 18, 22; 19, 14; 31, 10 ff.; Si 25, 1. 8; 26, 1 f. 14 u. a.), zeigt, daß der späteren Lebensweisheit die Einehe als das einzig Ideale erscheint.

Da die Frau das Eigentum des Mannes ist, so folgt daraus von selbst das Recht des Mannes, sie zu entlassen. Da er hierbei auf den bezahlten Mohar verzichten muß, liegt in der Scheidung der Frau und ihrer Familie gegenüber kein Unrecht. Die Geschiedene kehrt in ihre Familie zurück und kann von derselben unter Umständen wieder verheiratet werden. Ein sittlicher Makel irgend welcher Art haftet ihr ohnedies nicht im geringsten an. Doch mag von jeher die Familie der Frau nicht gerade gut dazu gesehen haben, und in der Rücksicht, die der Mann auf die Blutsverwandten der Frau zu nehmen hatte (s. oben), lag von Anfang an eine gewisse Schranke. Das deuteron. Gesetz hat die unverkennbare Absicht, die offenbar sehr häufig geübte Scheidung etwas einzuschränken, ohne jedoch das Recht des Mannes hierzu irgendwie verkürzen zu wollen. Zwar der Ausdruck: עֶרְוַת דָּבָר darf schwerlich mit der strengeren Schule Schammais im ethischen Sinn gefaßt und auf unzüchtiges Benehmen (wozu allerdings z. B. schon das Ausgehen mit entblößtem Haupte gehörte) gedeutet werden; wollte das Gesetz das allgemeine Recht des Mannes, die Frau zu entlassen, wenn sie ihm nicht gefällt, so bedeutend einschränken, so hätte das bestimmter gesagt werden müssen. Aber schon darin lag eine gewisse Erschwerung der Scheidung, daß jetzt ein Scheidebrief gesetzlich verlangt wurde (Dt 24, 1 ff.). Sodann bestimmt das Dt, daß die geschiedene Frau, wenn sie nach der Scheidung einen anderen Mann geheiratet hat und von diesem durch Tod oder Scheidung frei geworden ist, nicht wieder von ihrem ersten Mann in die Ehe zurückgenommen werden darf. Die alte Sitte war hierin ganz anders (Hos 3, 3; vgl. 2 Sa 3, 14) und entsprach der altarabischen Sitte; der Koran macht geradezu zur Bedingung, daß die Frau nur dann zurückgenommen werden darf, wenn sie unterdessen das Weib eines anderen gewesen ist. Die Absicht des Dt (wie des Koran), die leichtsinnige, übereilte Scheidung einzuschränken, ist deutlich. Endlich entzieht das deuteron. Gesetz in zwei Fällen als Strafe dem Manne das Recht der Scheidung: wenn ein Mann seine Frau fälschlich beschuldigt hat, daß sie nicht als Jungfrau in die Ehe getreten sei (Dt 22, 19), und wenn ein Mann eine von ihm geschwächte Jungfrau heiraten muß (Dt 22, 28). Letzteres steht ebenfalls in direktem Widerspruch mit der alten Sitte, welche nicht einmal die Heirat unbedingt verlangte. Auch hier zeigt sich die an allen Punkten bemerkte Entwickelung auf eine höhere Stellung der Frau hin. Maleachi (2, 13) verdammt aufs schärfste die Ehescheidung: die Frau ist die Mutter vom „Samen Gottes"; wenn Kinder da sind, so ist der Zweck der Ehe erfüllt. Jahve haßt es, daß man das Weib der Jugend, die Mutter der Kinder, entläßt, wenn sie etwa alt geworden ist und einem nicht mehr gefällt. Freilich ist diese Forderung nicht durchgedrungen, man denke nur an die Praxis zu Christi Zeit, welche ganz nach dem Standpunkt der Schule Hillels in betreff der Erklärung von Dt 24, 1 ff. (s. oben) sich richtete, wonach „aus jedem beliebigen Grunde besonders aber wegen etwas Unanständigen" dem Manne die Scheidung erlaubt war (vgl. auch Si 7, 26; 25, 25; 42, 9). Das Recht der Scheidung kommt selbstverständlich nur dem Manne zu. Die Frau hat kein Mittel, sich vom Manne frei zu machen, außer etwa das auch bei den Arabern gebrauchte, daß sie sich ihrem Manne so verhaßt macht, daß er sie fortschickt. Ob es vorkam, daß

der Mann auf die Bitte der Frau oder ihrer Verwandten gegen Rückzahlung des Brautgelds sie entließ (wie es bei den Arabern manchmal geschah), wissen wir nicht. Salome, die Tochter des Herodes, durfte sich die Freiheit nehmen, ihrem Manne Kostabarus den Scheidebrief zu schicken, aber das wurde als fremde Unart verurteilt (Josephus Ant. XV, 7, 10). 5

Es fehlt nicht an Spuren, daß bei den Hebräern wie bei den Arabern im Heidentum so auch bei den Hebräern in ältester Zeit die Witwe mit dem übrigen Besitz des Mannes vererbt werden konnte. Der freche Sohn Ruben will schon bei des Vaters Lebzeiten die Erbschaft antreten (Gen 35, 22). Der Empörer Absalom zeigt sich dem Volk als Erbe und Nachfolger seines Vaters dadurch, daß er vom Harem desselben Besitz er- 10 greift (2 Sa 16, 20 ff.); beim Volk erregt er damit weiter keinen Anstoß. Abner hat durch seinen Umgang mit Sauls Kebsweib Rizpa in Jschboschets Rechte eingegriffen (2 Sa 3, 7 ff.); und wenn Adonia die Hand der Abisag fordert, so verlangt er damit ein Stück von Salomos Erbe und dieser vermutet dahinter die Absicht, Adonia wolle sich einen neuen Rechtstitel auf den Thron erwerben (1 Kg 2, 22; vgl. v. 15). Trotz des 15 Verbotes im deuteronomischen Gesetz waren solche Ehen eines Sohnes mit seiner Stiefmutter bis auf Ezechiel nichts Seltenes (Ez 22, 10 f. oben). Einen weiteren Fall nennt das Geschlechtsregister der Chronik: Kaleb heiratet Ephrat, das Weib seines Vaters (1 Chr 2, 24 nach LXX; f. Wellhausen, de gentibus et fam. Jud. 14). Über die damit zusammenhängende Leviratsehe s. unten. 20

Immerhin die allgemeine Sitte war dies in historischer Zeit keineswegs mehr. Im allgemeinen finden wir vielmehr die Witwen wie die Geschiedenen in einer traurigen Lage. Sie konnten ja wohl in ihre Familie zurückkehren. Aber diese wird auch nicht immer Lust gehabt haben, sie aufzunehmen. Das Deuteronomium nimmt sich daher ihrer nach Kräften an: ihre Rechtssachen sollen nach Recht und Billigkeit behandelt werden (Dt 10, 18; 24, 25 17; 27, 19; vgl. die entsprechenden Forderungen der Propheten Jer 7, 6; Jes 1, 17; 10, 2; Jer 7, 6; 22, 3; Mi 2, 9 u. a.). Bei den Opfermahlen und Festen sollen sie als Gäste zugezogen werden (Dt 14, 29; 16, 11. 14; 26, 12 f.), die Nachlese auf Feldern und in den Weinbergen und Ölgärten soll ihnen überlassen werden (Dt 24, 19. 21; vgl. Ruth 2, 2). Über die Wiederverheiratung bestimmt das Gesetz nichts, abgesehen von 30 dem Fall der Leviratsehe. Die spätere Sitte scheint dann der Witwe doch verschiedene Ansprüche an das Vermögen des Verstorbenen zugestanden zu haben; die Rabbinen haben darüber ganz genaue Vorschriften erlassen (vgl. Selden, de success. ad legem hebr. in bona defunct.; Saalschütz, Mos. Recht 831 ff. 860 f.). Über die Witwentrauer vgl. den A. Trauergebräuche. 35

Als Rest des alten Erbrechtes der Söhne beziehungsweise der Agnaten an die Witwe hat sich noch bis in die nachexilische Zeit hinein die Leviratsehe erhalten. Das Deuteronomium, welches die Sitte zum Gesetz erhebt, bestimmt, daß wenn ein Mann ohne Söhne (nicht überhaupt ohne Kinder, wie die Juden es später gedeutet haben, Mt 22, 24) stirbt, der Bruder des Verstorbenen die Witwe ehelichen muß. Der erste Sohn aus dieser 40 Ehe soll dem verstorbenen Bruder zugerechnet werden, so daß dessen Name bestehen bleibt (Dt 25, 5 ff.). In dieser Form ist das Gesetz eine wesentliche Umänderung der alten Sitte. Die Geschichte von Juda und Thamar (Gen 38, bes. v. 26) zeigt, daß unter Umständen, d. h. wenn kein Bruder vorhanden war, der Vater des Toten einzutreten und seine Schwiegertochter zu heiraten hatte. Was sich von hier aus nahe legt, daß es sich 45 um eine Pflicht des erbberechtigten Agnaten handelt, wird bestätigt durch das Buch Ruth. Die ganze Entwicklung dieser Erzählung beruht darauf, daß der erbberechtigte Agnate mit dem Grundbesitz des Verstorbenen auch dessen Witwe übernehmen muß, und zwar handelt es sich hier um ziemlich entfernte Verwandte. Dies ist jedenfalls der ältere Brauch. Die Geschichte stellt dann auch das Ganze als ein Erbrecht dar, auf welches man verzichten 50 kann. Dem würde auf seiten der Frau das Recht entsprechen, die Ehe auszuschlagen und zu ihren Verwandten zurückzukehren (so macht es Orpa). Dagegen scheint nach Gen 38 die alte Sitte nicht zu gestatten, daß einer sich unter irgend einem Vorwande dieser Ehe entzog. Welche von beiden Darstellungen im Recht ist, läßt sich nicht ausmachen; sie gehen schließlich auch zusammen, wenn man annehmen will, daß nur die entfernteren Ver- 55 wandten das Recht zu verzichten hatten. Woher der Zwang rührt, der jedenfalls dem ursprünglichen Erbrecht nicht anhaftet, wird sich uns später zeigen.

Das Deuteronomium giebt nun als Zweck der ganzen Sitte an, daß der Name des Verstorbenen erhalten bleiben soll. Dies ist jedenfalls in dem Sinne, den das Gesetz damit verbindet, erst ein sekundär hereingekommener Gesichtspunkt. Dem Deuteronomium 60

ist es nämlich um die Erhaltung des Familienbesitzes zu thun. Da der erste Sohn aus dieser Ehe dem verstorbenen Bruder als Sohn zugerechnet wird, wird er auch dessen Erbe. Es fällt ihm der Grundbesitz nicht seines wirklichen Vaters, sondern des Verstorbenen zu. Damit ist erreicht nicht bloß, daß der Familienbesitz an keinen Fremden kommt, sondern namentlich auch, daß er als solcher erhalten bleibt und die zu ihm gehörige Familie nicht ausstirbt. Ein derartiges Interesse, den Besitz nicht bloß im Geschlecht zu erhalten, sondern ihn auch als selbstständigen Familienbesitz zu bewahren, kann natürlich nur da entstehen, wo der Besitz ein Grundbesitz ist, also nach der Ansiedelung. Dasselbe Bestreben hat auf der anderen Seite dazu geführt, daß dem, der sein Land verkaufen mußte, stets ein Rückkaufs- und Vorkaufsrecht zugestanden wurde, das auch auf den erbberechtigten Verwandten überging (Jer 38, 8 ff.). Auch in der Ruthgeschichte liegt die Sache so, daß dieser Verwandte (der gô'êl), das verkaufte Grundstück kraft seines Erb- und Einlösungsrechtes erst wieder zurückkaufen muß (Ruth 4, 3 ff.). Auch für das Priestergesetz ist diese Erhaltung des Grundbesitzes bei der Neuregelung der Sache der einzige in Betracht kommende Gesichtspunkt (s. unten). Es ist bemerkenswert, daß im Buche Ruth als Zweck der Sache etwas anderes im Vordergrund steht: Naemi will nicht ihrem Sohne einen Nachkommen verschaffen, sondern ihrer Schwiegertochter einen Mann; nicht daß der Name ihres Sohnes erhalten bleibe, sondern daß es der Ruth wohlgehe, ist ihr Zweck (1, 11 ff.; 3, 1). Der Sohn der Ehe wird dann auch schließlich erst nicht als Sohn des verstorbenen ersten Mannes der Ruth, sondern als Sohn des Boas betrachtet. Darin dürfte eine richtige Erinnerung liegen. Es handelt sich bei dem alten Recht der Erben an die Frauen des Verstorbenen ja gar nicht immer darum, daß der Erbe die Witwe selber heiraten müßte; er kann sie auch an einen anderen verheiraten. Immer aber entspricht dem Erbrecht die Pflicht, für die ererbten Frauen zu sorgen und deswegen wird es im alten Israel gewesen sein, wie bei den Arabern: wenn die Witwe nicht begehrenswert ist und zur Last fallen würde, reißt man sich nicht um sie; so bei Tamar und so bei Ruth (Wellhausen a. a. O. 456; vgl. das oben über das Los der Witwen gesagte). Aber das Recht an die Witwe hält doch auch Juda aufrecht. Daß Tamar sich mit einem fremden Mann soll eingelassen haben, betrachtet er als „Ehebruch" (Jer 38, 24 ff.). Daß auch die Frau ein wesentliches Interesse und ein Recht auf Wiederverheiratung hat, begreift sich leicht; Tamar arbeitet mit aller Energie und Schlauheit auf Erlangung ihres Rechtes hin.

Daß der Sohn aus solcher Schwagerehe dem Verstorbenen zugerechnet wurde, ist trotzdem nicht vom Deuteronomium eingeführte Neuerung, sondern alte Sitte, auch hier aber, wie es scheint, mit einer nicht unwesentlichen Änderung: Gen 38, 9 ist davon die Rede, daß die Kinder schlechtweg (nicht bloß der erste Sohn) dem Verstorbenen zugehören sollen. Man erklärt dies meistens jetzt aus dem Ahnenkult. Auch der Verstorbene hat ein Recht auf Einhaltung dieser Ordnung (Gen 38, 8 f.) und wegen Mißachtnng dieses Rechtes tötet Gott den Onan. Was dem Verstorbenen entgeht dadurch, daß er keine Kinder hat, ist eben die kultische Verehrung durch die Nachkommen (vgl. 2 Sa 18, 18). Stade weist darauf hin, daß sich die Schwagerehe gerade auch bei Völkern mit Ahnenkult findet: bei den Indern, Persern, Afghanen u. a. (Gesch. Isr. I, 394). Durch das Hinzutreten dieses religiösen Gesichtspunktes wurde das Erbrecht, das aus dem ganzen Charakter der patriarchistischen Ehe floß, zu einer Erbpflicht. Man braucht also nicht mit Rob. Smith auf eine alte Form von Polyandrie zur Erklärung zurückzugreifen.

Das Deuteronomium, das diese alte religiöse Bedeutung der Sache nicht mehr kennt, kann darum auch die Forderung abschwächen, indem es eine Ablehnung dieser Pflicht gestattet. Doch bringt die Weigerung auf den unwilligen Schwager öffentliche Schande. Der hierbei vollzogene Gebrauch, welcher uralt und im Deuteronomium kaum mehr recht verstanden ist, zeigt wiederum den alten Zusammenhang mit dem Erbrecht deutlich: die verschmähte Schwägerin soll auf die öffentliche Weigerung ihres Schwagers hin diesem vor der zuständigen Behörde (den Ältesten der Stadt) den Schuh vom Fuße abziehen, ihm ins Angesicht spucken und sprechen: so soll es jedem ergehen, der die Familie seines Bruders nicht fortpflanzen will. Und seine Familie soll fortan in Israel Barfüßerfamilie heißen. Dieses Schuhausziehen wurde nach Ruth 4, 7 in alter Zeit bei jedem Handel vorgenommen. Der Verkäufer gab seinen Schuh dem Käufer zum Zeichen des Verzichtes auf das Kaufobjekt. So geschieht es auch in der Ruthgeschichte, wie der nächstberechtigte Erbe auf das Erbgut verzichtet: er zieht seinen Schuh aus. Im Deuteronomium wird dieser nicht mehr verstandene Brauch, der sich wohl nur noch bei der Schwagerehe erhalten hatte, zu einer Beschimpfung für den Verzichtleistenden gemacht.

Im Verlauf der Zeit wurde die Schwagerehe noch mehr eingeschränkt dadurch, daß die Töchter in Ermangelung von Söhnen ein Erbrecht erhielten. Sie kam nun nur noch für solche Fälle in Betracht, wo gar keine Kinder vorhanden waren. Denn die hinterlassene Witwe zu heiraten, wenn das Erbe der Tochter zufiel, hatte keinen Sinn mehr. Der Zweck, das Erbgut in dem Geschlecht zu erhalten, wurde dadurch erreicht, daß diese Erbtöchter keinen Stammesfremden heiraten durften. Im Priestergesetz wird dies zum Gesetz erhoben (Nu 27, 4); die Schwagerehe aber wird nunmehr geradezu verboten als Blutschande (Lev 18, 16; 20, 21; s. oben). Aber wenn überhaupt, so hat das Priestergesetz jedenfalls nicht auf die Dauer gesiegt: die uralte Volkssitte war mächtiger als das geschriebene Gesetz (vgl. Mt 22, 24).

4. Zahlreiche Kinder zu bekommen, war der Herzenswunsch des alten Israeliten. „Schaffe mir Kinder, wo nicht, so sterbe ich", war die Sehnsucht der israelitischen Frau (Gen 30, 1); „werde zu unzähligen Tausenden", lautete der Segenswunsch für die scheidende Tochter (Gen 24, 60). Unfruchtbar sein war für die Frau ein schweres Unglück, ja eine Strafe Gottes (1 Sa 1, 5 ff.). Denn erst als Mutter eines Sohnes hatte die Frau die volle angesehene Stellung im Hause (1 Sa 1, 6 f.; vgl. Gen 16, 4; 30, 1 ff.), noch schlimmer war es für den Mann, keine Söhne zu haben; damit drohte sein Haus unterzugehen. Daß in letzter Linie diese Furcht vor Kinderlosigkeit im Ahnenkult ihre Wurzel hatte, ist schon oben erwähnt worden; ebenso daß die Heirat einer zweiten Frau oder einer Konkubine vielfach aus diesem Grunde geschah und nicht minder bei der Ausgestaltung der Leviratsehe dieser Gesichtspunkt wesentlich mitspielte. Merkwürdig ist, daß das uns am nächstliegenden erscheinende Mittel, die Adoption eines fremden Kindes, uns gar nicht begegnet; in Gen 48 und den parallelen Fällen handelt es sich um einen Sohn des Hausvaters, nicht um einen ganz Blutsfremden. Eher noch rückte der Sklave, der schon vorher am Kult des Hausherrn teilnahm, in das Erbrecht ein (Gen 15, 3).

Es sind natürlich in erster Linie die Söhne, auf die der Wunsch geht. Sie allein setzen das Geschlecht fort, die Töchter treten durch Verheiratung in eine andere Familie. Die Söhne allein und nicht die Töchter führen den Kult des Hauses weiter; nur die Söhne gehören in den kâhâl, die Gemeinde der waffenfähigen Männer. Ihre Bevorzugung zeigt sich vor allem darin, daß sie allein erbfähig sind (s. A. Gericht und Recht). Alles das sind übrigens nicht spezifisch israelitische Anschauungen; sie finden sich ebenso bei den Arabern.

Ein gewisses Gegengewicht gegen die Geringschätzung der Mädchen bildet der Umstand, daß ein Mädchen in die Ehe verkauft werden kann, also doch nicht so ganz wertlos ist. Jedenfalls finden wir von der völligen Mißachtung der Mädchen, wie sie bei anderen Völkern vorkommt, keine Spur im Alten Testament. Bei den alten Arabern war das Töten der neugeborenen Mädchen nichts so seltenes, als Hauptgrund erscheint die Sorge um die Ernährung, aber auch die Schande, Vater einer Tochter geworden zu sein (Wellhausen a. a. O. 458). Bei den Hebräern war das, soweit wir zurücksehen können, nie in Uebung.

Der Unterschied von legitimen und illegitimen Kindern existiert nicht in dem Sinne wie bei uns. Voraussetzung von legitim ist allerdings die Vaterschaft des Mannes. Ursprünglich wird zwar, wie bei den Arabern, das Anrecht des Mannes auf die Kinder nicht auf die Vermutung, daß er sie gezeugt habe, sondern auf die Thatsache, daß die Mutter ihm gehört, sich gegründet haben. Aber ein direkter Nachweis hierfür läßt sich nicht aus den Quellen erbringen. Doch findet sich das entsprechende Gegenstück: die Kinder der Leibsklavin der Hausfrau gehören der Frau und Herrin, gelten als ihre Kinder, weil die Mutter ihr gehört (vgl. Gen 16, 1 ff. 30, 1 ff.). Jedenfalls wo die Vaterschaft sicher ist, sind alle Kinder legitim, die der Kebsweiber gerade so gut wie die der Hauptfrauen; alle sind Kinder des Familienvaters und alle sind deshalb erbberechtigt (Gen 21, 10). Sogar der im strengsten Sinne uneheliche Jephta, der Sohn einer Hure, wird im Hause seines Vaters erzogen mit den ehelichen Kindern, und wenn ihn diese später vom Hofe verjagen, so geht Macht vor Recht (Jud 11, 1 ff. vgl. V. 7). Das Erbrecht mag gerade nicht das gleiche gewesen sein, wie bei den Söhnen der Hauptfrauen; es scheint, daß in dieser Beziehung viel vom guten Willen des Vaters abhing; und ein bestimmtes Gewohnheitsrecht ist uns nicht mehr erkennbar. Aber das ändert nichts daran, daß die Legitimität der Kinder nicht von der Form der Ehe abhängt.

Die israelitischen Frauen erhalten Ex 1, 15 ff das Lob, daß die Entbindung bei ihnen sehr leicht geht. Doch bedienten sie sich schon in alter Zeit der Hebammen (Gen 35, 17; 38, 28: Ex 1, 15 ff.). Daß die Frau auf den Knien ihres Mannes gebar, hat Stade

(ZatW 1886, 143ff.) nachzuweisen gesucht. Es ist aber wenig wahrscheinlich. Gen 30, 3 soll die Sklavin auf den Knien ihrer Herrin gebären, damit das aus dem Schoße der Leibsklavin kommende Kind als der Herrin eigenes Kind betrachtet werde. Hier ist ganz deutlich, wie diese Handlung und dann weiterhin der Ausdruck selbst die Bedeutung
5 der Adoption gewinnt. Nur unter dem Mutterrecht, wo die Frau adoptiert, d. h. ein blutsfremdes Kind in ihre Verwandtschaft und Geschlecht aufnimmt, konnte diese Sitte und dieser Sprachgebrauch entstehen. Die Übertragung auf Adoption durch den Vater ist also erst als sekundär anzusehen. Übrigens ist gar nicht sicher, daß der Ausdruck diese Bedeutung hatte und daß die sinnbildliche Handlung des auf die Knie Setzens bei der
10 Adoption durch den Vater späterhin vorgenommen wurde. Bei der Adoption von Ephraim und Manasse durch Jakob ist davon keine Rede (Gen 48). Gen 50, 23 aber ist der Ausdruck sehr fraglich (vgl. Holzinger, Komment. z. d. Stelle). Auch aus Hi 3, 12 kann man nur schließen, daß damals die Frau auf den Knien einer anderen Person gebar, das braucht aber nicht der Vater gewesen zu sein, sondern dürfte vielmehr die Hebamme oder
15 eine dritte weibliche Person gewesen sein. Zur Zeit von Jer 20, 15 war der Vater nicht bei der Entbindung anwesend. Man hat in der angeführten Hiobstelle auch schon einen symbolischen Akt finden wollen, wodurch der Vater das Kind annahm, ähnlich wie bei den Römern der Vater das Kind zum Zeichen, daß es leben bleiben solle und von ihm anerkannt werde, vom Boden aufhob. Es wäre dies aber die einzige Reminiscenz an eine
20 frühere Sitte der Kindestötung, die nicht einmal für Mädchen, geschweige denn für Knaben sehr wahrscheinlich ist (s. oben).

Das abgenabelte Neugeborene wurde im Wasser gebadet, mit Salz abgerieben und in Windeln gewickelt (Ez 16, 4). Die Verwendung des Salzes beim Neugeborenen scheint im alten Orient ziemlich allgemein gewesen zu sein und hat sich bis auf den heutigen Tag
25 erhalten. Die Fellachen meinen, daß das Kind dadurch gestärkt werde (ZdPV IV, 63). Das ist jedenfalls nicht die ursprüngliche Meinung, die Sache hatte wohl kultische Bedeutung. Das Stillen der Kinder besorgte die Mutter selbst (Gen 21, 7; 1 Sa 1, 21; 1 Kg 3, 21 u. a.); nur in Ausnahmefällen nahm man seine Zuflucht zu Ammen (Gen 24, 59; 35, 7). Später scheint dies bei den Vornehmen mehr und mehr aufgekommen zu sein
30 (2 Sa 4, 4; 2 Kg 11, 2; vgl. Ex 2, 9). Die Entwöhnung der Kinder fand ziemlich spät statt. Noch jetzt dauert in Palästina das Stillen 2—3 Jahre, ebenso war es in alter Zeit (vgl. 2 Mak 7, 29; nach den Rabbinen 2 Jahre). Die Entwöhnung wurde als ein Familienfest mit Opfern und fröhlichem Mahle gefeiert (Gen 21, 8; 1 Sa 1, 24).

Die Geburt eines Kindes verunreinigte die Mutter. Diese Vorstellung ist so ziemlich
35 allen alten Völkern und noch heute allen Naturvölkern gemeinsam. Man darf daher zur Erklärung nicht auf solche religiös-sittliche Anschauungen zurückgehen, die den Hebräern oder gar nur dem späteren Judentum eigentümlich sind, wie z. B. die Beurteilung des ganzen Geschlechtslebens als eines sündigen, Leib und Seele verunreinigenden. Ebensowenig läßt sich das Ganze als „eine primitive Quarantäne, als erste Maßregel einer
40 öffentlichen Gesundheitspflege" betrachten (Ploß a. a. O. I, 61). Vielmehr dürfte die zu Grunde liegende Vorstellung entweder dahin gehen, daß die Geburt als eine Krankheit der Mutter gleich anderen Krankheiten unter dem Einfluß bestimmter Dämonen steht, oder dahin, daß sie mit den übrigen Vorgängen des Geschlechtslebens zusammen unter den Schutz eines Geistes gestellt wird. Natürlich ist das Bewußtsein eines solchen Ur-
45 sprungs der Sitte den Israeliten in geschichtlicher Zeit vollständig abhanden gekommen. Das Priestergesetz (Lev 18) unterscheidet zwei Grade von Unreinigkeit: der erste dauert bei der Geburt eines Knaben 7 Tage, bei der eines Mädchens 14 Tage, der zweite Grad im ersten Fall noch weitere 33 Tage, im letzten noch 66 Tage, zusammen also 40 resp. 80 Tage. Erst nach Ablauf dieser ganzen Frist soll das Reinigungsopfer gebracht werden.
50 Während wir von einer solchen Abstufung aus alter Zeit nichts erfahren, dürfte die Gesamtdauer von 40 resp. 80 Tagen einer alten Sitte entsprechen. Auch bei den Griechen war die Frau durchschnittlich 40 Tage unrein, nach Zoroaster mußte sie 40 Tage an einem besonderen Orte leben und erst nach weiteren 40 Tagen durfte sich der Mann wieder nähern. Bei den alten Arabern muß sich die Wöchnerin eine Zeit lang in einem
55 besonderen Zelt absondern und nach dem Islam ist sie 40 Tage unrein. Auch daß die Unreinigkeit bei Geburt eines Mädchens länger dauert, als bei der eines Knaben, ist eine weitverbreitete Vorstellung. Die Griechen z. B. hielten die Schwangerschaft in ersterem Fall für viel beschwerlicher und die Niederkunft für schmerzlicher; die Reinigung brauchte nach ihrer Ansicht bei der Geburt eines Knaben 30 Tage, bei der eines Mädchens 42 Tage
60 (Hippocrates, De natura pueri ed. Kühn I, 392).

Über Beschneidung und Namengebung siehe die AA. Beschneidung (Bd. II S. 660,3) und Name.

Den Eltern gegenüber standen die heranwachsenden Kinder in strengster Unterwürfigkeit. Abgesehen davon, daß der Kindsmord durch die Sitte verpönt war, hatte der Vater ziemlich unbeschränkte Gewalt über sie. Er konnte die Tochter in die Ehe, ja in die 5 Sklaverei verkaufen, nur nicht an Volksfremde (Ex 81, 7 f.). Thätliche Auflehnung gegen die Eltern, ja schon das Verfluchen derselben galt als todeswürdiges Vergehen (Ex 21, 15. 17; vgl. für die spätere Zeit Lev 20, 9; Pr 20, 20; Mt 15, 4). Ja die Sitte gab überhaupt dem Vater das Recht, einen ungeratenen Sohn, einen Trunkenbold, einen Verschwender, der die Mahnungen des Vaters in den Wind schlug, eine Tochter, die sich 10 vergangen hatte, zu töten (vgl. Gen 38, 24). Im Verlauf der Entwickelung des Rechtswesens ist dann das eigentliche Strafrecht dem Vater genommen und auf die ordentlichen Gerichte übertragen worden. Aber sachlich ist damit nichts geändert, denn auf die Klage des Vaters hin spricht nun eben das Gericht die Todesstrafe aus. Eine Altersgrenze, bei welcher die väterliche Macht ein Ende erreicht, scheint von der Sitte nicht gezogen worden, 15 wird nirgends genannt. Thatsächlich war sie natürlich, wie überall, damit gegeben, daß der Sohn selbstständig wurde und ein eigenes Haus hatte.

Die Erziehung der Kinder in den ersten Jahren war Sache der Mutter. Knaben und Mädchen blieben beisammen im Harem (Pr 31, 1). Dort war der Platz des Mädchens bis zur Verheiratung, während die Knaben, wenn sie etwas herangewachsen 20 waren, unter die Obhut und Leitung des Vaters traten, oder bei vornehmen Familien besonderen Erziehern übergeben wurden (Nu 11, 12; Jes 49, 23; 2 Kg 10, 1. 5; 1 Chr 27, 32; 2 Sa 18, 35). Auf die Einführung in den väterlichen Kult wurde natürlich besonderes Gewicht gelegt (Ex 13, 8; Dt 4, 9 ff. u. a.). Sonst handelte es sich darum, ihnen die praktischen Kenntnisse des Acker- und Weinbaus, der Viehzucht, des 25 väterlichen Handwerks beizubringen. Die Vornehmeren lernten auch Lesen und Schreiben, eine Kunst, die zur Zeit eines Jesaia und schon früher ziemliche Verbreitung gehabt haben dürfte (10, 19; 8, 1, vgl. Ri 8, 14). Von Schulen ist in der ganzen alttestamentlichen Zeit nicht die Rede; erst in viel späterer Zeit wurden in den größeren Städten solche eingerichtet (Josephus, ant. XV, 10, 5). 30

In der nachexilischen Zeit trat dem ganzen Bildungsideal entsprechend die Kenntnis des Gesetzes in den Vordergrund; vgl. schon die zahlreichen Aufforderungen des Deuteronom., die Kinder in der heiligen Geschichte und im Gesetz zu unterweisen (4, 10; 6, 7. 20 ff.; 11, 19). Eine Art Pädagogik enthalten die Proverbien und die Weisheit des Siraciden (vgl. Seidel, Über die Pädagogik der Proverbien 1875, Halle). Um die Erziehung, nicht um 35 den Unterricht ist es ihnen zu thun. Furcht Gottes und Gehorsam gegen die Eltern, das ist der Inbegriff der Weisheit, zu welcher die Kinder zu erziehen sind (Pr 1, 7 und oft). Die Erziehung soll streng sein, die Ruthe der Zucht soll nicht gespart werden (Pr 10, 17; 13, 14; 23, 13; 39, 17). Immer aber wenden sich die Weisheitslehren nur an Söhne, nie an die Töchter. 40

Der erstgeborene Sohn nahm unter den übrigen Geschwistern eine hervorragende Stellung ein. Beim Erben erhielt er den doppelten Anteil. Als Erstgeborener galt der erste Sohn des Vaters, nicht der Mutter, es gab also auch da, wo ein Mann mehrere Frauen hatte, nur einen Erstgeborenen. Dieses Vorrecht der Erstgeburt war unabhängig von dem Willen des Vaters, es kam zwar vor, daß der Vater dem ältesten Sohn das 45 Erstgeburtsrecht entzog und es dem jüngeren Lieblingssohn zuwandte (vgl. Gen 49, 3. 22—26; 21, 1 ff.; 1 Kg 1, 11—13); es scheint namentlich die Lieblingsfrau dies häufig für ihren ältesten Sohn durchgesetzt zu haben. Allein die Sitte billigte solche willkürliche Bevorzugung nicht, und das spätere Recht, hierin der alten Sitte treu, verbot sie geradezu (Dt 21, 15—17). Als Gegenleistung lag dem Erstgeborenen wohl ob, die noch unverheirateten 50 weiblichen Glieder der Familie in seinem Haus zu unterhalten, war er doch nach dem Tod des Vaters das Oberhaupt der Familie. Leider wissen wir nichts darüber, ob auch der Grundbesitz geteilt wurde oder ungeteilt an den Erstgeborenen fiel, der dann seine Brüder irgendwie abzufinden hatte. Auch sonst gab ihm die Sitte das Recht, in wichtigen Angelegenheiten der Familie mitzureden (Gen 24, 50 ff.). Dem entsprach eine ge- 55 wisse Autorität gegenüber den Geschwistern, die freilich zu Lebzeiten des Vaters eine rein moralische war (Gen 37, 22).

Auch diese Sitte ruht auf religiöser Grundlage; der Erstgeborene hat einen gewissen Vorrang der Heiligkeit, denn in ihm fließt das gemeinsame Blut des Stammes am reinsten (Gen 49, 3; Dt 21, 17). Dies findet im Jahvismus seinen Ausdruck in der 60

Gesetzesbestimmung des Bundesbuchs, „den erstgeborenen deiner Söhne sollst du mir geben" (Ex 22, 28f.). Die Weihe der Erstgeborenen ist allerdings hier auf eine und dieselbe Stufe gestellt mit der Vorschrift über die Opfer der Erstlinge des Feldes und der Herde, weshalb Stade (Gesch. Isr. I, 634) darin die Forderung des Opfers der Erstgeborenen 5 sieht. Allein wenn auch für die Zeit eines Manasse und später es zutreffen mag, daß man in Juda das Kinderopfer als von diesem Gesetz geboten hinstellte (Jer 7, 31; 19, 5; Hes 20, 25), so weiß doch das israelitische Altertum nichts von einem regelmäßigen Kinderopfer, so daß der Verfasser des Bundesbuches ein solches Gesetz jedenfalls nicht als alte Sitte aufnehmen konnte. Daß er aber dem Geiste jener Zeit Rechnung tragend diese 10 Forderung aufgestellt habe, erscheint noch weniger denkbar, da dieselbe mit dem sonstigen Geiste des Bundesbuchs im schreiendsten Widerspruch steht. Man wird deshalb in dieser Vorschrift nichts anderes finden dürfen als den Ausdruck der dem Erstgeborenen zukommenden Heiligkeit, welche den Opferzwang keineswegs in sich schloß. Der oben angegebene Ursprung dieser Heiligkeit war natürlich aus dem Bewußtsein verschwunden und so wurde 15 sie abgeleitet aus einem besonderen Ausspruch, den Jahve auf alle Erstgeburt hat. Im Dt erhielt auch dieser Ausspruch wie so manche alte Sitte eine geschichtliche Begründung: weil Jahve in der Auszugsnacht alle Erstgeburt der Ägypter geschlagen (und die der Israeliten verschont) hat, deshalb gebührt ihm für alle Zeiten die Erstgeburt Israels. Daß uns aus alter Zeit mehrfach die Weihung der Erstgeborenen zum Dienst Jahves berichtet wird (1 Sa 1, 11 20 vgl. 7, 1; Ri 17, 5; auch Nu 3, 12 f. dürfte für die alte Sitte sprechen), hängt natürlich mit diesem Charakter der Heiligkeit zusammen. Aber das Gebot Ex 22, 28f. geradezu von der Weihung vom Erstgeborenen zum heiligen Dienst zu verstehen (Smend, AT. Relig.-Gesch. 276), wird doch nicht zulässig sein, man müßte denn annehmen, daß von alters her neben dem Vater (s. oben) der erstgeborene Sohn als Priester der Familie stand, was sonst 25 nirgends ersichtlich ist. Man wird also wohl annehmen müssen, daß im Bundesbuch die Bestimmung über die Lösung der menschlichen Erstgeburt ausgefallen oder als selbstverständlich ausgelassen ist. Diese Sitte der Lösung der Erstgeburt, obwohl in dem ursprünglichen Charakter ihrer besonderen Heiligkeit keineswegs bedingt, dürfte doch schon in ziemlich alte Zeit zurückgehen. Denn mit der Ansiedelung in Palästina finden wir das 30 Eindringen der altsemitischen, von den Nachbarn Israels, den Moabitern (2 Kg 3, 27), den Phöniciern und sicher auch den Kanaanitern geübten heiligen Sitte des Kindesopfers in den israelitischen Kult (Gen 22; Ri 11, 30). Und naturgemäß waren es die Erstgebornen, deren Opferung in erster Linie in Frage kam. So war von Anfang an das Bedürfnis vorhanden, von seiten des echten Jahvismus, der diese Opfer verpönte, da- 35 gegen anzukämpfen. Das geschah wie Gen 22 zeigt, eben auf die Weise, daß man einerseits allerdings den besonderen Anspruch Jahves auf die Erstgeburt auch des Menschen festlegte, andererseits aber es als Jahves Willen feststellte, daß an Stelle des Menschen ein Tier ihm gegeben werde. Was die Abrahamsgeschichte (Gen 22) lehrt, befiehlt schon das alte Gesetz (Ex 34, 19. 20, in den späteren Gesetzen wiederholt: Ex 13, 13; Nu 18, 15f.). 40 Erst der Priesterkodex führt in das Gesetz den Gedanken einer Weihe der Erstgeburt zum Dienste Jahves ein. Nach ihm gehört alle Erstgeburt (und zwar ist auffallenderweise die Rede von „allem was zuerst den Mutterschoß durchbrochen hat", Nu 3, 12, wohl nur in formeller Gleichmachung mit der Definition des Begriffs „Erstgeboren" bei den Tieren) Jahve an. Da aber die Erstgebornen Israels nicht allezeit die Reinheit bewahren können, 45 welche für den Dienst am Heiligtum nötig ist, so sind an ihre Stelle die Leviten getreten. Durch sie, die eine Gabe des Volks am Aaron sind, nicht durch Opfertiere, wird die Erstgeburt der Israeliten ausgelöst. Dieser Gedanke wird vollständig und konsequent durchgeführt: die Musterung ergiebt, daß 22273 Erstgeburten vorhanden sind, aber nur 22000 Leviten; die 273 überschüssigen Erstgeburten müssen deshalb mit 5 Sekeln für den Mann 50 besonders ausgelöst werden, für die andern treten die Leviten ein (Nu 3, 39—51; 8, 16ff.). Diese werden deshalb auch durchaus als eine Opfergabe des Volks behandelt: die Israeliten legen die Hände auf sie und die Cermonie des „Webens" wird an ihnen symbolisch vollzogen. **Benzinger.**

Familisten. Die Familisten und ihr Begründer, Heinrich Niclaes, sind für die mo- 55 derne Kirchengeschichte klar erkennbare Größen erst geworden durch die vortreffliche [im folgenden A. zumeist nur mit den Seitenzahlen citierte] Arbeit von F. Nippold, Heinrich Niclaes und das Haus der Liebe (ZhTh XXXII, 1862, S. 323—402 und 473—563). Hier erst sind drei wertvolle, handschriftlich in Leiden befindliche Originalquellen aus dem Kreise der Anhänger des Niclaes der Forschung erschlossen: 1. — vgl. die unten citierte Abhandlung von 60 Tiele — die Chronika des Husgesinnes der Liefften, 2. die Acta H. N. De Gescheften H.

N. unde etlicke hemmelsche Werckinge des Heren unde Godes, die H. N. van syner Jöget aun wedderfaren zynt, 3. der Ordo sacerdotis. De Ordeningen des Priesterlicken States in dem Hus-gesinne der Liefteu; hier sind von 51 namhaft gemachten Publikationen des Niclaes 36 nachgewiesen und benutzt und fünf der ältesten Gegenschriften verwertet. Die ältere deutsche Litteratur (A. W. Boehme, † 1722, Englische Kirchen- u. Reformationshistorie mit J. A. Fabricii Vorrede 1734 S. 541—573; J. G. Walch, Einleitung in die Religionsstreitigkeiten . . . außer der ev.-luth. Kirche IV, 1736 S. 841—853) ist mit Ausnahme von G. Arnolds Kirchen- und Ketzerhistorie (vgl. Bd II, 123, 39 ff., dazu Nippold S. 394 ff.) durch diese Arbeit antiquiert. Weitergeführt sind Nippolds Forschungen in beschränktem Maße durch den A. Niclaes in A. J. van der Aa, Biographisch Woordenboek der Nederlanden XIII, 1868 S. 177—185 (vgl. die Litteratur S. 185) und, speziell auf bibliographischem Gebiet, durch C. A. Tiele, Christophe Plantin et le sectaire mystique Henrik Niclaes (Le Bibliophile Belge III, 1868, S. 121—129 vgl. 130—138; hier ist eine aus der obgenannten Chronika und den Acta kombinierte Chronica van het Huys der Liefde in einem Haarlemer Druck vom Jahre 1716 nachgewiesen). Eine, namentlich die englischen Nachdrucke berücksichtigende und daher in höherm Maße weiterführende Bibliographie der Werke N.s gab J. H. Hessels (Notes and Queries Oktober und November 1869; mir nur aus dem unten zu nennenden A. des Dictionary of nat. biogr. bekannt). Das Prachtwerk des Conservateur du Musée Plantin-Moretus in Antwerpen (vgl. Brockhaus, Konversationslex. 14. Aufl. XIII. 185), M. Rooses, Christophe Plantin, imprimeur anversois, Antwerpen 1882 (441 S. gr. fol.) hat Plantins Beziehungen zu Niclaes und Heinrich Barrevelbt sorgfältigst erörtert (S. 61—92 u. 376 f.) und den auf Plantin bezüglichen Abschnitt der Chronica (S. 393—400) abgedruckt. Nur sechs der von Nippold noch nicht nachgewiesenen Schriften des Niclaes (S. 335 f. Nr. 31. 36. 37. 38. 42. 43) sind zur Zeit noch nicht wiedergefunden. — Wertvoll durch die Benutzung der bibliograph. Forschungen von Hessels sowie durch die Bekanntschaft mit mehreren ältern, Nippold unbekannt gebliebenen englischen Gegenschriften ist der [nur in wenigen Irrtümern den Laien verratende] überaus sorgfältige Artikel Nicholas von Miss C. Fell Smith im Dictionary of national biography ed. S. Lee vol. XL London 1894 S. 427—431. Einiges Besondre bietet [neben vielem Falschen] auch J. H. Blunt, Dictionary of sects, heresies etc. New. edition London 1891 s. v. Familists S. 158—160. — Neue Ausbeute liefert vielleicht der Dictionary 430b unter 1 genannte alt-familistische Traktat Mirabilia dei; denn er scheint ähnlicher Art zu sein wie die Chronika in Leiden.

Die Familisten, d. h. die Mitglieder des von Heinrich Niclaes († nach 1570) begründeten Hauses der Liebe (Hus der Lieften; holländisch: Huis der Liefde; englisch: Family of love) — der Name rührt von den [späteren] englischen Polemikern her — sind eine ziemlich ephemere Erscheinung der Sektengeschichte gewesen. Zwar ist es zweifellos, daß in dem Gewirr der „Revolutionskirchen Englands" auch familistische Einflüsse nachgewirkt haben (vgl. unten S. 755, 2), zwar führen, z. T. durch Vermittlung der Sekten der englischen Revolutionszeit (vgl. Bd II, 400, 37 f.), einige dünne Fäden von dem Familismus zum Pietismus hin — Bunyans The Pilgrims Progress (Bd III, 564, 39 ff.) soll einer Schrift des Niclaes Anregungen danken (Dictionary 428a; vgl. Nippold 372); Friedrich Breckling († 1711; A. Ritschl, Gesch. des Pietismus II, 128) hat über einen Anhänger des Niclaes, Heinrich Jansen von Barrevelbt, sehr günstig geurteilt (Nippold S. 401; Arnold IV, 3, 18, 44 ed. Frankfurt 1716 p. 1035b), und die philadelphische Societät der Jane Lead (vgl. den A.) und ihre Nachwirkungen stehen schwerlich außer Zusammenhang mit der familistischen Litteratur —; allein im wesentlichen ist der Familismus spurlos vorübergegangen. Dennoch muß nicht nur jedem, der die Kirchengeschichte der englischen Revolutionszeit studiert, wie auch jedem, der die Breite und die Tiefe der religiösen Erregung des 16. Jahrhunderts ausmessen will, und jedem, den es lockt, einen „Schwärmer" dieser Zeit aus authentischen Quellen in der Nähe kennen zu lernen, ein Studium der durch Nippold erschlossenen Geschichte des Familismus dringend empfohlen werden. Hier sind nur kurze Notizen am Platze.

Heinrich Niclaes wurde am 9. oder 10. Januar 1502 (vielleicht 1501; [Nippold] S. 340 f. 370 Anm. 154) als Kind einfacher Eltern geboren und hat seine ersten 29 Jahre in seinem Geburtsorte verlebt. Daß dies Münster war, sagen erst späte Polemiker (S. 351 Anm. 80); doch macht N.s [westfälischer] Dialekt dies nicht unwahrscheinlich (Tiele 123). Er ward zum Kaufmann erzogen und ist sein Leben lang Kaufmann gewesen, mit Geldgeschäften vertraut, für sie interessiert, in seinem spätern Leben auch offenbar reich. Seine Eltern waren katholisch-fromm; eifrige Beobachtung der kirchlichen Ceremonien und visionäre Erregtheit charakterisierten auch die Frömmigkeit des Kindes. Die Reformation hat N., seit er von ihr hörte, als eine ungeistliche, schädliche Voreiligkeit beurteilt; Luthers „Schriften" hat er mit Mißfallen gelesen (348 f.); noch später als Sektenhaupt hat er äußerlich sich zur alten Kirche gehalten, den „Gläubigen" in ihr sich näher gefühlt als entschiedenen

Evangelischen (S. 363 und 368). Dieser Umstand ist eine lehrreiche Bestätigung der Erkenntnis (Nippold S. 536; A. Ritschl, Gesch. des Pietismus I, 22 ff.), daß die „Schwärmerei" des 16. Jahrhunderts nicht in der Reformation, sondern in der vorreformatorischen Mystik wurzelt (auch gegen Rooses S. 61). Doch hat diese Stellung N.s zur Reformation 5 ihn schon in der Zeit vor 1528 nicht gehindert — bei der Buntscheckigkeit der damaligen Oppositionselemente ist das auch wahrlich nicht rätselhaft —, mit manchen „reformatorisch" Gesinnten in geistige Gemeinschaft zu treten. Schon in seinem 27. Jahre (1528) ist er deshalb einmal eingekerkert. Aber man fand nichts an ihm, er ist bald frei gelassen. Vielleicht hat auch dies Erlebnis dem N. einen Ortswechsel empfohlen: einige Jahre später, 10 aber vor seinem 30. Jahre (S. 351), also spätestens 1531, siedelte er mit Weib und Kind nach Amsterdam über. Mehr als neun Jahre hat er dort gewohnt. Man hört aus dieser Zeit nur, daß er zu Beginn derselben, in seinem 30. Jahre (1531), abermals gefangen genommen und abermals alsbald frei gelassen worden sei und daß er in stiller Frömmigkeit für sich gelebt habe, ohne zu den mancherlei unverständig eifernden Sekten 15 der Zeit in Beziehungen zu treten (S. 351). Diese letztere Angabe ist, da sie auf anabaptistische Sektierer, zum mindesten auch auf sie, sich zu beziehen scheint, von besonderer Wichtigkeit: die englischen Polemiker, die Niclaes zu einem Diadochen des David Joris (vgl. den A.) machen, haben offenbar Geistesverwandtschaft und Abhängigkeit verwechselt. Ohne alle Beziehungen zu einander scheinen diese beiden, die seit 1540 als „Propheten" 20 sich Konkurrenz machten, freilich nicht gewesen zu sein (vgl. 364 ff.; auch den Brief Plantins bei Rooses S. 73); allein nur der gleiche Mutterboden, nicht die geistige Abstammung des Jüngeren von dem Älteren scheint die Verwandtschaft bedingt zu haben.

Erst in seinem 39. Jahre (1540) beginnt Niclaes eine Rolle zu spielen. Offenbarungen versicherten ihn, daß Gott „den Geist der getreuen Liebe Jesu Christi" über ihn ausge- 25 gossen habe, machten ihn „mit dem Willen und Worte Gottes eins" und erfüllten ihn mit dem Bewußtsein, daß er von Jugend auf erwählt sei, um für die hereinbrechende Endzeit der Mittler der vollendenden Offenbarung zu werden. Er fand auch gleich drei Gläubige, die ihm zu dienen willig waren (352 f.). Um diese Zeit, da er mit dem Niederschreiben seiner Offenbarungen begann, mußte er „nach göttlichem Befehl" ostwärts ziehen. 30 Emden ward nun für 20 Jahre (1540—1560) der Stützpunkt für sein kaufmännisches Geschäft und für seine jetzt beginnende Propaganda. Reisen für beide Zwecke haben ihn oft von Emden weggeführt: in den niederländischen Provinzen und über Flandern bis nach Paris hin hatte er Beziehungen, auch England (London) hat er in dieser Zeit ein oder mehreremale besucht; nach Th. Fuller († 1661, vgl. Bd III, 424, 26) kam er nach 35 London in der letzten Zeit Edwards VI., also 1552 oder 1553 (Blunt 159a). Doch hat er vorsichtigerweise seines „Dienstes der Liebe", d. h. der Propaganda, sich mehr schriftlich als mündlich angenommen. Die Mehrzahl seiner Schriften gehört schon in diese Emdener Zeit; auch die [erst nach Nippold nachgewiesene] Hauptschrift: **Den Spegel der Gherechticheit, dorch den Geist der Lieffden unde den vergodeden Mensch H. N.** 40 **uth de Hemmelische Warheit betüget** (Nippold 335; **Tiele** 125; eine genaue Beschreibung, auch eine Nachbildung der Titelseite und eines der Holzschnitte giebt **Rooses** S. 85 f. und 62, vgl. 64 f.). Die Schriften wurden heimlich gedruckt, und zwar z. T. (vgl. **Rooses** S. 85 f.) bei dem spätern „Prototypographen" Sr. katholischen Majestät, dem berühmten Antwerpener Buchdrucker Christophe Plantin († 1589), der für N.s Gedanken 45 schon um 1550 (Rooses S. 86) gewonnen war. Drei Jahrhunderte lang — d. h. bis auf Nippolds Publikation über die **Chronika** — hat niemand geahnt, daß der streng katholische Plantin, der für Spanien religiöse Bücher lieferte, mit päpstlichem und königlich spanischem Privileg liturgische Bücher, ja den Index druckte (**Rooses** S. 81. 92. 207 f.), der Drucker dieser häretischen Bücher war, ein Anhänger des Niclaes, dann (vgl. unten) 50 eines seiner Jünger bis an seinen Tod. Da versteht man, daß auch der Verfasser lange verborgen bleiben konnte. Er verriet sich nur durch die Chiffre H. N. (**homo novus?**) — jede Publikation hat das Schlußmotto: **Charitas extorsit per H. N.** —; N.s Vertrauteste, zu denen früh Heinrich Jansen, ein einfacher Handwerksmann aus dem Dorfe Barreveldt, gehörte, sorgten für die Verbreitung. In Emden selbst bemühte sich N. als 55 ein unauffälliges Glied der alten Kirche zu erscheinen. Und doch ist schon in dieser Emdener Zeit das „Haus der Liebe" konstituiert (362).

Was wollte diese **familia caritatis**? welches sind die charakteristischen Gedanken des Heinrich Niclaes? In der Kürze — ausführliche Darlegungen giebt Nippold 473—563 — läßt sich sagen, daß das **Hus der liefte** eine Gemeinde eines mystischen Indifferentismus 60 war, der durch die in den Zusammenhang der christlichen Heilsgeschichte hineingestellte

Gottesoffenbarung in Heinrich Niclaes, auf die er sich gründete, und durch die Sprache der mystischen Traditionen (u. a. der „deutschen Theologie", die Plantin 1558, wohl in N.s Auftrag druckte; vgl. Tiele 129) mit dem geschichtlichen Christentum in Verbindung stand, faktisch aber nichts mehr mit ihm zu thun hatte. Die biblischen und kirchlichen Überlieferungen sind freilich nicht negiert worden (vgl. N.s Bekenntnis: Dat uprechte Christengelove des Ghemeinschoppes der Hilligen des Huses der Lieften Nippold 545 ff.) — H. N. kennt selbst einen rechten Gebrauch der römischen Ceremonien (362 u. 509) —, aber teils bilden sie nur die indifferente Voraussetzung für das Zeitalter der Liebe: die „Freunde der Wahrheit", an die H. N. sein Evangelium offte eine Frölicke Bodeschop des Rycke Godes unde Christi (sein Hauptwerk neben dem „Spiegel der Gerechtigkeit" Nippold 332, 6, Dictionary 429a) richtet, können „Christen, Juden, Mahomiter, Türken, Heiden" sein (Nippold S. 486, vgl. 484), teils werden sie allegorisiert und spiritualisiert: alles Reden vom „Ende", von der „herrlichen Zukunft unsers Herrn Jesu Christi" ist nur façon de parler für den Anbruch des Zeitalters der Liebe, des Reiches der göttlichen Majestät auf Erden, das Niclaes für so dauernd hielt, daß er später eine neue, für Jahrhunderte berechnete Zeitrechnung in seiner Gemeinde eingeführt hat (555 ff., vgl. 378). Die gelegentlich tiefsinnige und prächtige, häufiger sehr wunderliche und verschrobene Poesie einer mit laienhaftem Adepten-Eifer in die neu erschlossene hl. Schrift sich versenkenden Phantasie webt das schillernde Gewand der Gedanken des H. N.; ihr Kern ist ein [natürlich auch mit den trinitarischen Traditionen der Kirche nicht verträglicher, 542 f.] mystischer Pantheismus (vgl. S. 474 und 476). Dieser Pantheismus erklärt, daß Niclaes von sich glaubt, daß Gott, daß Christus sich in ihm „vermenschlicht" habe (477). Auch andere sollen dieser Vereinigung mit Gott teilhaftig werden (502. 550). Doch hat das Selbstbewußtsein des Propheten, des „Vaters" des Hauses der Liebe, letztere Konsequenz des Pantheismus oft zurückgedrängt; es wird wenige religiöse Schwärmer gegeben haben, die, ohne geistig abnorm zu sein, von sich in solchen Tönen geredet haben, wie Niclaes: das *ἐγώ εἰμι ὁ πατήρ, καὶ ὁ υἱὸς καὶ ὁ παράκλητος* des Montanus ist hier erreicht (vgl. 477. 478. 485. 496 u. ö.). Es ist auch die Organisation der Sekte — von der man freilich bezweifeln muß, daß sie an vielen Orten so durchgeführt ist, wie Niclaes sie, z. T. erst nach 1560, entwarf —, die Einrichtung verschiedener Priesterordnungen (24 Älteste, Erzbischöfe, vier Klassen von Priestern; 549 ff.) neben dem „obersten Bischof", durchaus monarchisch gewesen, und die durch die geforderte Eigentumslosigkeit der [auf Nießbrauch ihres Besitzes reduzierten; 560] Priester, durch die Zehnten der Gemeinde und durch komplizierte Erbschaftsbestimmungen (561 f.) verwickelt gewordenen Geldverhältnisse der „Familie" werden centrale „kaufmännische" Leitung nötig gemacht haben. Ob Niclaes dabei mehr gewonnen, als geopfert hat, läßt sich nicht erkennen. Ihn als einen moralisch schlechten, frommen Heuchler anzusehen, hat man keinen zureichenden Grund. Daß seine Mystik der Liebe einen antinomistischen Zug hat, ist zwar begreiflich (Rö 13, 10); es ist auch die mystische Sprache des H. N. von bedenklichen Bildern (z. B. 515), die Organisation der Sekte und manches in der Gemeindepraxis von Gefährlichkeiten nicht frei gewesen (545). Dennoch nötigt nichts zu der Annahme, daß schon bei H. N. selbst die asketische Geistlichkeit in Fleischlichkeit umgeschlagen sei. Auch das, was der ordo sacerdotis über den Kultus der Familisten mitteilt, bietet keinen direkten Anlaß dazu (556 ff.). Doch haben nicht nur die Gegner über ärgsten praktischen Antinomismus geklagt; N.s eignes Eifern gegen falsche Brüder läßt vermuten, daß zum mindesten über einige Anhänger N.s in dieser Hinsicht anders zu urteilen ist, als über ihn selbst (vgl. 545).

Schließlich blieb die Propaganda N.s dem Emdner Rat doch nicht verborgen. N. selbst vermochte sich in Sicherheit zu bringen, ehe man gegen ihn einschritt (Herbst 1560); das Gewitter traf die Seinen. Seine Frau starb infolge der gegen sie angewandten Gewaltmaßregeln (356), seine Kinder hatten nach Konfiskation ihres Besitzes ein halbes Jahr lang allerlei Chikanen auszustehen (368). Ein Verteidigungsbrief, in dem Niclaes rundweg alle sektiererische Schriftstellerei ableugnete (367), hatte dies nicht zu hindern vermocht. Seitdem hat N., wenigstens mehrere Jahre lang, ein Flüchtlingsleben geführt. Längere Zeit weilte er zunächst in Kampen (Overyssel); auch ein kürzerer Aufenthalt in Utrecht ist nachweisbar (369); ein abermaliger Besuch Englands kann höchstens wahrscheinlich genannt werden. Später, in der Zeit seines 69. Jahres (also 1570), weilte N. längere Zeit in Köln (380). Dort ist noch 1580 seine Terra pacis. Wäre getügenisse van idt geistelick Landtshop des Fredes (Diction. 430a) gedruckt worden; — doch noch zu seinen Lebzeiten? 1581, als Dirk Volkhert Coornhert in Haarlem (vgl. Bd I, 104, 29) sein Spiegelken van de ungerechtigheit (337) gegen ihn publizierte, war Niclaes tot

(387 Anm. 189). „Nach 1570" (nicht: 1570, Rooses S. 63), vielleicht erst 1580 (Dictionary 427b) ist Heinrich Niclaes gestorben. Schon bei seinen Lebzeiten waren die Mauern seines Hauses der Liebe rissig geworden. Zunächst freilich hatte die Vertreibung aus Emden nichts geschadet: noch Ende 1566 haben neue herrliche „Offenbarungen" (371 ff.) 5 den N. zu einer verbesserten Ausgabe seiner Schriften und zu neuerer besserer Organisation seiner Gemeinde bestimmt; — von diesem Jahre ab datiert die familistische Ära. Und daß sämtliche Bücher H. N.s römischerseits auf den Inder gesetzt wurden (Antwerpener [Platinsche!] Appendix zum Trienter Index, 1570, vgl. F. H. Reusch, Der Index u. s. w. I, 1883 S. 412 und Bibliothek des litter. Vereins zu Stuttgart 176, Tübingen 1886, 10 S. 295. 347. 485), wird seiner Sache auch nicht viel Abbruch gethan haben. Doch mußte Niclaes im letzten Jahrzehnt seines Lebens es erleben, daß mehrere seiner ältesten Gesinnungsgenossen, auch Heinrich Jansen (vgl. unten), von ihm abfielen (380 ff.).

Die Erfolge N.s sind überhaupt auf dem Kontinent nie sehr bedeutend gewesen. Als er starb, hatte er Anhänger vornehmlich in Amsterdam, Antwerpen, Dortrecht, Kampen, 15 Rotterdam, in Emden, Köln und Paris. Aber an all diesen Orten scheint das Haus der Liebe keinen langen Bestand gehabt zu haben. Daß i. J. 1604 Caspar Grevinchoven in seiner dem Bürgermeister und den Predigern von Dortrecht gewidmeten Ontdeckinge van de monstreuse dwalingen des libertynschen vergodeden Vrygheestes Hendric Nicolaesson (338) noch eine nicht geringe Zahl der Sektierer voraussetzt, ist auf 20 dem Festlande die letzte Nachricht über sie. Oder darf aus dem Haarlemer Druck der Chronica (vgl. auch Tiele 125 Anm. 1) das Vorhandensein einzelner holländischer Familisten noch 1716 geschlossen werden?

Bedeutender und länger dauernd ist N.s Einfluß in England gewesen. Nach Fuller (Blunt 159 a) fand N. hier Anknüpfung zunächst bei der niederländischen Gemeinde in 25 London. Das wird richtig sein. Daß Nic. Carinaeus, ein Prediger dieser Gemeinde (Diction. 427 b; † 1563), eine schon von seinem Vorgänger Martin Micronius verfaßte Gegenschrift gegen H. N. (338) zu publizieren für nützlich gehalten hat, spricht [neben der Gegenschrift des H. Ainsworth, vgl. Dictionary 431 a] nur dafür, und bei den Anhängern des David Joris und ähnlichen Schwärmern, die schon 1550 in dieser holländischen Gemeinde 30 nachweisbar sind (Micronius an Bullinger 20. Mai 1550 Original lettres relative to the english reformation, Parker Society, Cambridge 1847 II, 560), mag der Boden für Niclaes vorbereitet gewesen sein. Es ist auch ein geborner Niederländer aus Delft, der Stadt des David Joris, Christoph Vitel mit Namen, längere Zeit das Haupt der englischen Familisten, einer der „Ältesten" N.s, gewesen (Diction. 428 a; vgl. J. Strype, Annals of 35 the reformation II, London 1725 p. 328). Doch ist die Bewegung bald auf genuin englischen Boden übergesprungen: von den meisten Schriften N.s, wenn nicht von allen, sind englische Übersetzungen gedruckt worden. Seit 1574 hört man von obrigkeitlichem Vorgehen gegen die Sektierer (Stow, Annals p. 679, nach Diction. 428 a; Blunt 160 a). Die Familisten reichten nun (noch 1574) dem Parlament eine — ihre Häresien verber- 40 gende (vgl. oben S. 752, 52) — Apologie ein (An Apology for the Service of Love and the People that own it, commonly called the Family of Love ... with another Short Confession made by the same People, and finally some Notes and Collections gathered ... out of H. N. upon or concerning the eight Beatitudes) und edierten 1575 A Brief Rehersall of the Beleef of the Goodwilling in Eng- 45 lande, which are named the Famelie of Love (Diction. 428 a). Allein dies alles brachte die Sache erst recht in die Diskussion. Untern andern (vgl. Diction. 430 a f.) erschienen zwei Gegenschriften, die nicht unbedeutenden Quellenwert haben: John Rogers (vgl. Dictionary XLIX, 129 a), The Displaying of an horrible Secte of grosse and wicked Heretiques, naming themselves the Familie of Love (1578 und er- 50 weitert 1579) und John Knewstub († 1624; vgl. Dictionary XXXI, 244) A Confutation of monstrous and horrible heresies, tought by H. N. (1579). Die Polemik wirkte: am 3. Oktober 1580 erließ die Königin Elisabeth eine Proclamation against the sectaries of the family of love (D. Wilkins, Concilia Magnae Britanniae IV, London 1737 p. 297 f.), welche die Bücher derselben zu verbrennen, sie 55 selbst einzukerkern gebot. Eine Abschwörungsformel wurde aufgesetzt (10. Oktober), Gesetze gegen die Sektierer eingebracht und angenommen (Diction. 428 b). Doch verschwanden die Familisten nicht; den neuen König Jakob I. (1603—25) gingen sie bald nach seiner Erhebung petitionierend an (Diction. ib.). Allein ohne Erfolg. Jakob dachte möglichst ungünstig über sie; schon 1599 hatte er in der Vorrede zu seinem *βασιλικὸν δῶρον* 60 (opp. ed. J. Montacutus, London 1619, p. 133) die infamis Anabaptistarum

secta, quae familia amoris vocatur, für die Entstehung des Puritanertums verantwortlich gemacht (!). Aber die Familisten überdauerten die Stuarts: im Jahre 1645 publizierte John Etherington eine Gegenschrift gegen sie und ihren damaligen Führer Mr. Randall (Diction. 431a); in der Zeit der Republik (1649—60) sind viele Schriften des Niclaes in England neu gedruckt, und von den „Ranters" dieser Zeit, die Fuller (III, 211 ed. 1837 nach Blunt A. Ranters p. 476a) mit den Familisten noch nicht eng genug verbindet, wenn er sie Abkömmlinge derselben nennt, sagte nach Sewels (vgl. Bd II, 398, 59) Erzählung (deutsche Ausgabe 1742 S. 45) ein quäkerisch gesinnter Richter: „Wenn Gott dieses Principium des Lichtes und Lebens nicht erwecket hätte, welches G. Fox prediget, so würde die ganze Nation mit dem Ranterismo oder der Sekte, die das Haus der Liebe genannt wurde, wie ein Acker mit Unkraut überzogen worden sein, daß alle Richter im ganzen Volk nicht vermögend gewesen sein würden, ihnen mit all ihren Gesetzen Einhalt zu thun, weil sie (vgl. oben S. 752, 52) würden gesagt haben, was wir sagen, und gethan haben, was wir anpreisen, und doch ihr altes Principium beständig behalten hätten". Erst nach der Restauration der Stuarts sind die Familisten in England verschwunden. J. Strype (Blunt 160 a) wollte wissen, daß schon im Anfang des 18. Jahrh. nur noch ein Familist, ein Greis, vorhanden gewesen wäre.

Länger als Heinrich Niclaes hat sein ungetreuer Jünger Heinrich Jansen aus Barrevelt — „Hiel" nach seinem Pseudonym (vgl. Nippold 394 ff.) — in der Geschichte nachgewirkt. Arnold (III, 3, 30 ed. Frankfurt 1715 p. 29 a) berichtet, daß seine Schriften noch 1687 „fast alle" in Amsterdam in hochdeutscher Übersetzung neu aufgelegt worden seien, und Arnold selbst hat durch ausführliche Inhaltsangaben über seine Schriften (IV, 3, 9 ed. 1715 p. 770—878) „Hiels" Gedächtnis erneuert. Von seinem äußeren Leben nach seiner Trennung von Niclaes weiß man wenig. Er lebte — für die späteste Zeit seines Lebens sagt ers selbst (Arnold III, p. 23 a), allgemein behauptet es nach Rooses (p. 76) ein Zeitgenosse — nirgends lange an einem Orte, sondern hielt sich bald bei diesem, bald bei jenem seiner Freunde auf. Enge Beziehungen hatte er zu Plantin und seiner Familie — Plantin ist, wie noch Arnold (III, p. 29 a) wußte, der Drucker von mehreren seiner Schriften gewesen —; das Musée Plantin-Moretus bewahrt noch heute drei der offenbar zahlreichen Briefe Barrevelts an Plantin und 21 an seinen Schwiegersohn Moretus (Rooses S. 78). Der jüngste dieser Briefe, vom 3. April 1594, muß der letzten Lebenszeit Barrevelts angehören. Von seinen Schriften nennt Arnold (III, p. 29 f.) die zehn auch von Nippold S. 400 angeführten und die „Biblischen Figuren", die bei Plantin 1582 gedruckt sind (Rooses S. 90 f.; Facsimilia ibid. nach S. 78 u. S. 82). Sein Hauptwerk ist das vlämisch und französisch ca. 1580 (Rooses 87) bei Plantin gedruckte achtteilige Het Boeck der Ghetuygenissen van den verborgen Ackerschat (vgl. die Inhaltsangabe bei Arnold IV, p. 794—878; Facsimile bei Rooses nach p. 90). — Auf die Lehre „Hiels" einzugehen, fehlt hier der Raum (vgl. Nippold S. 396 ff.; Rooses S. 77 und 81 f.); es fehlt auch noch an Vorarbeiten. Eine die Briefe und Bücher des Musée Plantin-Moretus verwertende Monographie über Barrevelt wäre keine undankbare Aufgabe. Hier mag es genügen, zu bemerken, daß der mystische Indifferentismus „Hiels" die hierarchischen und kultischen Traditionen des Niclaes abgestreift hat: aller äußere Gottesdienst gilt ihm nichts. Um so weniger war Plantin — und mit ihm wohl der ganze Freundeskreis Barrevelts — gehindert, äußerlich in der katholischen Kirche zu bleiben, ja Plantin konnte trotz seiner Übereinstimmung mit Barrevelt der spanisch-katholischen Partei angehören. **Loofs.**

Farben in der Bibel. — Vgl. Delitzsch, Iris. Farbenstudien und Blumenstücke, Leipz. 1888; Kamphausen, A. Farben in Riehms Handwörterbuch des biblischen Altert. S. 421 ff. (2. A. S. 436 ff.); Benzinger, Archäologie, Freiburg 1894 S. 269 f.; Nowack, Lehrb. d. hebr. Archäologie, Freiburg 1894, S. 263 ff.

A. Farbensinn und Farbennamen. Wenn in einer sinnigen Midrasch-Stelle (Bamidbar rabba c. 12) gesagt wird, daß Gott dem Mose, als er das Stiftszelt aufrichten und ausstatten sollte, droben rotes Feuer (אש אדומה), blaues Feuer (אש ירוקה), schwarzes Feuer (אש שחורה) und weißes Feuer (אש לבנה) zu sehen gab und ihm, als er ausrief: Wie kann ich das nachbilden! erwiderte: „Ich vermöge meiner Doxa und du mittelst deiner Farben (בסממניך)", so liegt darin nicht nur der Gedanke, daß die vier Kultusfarben (Scharlach = rotes Feuer, Hyacinth = blaues Feuer, Purpur = schwarzes Feuer, Byssus = weißes Feuer) eine vierfache Erscheinung oder Selbsterweisung des Wesens Gottes versinnbilden (was wir bei Besprechung der Farbensymbolik bestätigt finden

werden), sondern es kommt darin auch die ursemitische Farbenskala zum Ausdruck, wobei aber zu beachten, daß in ירוק Grün und Blau ungeschieden ineinanderliegen; ירק heißt im biblischen Schöpfungsbericht und anderwärts das Pflanzengrün, aber auch der Hyacinth oder violette Purpur kann ein mit irdischem Farbstoff nachgebildetes אבן ירוקה heißen, denn תכלת (dies der hebräische Name des Pupurviolett) „gleicht dem Meere und das Meer gleicht den Pflanzen und die Pflanzen gleichen dem Himmelsfirmament" (jer. Berachoth I, 2 u. a. a. St.) — wir sehen daraus, daß ירוק Grün und Blau begreift, wie auch wenn anderwärts (Bereschith rabba c. 4 g. E.) vom Himmel gesagt wird, daß er bald als ירוקים, bald als rot oder schwarz oder weiß erscheine. In meinen „Farbenstudien" Iris, S. 7—56. 75—94 habe ich gezeigt, wie unberechtigt der aus diesem Schwanken der Farbenbezeichnung neuerdings von Ludw. Geiger, Hugo Magnus, Häckel u. a. gezogene Schluß sei, daß die Entwickelung der Netzhaut-Zäpfchen bei dem altertümlichen Menschen noch nicht bis zur Unterscheidung des Blau fortgeschritten und also die häufig vorkommende Blaublindheit ein Atavismus sei. Diese Ansicht wird auf semitischem Gebiet dadurch hinfällig, daß Ex 24, 10; vgl. Ez 1, 26; 10, 1 das Aussehen des reinen Himmels mit dem des Sapphir verglichen wird — mag man unter ספיר den Saphir oder den Lazurstein verstehen (welcher letztere dem Himmelsazur den Namen gegeben hat), jedenfalls geht aus dieser Vergleichung hervor, daß man die Himmelsbläue als solche wahrnahm, denn wie der Meistersinger Muscatblut sagt: ein recht saphir ist himelblâ. In der That hat das Semitische bis auf den heutigen Tag kein eigentümliches Farbwort für das Blau des Himmels: das arabische samâwi bedeutet himmlisch und auch himmelsfarbig, ist aber kein eigentliches Farbwort. Sodann bestätigt es sich nicht, daß die Entwickelung des Farbensinns mit den lichtreichen Farben des Spektrums begonnen habe und allmählich zu den lichtschwächeren fortgeschritten sei. Denn nicht Rot, sondern Gelb ist die hellste Farbe des Spektrums. Nun ist zwar wahr, daß Männer und Weiber unter den wilden Völkern sich rot oder gelb bemalen, rot z. B. die Caraiben und gelb die Bewohner der Carolinen. Aber innerhalb des Semitischen giebt es für Gelb kein eigenes Wort und Gelb als Farbe spielt im Kultus gar keine Rolle; Arnold Ewald in seiner kulturgeschichtlichen Untersuchung über das Gelb, 1876 möchte den Byssus (שֵׁשׁ) gern zum Repräsentanten des Gelb machen, weil Pausanius V, 5, 2 sagt, der Byssus von Elis sei nicht so schön gelb wie der der Hebräer (*οὐχ ὁμοίως ξανθή*). Aber der Byssus, wenn er auch einen gelblichen Schimmer hatte (vgl. die erntеweißen Felder Jo 4, 35), vertritt doch das reine Weiß, er heißt שש von demselben Stammwort, von welchem lilium candidum שושן. [Wahr aber ist es, daß der menschliche Farbensinn im Lauf der Geschichte eine allmähliche Verfeinerung erfahren und daß insonderheit Farbebezeichnungen von solcher Bestimmtheit der Bedeutung, wie wir sie besitzen, dem Altertum, auch dem hebräischen, noch gefehlt haben. ירק bezeichnet im AT das Grün des Laubes, aber auch die Farbe des vergilbten Getreides, und die Bläße des Gesichtes, אדם das blutige Rot, aber auch die bräunliche Hautfarbe des Menschen, die braune des Pferdes, die rotbraune der Kuh und das Gelbbraun der Linsen. שחור bezeichnet das Rabenschwarz des Haares, Le 13, 31. 37. HL 5, 11, aber auch die dunkele Gesichtsfarbe, welche Folge des Sonnenbrandes ist, und das Grau der Morgendämmerung. Vollends ist für Zwischen- und Mischfarben eine irgend bestimmte Ausdrucksweise nicht vorhanden und die vorkommenden Bezeichnungen sind oft undeutlich. Die adjektivischen Farbwörter des Biblisch-hebräischen sind: לָבָן „weiß" (und „hellgelb"); צָחֹר „weiß" (von Eselinnen gesagt); צַח „glänzend" dann insonderheit „hellfarbig, weiß"; חום „schwarz"; שָׁחוֹר „schwarz" (auch „dunkelgrau", „dunkelbraun", „dunkelblau"); אָדֹם, אַדְמוֹנִי „rot, rotbraun"; אֲדַמְדָּם „rötlich"; שָׂרֹק „rot"; חָמוּץ nach LXX „hochrot", vielleicht aber eigentlich bloß „grellfarbig" überhaupt; יָרֹק „grün" (und „gelb"), יְרַקְרַק „grünlich, gelblich"; צָהֹב „goldig, blond" (vom Haar gesagt).] Indirekte Farbenbezeichnungen gewinnt man durch Heranziehung von Tieren (HL 5, 11), Blumen (HL 5, 13), Früchten (HL 4, 3; 6, 7), Metallen (Ps 68, 14), Edelsteinen (Sapphir, HL 5, 14, Tarsis, Smaragd) oder anderen Dingen (HL 1, 5; vgl. בוץ 2 Chr 2, 13 u. ö.), die sich durch die betreffende Farbe kennzeichnen. Eine weitere Benennungsweise bedient sich des Farbstoffs, welcher die Farbe liefert: das Polster ist ארגמן HL 3, 10 will sagen, daß es von purpurrotem Zeuge ist, פתיל תכלת heißt eine purpurblaue Schnur (vgl. Berachoth I, 2 תכלת לכרתי Blau im Verhältnis zu Grün) und מְתֻלָּעִים bed. Na 2, 4 in Scharlach gekleidet.

B. Farbstoffe. Obenan unter den biblischen Farbstoffen steht 1. der Purpur, für welchen die alttestamentliche Sprache noch nicht diesen Gattungsnamen hat; sie hat nur besondere Namen für das Purpurrot, welches sie als Buntfärbestoff mit dem Namen

ארגמן bezeichnet, aramäisch und aramaisierend ארגון (im Arab. arguvân Name der roten Mohnblume), und für das Purpurviolett, welches sie mit dem Muschelnamen תכלת (= שחלת) benennt, wie auch Plinius in ähnlicher Weise conchylium und purpura unterscheidet. Die LXX und die lateinischen Übersetzer übersetzen תכלת mit hyacinthus und meinen damit jedenfalls einen blauen Edelstein oder eine blaue Blume; Luther aber, dem der Edelstein dieses Namens als gelber zu Gesicht gekommen war oder dem die gelbe Hyacinthe als die vorzüglichste eigentliche Hyacinthe galt, ist dadurch zu der Übersetzung dieses Farbwortes mit gel, gelwerck, gele seide verleitet worden. Der Purpur war ein uraltes Monopol der erfinderischen und kunstsinnigen Phönizier der Mittelmeerküste. Später machten diese purpurhaltige Schnecken auch in den Meeren anderer Küstenländer ausfindig und siedelten sich dort an, sodaß Ezechiel da, wo er den Markt von Tyrus schildert, auch importierten Purpur aus אלישה (27, 7), d. h. wahrscheinlich peloponnesisch-lacedämonischen, namhaft macht. Solchen griechischen Purpur verarbeitete man in dem durch seine Purpurfabrikate berühmten binnenländischen Thyatira nordöstlich von Smyrna, wo Lydia (Akt. 16, 4) Purpurkrämerin war, d. i. purpurgefärbte Garne verkaufte. Die älteste Stätte der Purpurgewinnung aber ist Tyrus selbst. Noch jetzt zeigen sich in der Nähe des ärmlichen verkommenen Städtchens, welches den Namen des alten Tyrus fortpflanzt, deutliche Spuren der bis in die christliche Zeit, als Tyrus' politische Bedeutung längst erloschen war, berühmten Purpurfärbereien. Nunc omnis ejus nobilitas, sagt Plinius, h. n. V, 19, conchylio atque purpura constat. Die dortigen Purpurmuschelfragmente sagen uns am sichersten, welcherlei Schnecken es waren, aus denen der Purpur dort in Tyrus gewonnen ward. Es giebt eine ziemliche Anzahl von Meermuschelgattungen mit und ohne Schale, welche irgendwie gereizt eine rote oder violette Flüssigkeit von sich geben; aber es sind nicht die echten Purpurschnecken, die Farbe ihres Saftes erbleicht, nachdem sie einige Zeit der Luft und dem Tageslichte ausgesetzt gewesen. Die echten Purpurschnecken sind, wie E. v. Martens in seinem Vortrage über Purpur und Perlen 1874 darthut, Murex trunculus und der mit Stacheln und Röhren von größerer Länge versehene Murex brandaris; auch die Gattung von Mittelmeerschnecken mit nicht gleich stachelichter Schale, welche jetzt im System Purpura heißt, namentlich Purpura haemastoma, gehört dazu — aber die in der Nähe des alten Tyrus gefundenen Schalenreste stammen alle von Murex trunculus, und die bei dem unteritalischen Taranto und im Peloponnes gefundenen von Murex brandaris. Der Farbstoff, welcher von diesen Schaltieren gewonnen wird, ist nicht ihr Blut, sondern der schleimige Saft einer ihnen mit allen Schnecken gemeinsamen Drüse. Dieser Saft ist nicht unmittelbar rot oder violett, sondern weißlich, aber unter Einwirkung des Sonnenlichtes färbt er sich durch Gelblich und Grünlich hindurch bis zu der Purpurfarbe, welche ein Gemenge aus rotem und violettem Licht ist, und diese Mischfarbe von teils mehr blauem teils mehr rotem Ton ist unvertilglich. Plinius (h. n. IX, 62) sagt, das Rot des Purpurs von Tyrus gelte dann als preiswürdigst, wenn es geronnenem Blute gleiche und von oben angesehen ins Schwarze falle, von der Seite aber angesehen das auffallende Licht zurückstrahle. Und vom Purpurblau sagt er (IX, 60), es sei eine düstere (nach modernem Ausdruck: eine kalte) Farbe, welche dem zürnenden Meere gleiche, d. h. wie es v. Martens erklärt, dem Meere beim Anzug eines Sturmes, nämlich der dunkelblauen Farbe des Mittelmeeres, wenn der dunkele Himmel sie trübt und die Wogen sich erheben. Der Purpur war auch in der Zeit der Römerherrschaft noch überaus kostspielig. Schon im Mittelalter war er vom Markte verschwunden und das Schaufäden-Gebot seinem Wortlaute nach für den Israeliten unerfüllbar. Jetzt ist er vollends eine verschollene Sache, denn mit dem Purpur aller Farbentöne, welchen jetzt die Kunst auf chemischem Wege herstellt, könnte der Purpur der Meerschnecken nicht konkurrieren. Ein anderes Rot, und zwar Hochrot, d. i. mehr Gelb- oder Braunrot als das Schwarz- oder Blaurot des Purpurs ist 2. der Scharlach. Diesen Farbstoff lieferte dem Altertum ein kleines erbsengroßes Insekt, welches sich durch Anbohren und Ansaugen einer Eichenart und einiger anderen Pflanzen ernährt. Man hielt dieses Insekt gemeinhin für eine Beere (coccus) des Baums selber und nannte es deshalb coccus; die Eiche, an der es sich findet, heißt davon im System quercus coccifera. Aber schon die Sprache der Tora erkennt das Tier als solches und nennt es und zugleich die von ihm kommende Farbe תולעת שני, d. i. Glanzwurm und Glanzwurmfarbe. Im Persischen heißt der Wurm kirm. Von diesem Worte stammt der Name, den dieses Hochrot erhielt, seit das jüdische Volk unter persische Botmäßigkeit gekommen. Er lautet 2 Chr 2, 6. 13; 3, 14 (vgl. dagegen Ex 35, 35) כרמיל, ein altpersischer, aber nicht weiter belegbarer Name dieser „Wurmfarbe“ (romanisch vermiglio, vermeil). Denn obwohl

ähnlich dennoch stammverschieden ist die im Türkischen, Persischen, Arabischen übliche Benennung kirmiz, kirmizî, woran die romanische Bennenung roter Farbentöne mit Karmin und Carmoisin (Karmesin) sich anschließt. Auch der Name Scharlach, welcher seit dem Mittelalter für den Farbstoff des Coccus-Insektes in Gebrauch gekommen, ist türkisch. Diese Coccusfarbe war bei Griechen und Römern die eigentliche Farbe für das Obergewand des Kriegers, besonders des Feldherrn. Darum ist es eine *χλαμὺς κοκκίνη*, welche nach Mt 27, 28 dem Heiland im Richthause des Pilatus von den Kriegsknechten umgehängt wird; Markus (15, 17) nennt diesen Überwurf *πορφύραν* und Johannes (19, 2) *ἱμάτιον πορφυροῦν*, denn die Sprache des Volkes unterschied die beiderlei Rot nicht. Noch häufiger wurde die Verwechselung, seit im Mittelalter der Purpur von dem feurigeren und leichter zu erlangenden Scharlach verdrängt ward. Daher kommt es, daß auch Luther in seiner Bibelübersetzung bald Purpur statt Scharlach, bald Scharlach statt Purpur gebraucht; indes hat er für Scharlach, und nur für diesen, noch den besonderen Namen Rosinfarbe oder Rosinrot — das gewöhnliche Rosenrot ist zwar heller als Scharlachrot, aber auch Plinius sagt (h. n. XXI, 22), der Scharlach ähnele den Rosen, obwohl schief angesehen mehr dem Purpurrot. Jetzt ist das alte Kermesinsekt zwar aus dem Handel nicht verschwunden, denn man färbt noch immer mit den sog. Kermesbeeren oder Scharlachkörnern, und macht daraus Karmin und Lack; aber weit gesuchter als **coccus ilicis**, d. i. die Eichen-Schildlaus, ist **coccus cacti**, d. i. die Cactus-Schildlaus, die besonders aus Mexiko und Peru kommende Cochenille, von welcher die alte Welt noch nichts wissen konnte. Fragen wir aber, woher das alte Israel die rote Wurmfarbe hatte, so ist auch hier wie bei dem doppelten Purpur zu antworten, daß sie von ihnen aus Phönizien bezogen wurde. Denn Salomo verschreibt sich einen geschickten Arbeiter, der mit Purpur und **karmil** umzugehen wisse, von seinem guten Freunde, dem Könige von Tyrus, und dieses Hochrot heißt bei den Griechen und Römern *φοινικοῦν* **phoenicium, poenicium, punicium**, d. i. phönizisches oder punisches Rot. Das französische **ponceau**, welches die Klatschrose und Klatschrosenrot bedeutet, ist ebendasselbe Wort. — Ein anderer roter Farbstoff ist שָׁשַׁר Jer 22, 14, wonach es (wie pompejanisches Rot) als Haus-Anstrich verwendet wurde, und Ez 23, 14, wo damit an die Wand gezeichnete menschliche Figuren erwähnt werden. Jedenfalls ist es ein mineralisches Rot: LXX übersetzt es dort bei Jer *μίλτος*, ein Farbstoff, der auch Wei 13, 14 vorkommt, wonach man Götzenbilder mit *μίλτος* und *φῦκος*, d. i. mineralischem und pflanzlichem Rot, anstrich. Dieses *μίλτος* bedeutet Rötel oder Rotstift, **rubrica**, aber auch Mennige oder Bleizinnober, **minium**. Hieronymus übersetzt dafür **sinopis**, was schwerlich eine Ocker-Art ist, da Ocker gelb ist und erst durch Glühen rot wird (wozu die Beschreibung bei Plinius **h. n. XXXV**, 13 nicht stimmt). In Frage kommt dabei auch der aus Schwefel und Quecksilber bestehende eigentliche Zinnober **cinnabaris**. Die Alten haben diese vier Arten mineralischen Rots noch nicht so genau unterschieden, wie schon Plinius thut; ששר scheint sie unterschiedslos alle zusammen zu bezeichnen. Gar kein Farbstoffwort ist das vom Abulwalid durch arab. **rikân**, Alhenna-Gelb, erklärte und von Luther „Rötelstein" übersetzte שֶׂרֶד Jes 44, 13, welches den Reiß- oder Zeichenstift ohne Bezug auf die Farbe bezeichnet. Auch als Mittel zu verschönernder Selbstbemalung wird das aus den pulverisierten Blättern und Wurzeln der Henna (= כֹּפֶר, im System **Lawsonia alba**) gewonnene Gelb im AT nicht erwähnt; überhaupt wird keines pflanzlichen Farbstoffes gedacht, das Wort פּוּאָה, welches die Färberröte oder den Krapp (arab. **fuwwa**) bedeutet, kommt nur als Frauenname vor (vgl. mein **Jesurun p. 93**). Talmud und Targum finden in משקרות Jes 3, 16 Hindeutung auf Augen-Schminkung mit einem roten, rotgelben Pulver (aram. סיקרא), aber schwerlich mit Recht; dagegen war das von den Frauen zur Schwärzung der Augenlider und Augenbrauen verwendete **koḥl** (aram. כוחלא) auch unter den Israelitinnen ein beliebtes Kosmetikum; so die Augen schwärzen heißt bei Ez 23, 40 כחל עינים, das Kollyrium selbst heißt 2 Kg 9, 30 פוך, wohl e i n Wort mit *φῦκος* **fucus**, aber nicht wie dieses ein pflanzlicher, sondern ein mineralischer Farbstoff, nämlich nach LXX Hier. *στίμμι* stibium, d. i. Antimon-Pulver. Wenn nach Jes 54, 11—12 Stibium statt des Mörtels beim Mauerwerk des neuen Jerusalems als Einlagerungs- und Bindemittel verwendet werden will, so ergiebt sich die reizende Vorstellung, daß die Mauersteine der Gottesstadt wie aus glänzend-schwarzer Einfassung hervorleuchtende Frauenaugen anzusehen sein werden — das Bild ist malerisch, aber nicht symbolisch. Wenn aber zugleich dort gesagt wird, daß der HErr sie mit Sapphiren gründen und ihre Mauerzacken aus Rubinen, ihre Thore aus Karfunkelsteinen wölben wird, so erhebt sich die Frage, weshalb das Sapphirblau den Grundsteinen und das Feurigrot (denn auf diese

Farben führen die Namen כדכד und אקדח) den Zinnen und Mauern zugeeignet ist, und dies führt uns mit Notwendigkeit auf die sinnbildliche Bedeutung der Farben innerhalb des biblischen Vorstellungskreises und vorzugsweise innerhalb des von der Tora angeordneten Kultus. Die Babylonier verteilten die mannigfaltigen Farben auf die sieben „Leuchten der Erde" und auch die sieben konzentrischen Mauern Ekbatanas prangten nach Herodot I, 98 in sieben verschiedenen Farben; Rot ist im ganzen alten Orient die Farbe des Mars und Blau die Farbe des Saturn. Die Thora aber verwendet vier Farben liturgisch. Philo und Josephus kombinieren sie mit den vier Elementen: den Byssus mit der Erde, weil er aus ihr wächst, den Purpur mit dem Meere, weil er das Blut einer Meerschnecke, den Hyacinth mit der Luft, deren Azur ihnen als Schwarz d. i. Schwarzblau erscheint, und den Scharlach mit dem Feuer. Die dem Wesen des alttest. Kultus widersprechende Weltlichkeit und obendrein Willkürlichkeit dieser Kombinationen richtet sich selbst; nur in der Gleichung: Scharlach = Feuer liegt ein Moment der Wahrheit.

C. Farbensymbolik. Purpurrot, Purpurblau, Scharlach und dazu Weiß — das sind die vier Kultusfarben, die drei ersten dargestellt in wollenen Stoffen, die vierte in feinem Linnen, welches mit seinem alten Namen שֵׁשׁ (vgl. das syrisch-arabische شاش Mousselin), mit seinem späteren בוץ Byssus heißt. Vierfarbig, d. i. gewebt aus Garnen, der vier Farben mit hineingewebten Keruben, waren die zehn Teppiche, welche die innere Bedachung des Stiftszeltes bildeten; vierfarbig mit Keruben der Vorhang (פרכת), welcher das Allerheiligste und Heilige schied; vierfarbig der Vorhang (מסך), welcher den Eingang des Heiligen, und der Vorhang (מסך), welcher den Eingang des Vorhofes schloß; vierfarbig das Schulterkleid (אפוד), der Gürtel (חשב) daran und das mittelst goldener Ringe und Ketten am Schulterkleid befestigte Amtsschild (חשן) des Hohenpriesters. Dreifarbig, nämlich purpurblau, purpurrot und scharlachen, waren die Granatäpfel unten am Saume seines Talars. Einfarbig, nämlich purpurblau, war der Talar (מעיל) selbst, die Schnur, mittelst welcher das Amtsschild an das Schulterkleid, und die Schnur, mittelst welcher das Diadem (ציץ) mit der Inschrift „Heilig dem Jahwe" am Turban (מצנפת) angeheftet war, waren auch die fünfzig Schleifen, welche die zehn vierfarbigen untersten Teppiche des Stiftszelts verbanden. Einfarbig, nämlich weiß, waren Untergewand (כתנת) und Turban des Hohenpriesters. Einfarbig, nämlich teils und zwar vorherrschend purpurblau, teils purpurrot, waren auch die Tücher, mit welchen die heiligen Geräte, während der Wanderung bedeckt wurden, und einfarbig, nämlich weiß, die Kleider der untergeordneten Priester mit Ausnahme nur etwa des, wie Josephus (ant. III, 7, 2) bezeugt, buntfarbigen Gürtels, weiß unter David 2 Chr. 5, 12 und nach Erlaubnis des Königs Agrippa (Jos. ant. XX, 9, 6) auch die Kleider der levitischen Sänger. Nehmen wir noch hinzu die purpurblaue Schnur, welche in die sog. Schaufäden am Kleide des Israeliten eingeschlagen oder an sie angesetzt sein soll, so liegt die Verwendung und Verteilung der gottesdienstlichen Farben im Überblick vor uns. Gemeines Rot kommt nur in einem Falle vor: die obere Zeltdecke des Heiligtums soll aus elf Teppichen von Ziegenhaar und darüber einer Decke von rotgefärbten (מאדמים) Widderfellen und obendrauf einer Decke von Robbenfellen bestehen, Ex 26, 14. Schwarz ist überall ausgeschlossen, denn da es sonst nirgends in Anwendung kommt, so ist anzunehmen, daß auch jene Teppiche des Zeltdaches, welches das Heiligtum gegen die Unbilden der Witterung schützte, aus weißen, nicht schwarzen Ziegenhaaren gefertigt sein sollten; Weiß und Rot, obwohl nicht Byssusweiß und Purpurrot, war also auch die Bedachung des Stiftszeltes. Wie alles Schwarz ist auch Gelb und Grün ausgeschlossen; der Byssus vertritt unter den liturgischen Farben das Weiß, nicht, wie Arnold Ewald s. oben S. 756, 29 für möglich hält, das Gelb, welches nur durch das Gold vertreten sein könnte; dieses aber kommt nicht seiner Farbe, sondern seinem Glanze und Werte nach in Betracht. Es ist gewiß bedeutsam, daß Schwarz und Gelb und Grün ausgeschlossen sind. Und daß die Auswahl der vier Farben, Purpurrot, Purpurblau, Scharlach und Weiß nicht bloß von Geschmack oder Zufall, sondern von dem Bewußtsein ihrer Bedeutsamkeit bestimmt ist, läßt sich daraus schließen, daß das Purpurrot nur in einem einzigen Falle, nämlich als Farbe des Tuches, in welches der Brandopferaltar mit Zubehör bei der Wanderung eingehüllt werden soll, Nu 4, 13, und der Scharlach in keinem Falle vereinzelt auftritt; isoliert vorkommende Farben sind ausschließlich das Purpurblau und das zu allen Farben die Grundierung bildende Weiß. Weshalb Weiß mit gänzlichem Ausschluß des Schwarz liturgische Grundfarbe ist, leuchtet ein. Schwarz und Weiß sind an sich symbolisch, sie bedeuten, was sie sind. Schwarz ist was alle Farben absorbiert und das Sonnenlicht nicht zurückstrahlt; das Licht ist in ihm untergegangen und die

Farben begraben. Darum bedeutet es den Tod und allerlei Strebung zum Tode. Regsamkeit, Leben, Licht, Heiligkeit, Freude einerseits und Stillstand, Tod, Finsternis, Bosheit, Trauer andererseits sind biblische Wechselbegriffe, und Weiß und Schwarz sind der phänomenelle Ausdruck dieser Doppelreihe von Gegensätzen. Finsternis ist der biblische Ge-
5 samtname für alles Widergöttliche (Jes 60, 2; Jo 1, 5) und für das Strafübel, welches es aus sich heraussetzt: das Totenreich ist das schwarze Land der Lichtlosigkeit (Hi 10,21 f.); das Endgericht, welches die diesseitige Geschichte abbricht, vollzieht sich mittelst schwarzer Umnachtung (Jo 3, 4; Apk 6, 12) und auf schwarzem Pferde kommt der dritte der Reiter in Apk Kap 6 herbei, welcher Teuerung und ebendamit den Tod und zwar Hungertod
10 (Klagel. 4, 8) bringt. Weiß dagegen ist, was das Sonnenlicht unverkürzt zurückstrahlt; alle Farben sind in ihm verklärt und es hält sie alle in sich gefangen. Darum bedeutet es Reinheit und Sieg. Die persischen Rosse im achten Gesicht Sacharjas (6, 6) sind weiß, weil keine Weltmacht je reinere edlere Gesinnung gegen Israel bethätigt hat, als die Dynastie der Achämeniden, welche die Exulanten entließ und den Tempelbau förderte.
15 Der erste der vier apokalyptischen Reiter hat ein weißes Pferd, denn „er zog aus zu überwinden und daß er siegete“. Der „Alte der Tage“ d. i. der Ewigseiende bei Daniel 7, 9 erscheint in schneeweißem Gewande, ja sogar weißem d. i. lichtstrahligem Haare wie auch der verklärte Christus Apk 1, 14. Und selbst der Thron Gottes, den Ezechiel über dem krystallenen Fundament wie Sapphirstein und also wie tiefes Blau zu schauen bekommt,
20 ist da, wo die Gesichte des neutestamentlichen Sehers bis zum Übergang der zeitlichen Geschichte in die Ewigkeitsgestalt des Jenseits gelangt sind, weiß: *καὶ εἶδον θρόνον μέγαν λευκόν* (20, 11); *λευκός* ist verwandt mit lux, dem Namen des Lichts, Weiß bedeutet den Sieg und Triumph des Lichts. Hiernach begreift sich leicht, daß die Kleider der Priester weiß sein sollen; auch der Hohepriester trug die sogenannten goldenen Kleider
25 (Talar, Schulterkleid, Brustschild und Diadem) über den weißen; in dem visionären Tempel Ezechiels besteht die Priesterkleidung ohne Unterschied mit Ausschluß des Farbenbunts lediglich aus weißem Linnen. Die Kleider der Priester sind ihrer Grundfarbe nach weiß, wie die Engel und die jenseits Seligen den Sehern in weißen Kleidern erscheinen und wie die Kleider Jesu auf dem Verklärungsberge nach Mt 17, 2 weiß wurden „wie das
30 Licht“. Weiß ist das Licht, und was das kreatürliche Licht für die Naturwelt ist, das ist Gott über alle Kreatur und für alle Kreatur: er ist Licht und spendet Licht oder, was dasselbe: er ist heilig und zwar heilige Liebe. Vorausgesetzt nun, daß die Farben der Priesterkleider auf dasjenige hindeuten, was die Priester berufsmäßig zu leisten gewürdigt und verpflichtet sind, werden sie in Weiß gekleidet sein als Diener des Allheiligen, die
35 ihm in seinem Wechselverkehr mit seiner um seine Gnade und seinen Segen werbenden Gemeinde als Werkzeuge und Organe dienen, und gemäß diesem hohen Berufe in Heiligkeit ihres Sinnes und Wandels der Gemeinde voranleuchten sollen. Die drei anderen Farben aber sind nicht wie das Weiß symbolisch an sich. Weiß ist keine Farbe im eigentlichen Sinne. Keine eigentliche Farbe aber hat an und für sich symbolische Bedeutung,
40 alle gewinnen solche erst mittelst Apperception, d. h. indem sich in unserem Bewußtsein mit dem abstrakten Farbenbild die Vorstellung eines bestimmten Gegenstandes verbindet, welcher für uns dermaßen Repräsentant dieser Farbe ist, daß sie uns unwillkürlich daran erinnert. Es ist wahr, daß die verschiedenen Farben je nach dem Grade ihrer Lichtstärke und ihrer Wärme, d. i. ihres Verhältnisses zum Gelbrot, in der Seele bei ruhigem und
45 klarem Spiegel derselben verschiedene Stimmungen hervorrufen: Rot wirkt erregend und, wenn hochgradig, beunruhigend, und Blau wirkt so kalmierend, daß, wie man neuerdings beobachtet hat, Tobsüchtige in blauem Zimmer sich beruhigen und Hysterische ihre Krämpfe verlieren. Aber diese Wirkungen auf die Seelenstimmung stempeln die Farben noch nicht zu Symbolen. Sie werden symbolisch erst dadurch, daß sich mit ihnen die Vorstellung
50 bestimmter Gegenstände verbindet, denen sie eigen sind, wie z. B. Grün uns als die Farbe der Hoffnung gilt, weil wir dabei an das Pflanzengrün denken, welches im Winter erstirbt, um im Frühling wieder zu erstehen, Blau aber als Farbe der Treue, weil es uns an den Himmel erinnert, dessen Bläue, wenn auch zeitweise sich umwölkend, immer wieder hindurchbricht. Anders vermittelt sich dem Inder das Blau als Sinnbild der Treue: er
55 denkt dabei an das dauerhafte Blau (nîla) des Farbstoffes der Indigopflanze (nîlâ). Die Farbensymbolik hat ihre Geschichte, denn sowohl die Eindrücke der Farben als die dadurch bedingte Apperception sind nach Zeiten und Völkern verschieden. Grün gilt dem Altertum meistens als fahl, es ist bei den Ägyptern neben Schwarz, Bräunlich und Gelb eine Farbe der auf den Tod und die Toten bezogenen Gottheiten, und war also ungeeignet, für sie
60 Sinnbild der Hoffnung zu werden. Wollen wir also den Sinn der alttestamentlichen

Kultusfarben so deuten wie sie wirklich gemeint sind, so müssen wir, ohne moderne oder sonst fremdartige Apperceptionen in sie hineinzutragen, uns innerhalb des altertümlichen und insbesondere des israelitischen und biblischen Vorstellungskreises halten.

Mit Weiß part sich als sein Gegensatz das Gelbrot des Scharlach. Gelbrot ist Feuerfarbe; die dunkelroten Rosse (אדמים) in der ersten Vision Sacharjas bringen blutigen Krieg und die gelbroten (שרקים) bringen verheerendes Feuer. Licht und Feuer aber sind in der ethischen Betrachtungsweise der heil. Schrift Gegensätze: das Licht Bild der mitteilsamen Liebe, und das Feuer Bild des verheerenden Zornes. Die Eifersucht und auch der Eifer Gottes ob der Verschmähung seiner Liebe hat im Hebräischen den Namen קנאה von dem Hochrot der Glut, in die er versetzt. Und indem Jes 1, 18 die Sünde malen will, welche das Zorngericht herausfordert und schon in sich trägt und aus sich heraussetzt, nennt er sie nicht rot wie Purpur, was ganz unpassend wäre, sondern rot wie Scharlach (Luther: wie Rosinfarbe). Die Scharlachfarbe neben dem Weiß in der Hohenpriesterkleidung wird also sagen wollen, daß er Diener des nicht allein in seiner Liebe, sondern auch in seinem Zorne heiligen Gottes ist, dessen, der von sich selbst sagt: Ich der HErr dein Gott bin ein eifriger Gott אל קנא, Ex 20, 5, und von dessen in Zorn über sein abtrünniges Volk sich wandelnder heiligen Liebe Jes 10, 17 sagt: Das Licht Israels wird zum Feuer und sein Heiliger zur Flamme. Wenn eine Überlieferung (Joma VI, 8) sagt, daß über der Tempelthür ein Scharlachstreifen hing, der, wenn der Azazelbock die Wüste erreicht hatte, weiß wurde, daß er aber in den letzten Jahren vor der Katastrophe Jerusalems seine Farbe behielt: so deutet sich darin an, daß der Dienst des Hohenpriesters am großen Versöhnungstag entweder Gnade vermittelte, welche die scharlachrote Sünde tilgt, oder Zorn, welcher sie ungetilgt läßt und heimsucht. Aber sind denn Weiß und Scharlach wirklich ein solches gegensatzweise zusammengehöriges Paar? Es geht daraus hervor, daß Purpurblau und Purpurrot, sei es neben Weiß und Scharlach oder dazwischen, immer unzertrennlich beisammenstehen. Purpur war, wie sich rückwärts aus Ri 8, 26 folgern läßt, schon in der ältesten Zeit Zeichen höchster herrschaftlicher Würde. So wird denn der Purpur der Kleider des Hohenpriesters besagen, daß er Diener des Gottes ist, von welchem das jenseit des Schilfmeeres gesungene Lied bekennt: Der HErr wird König sein immer und ewig (Ex 15, 19) und der Segen Moses: Er ward in Jesurun König (Dt 33, 5). Purpurrot und Purpurblau sind aber nur zwei Arten der einen Purpurfarbe, welche keine einfache Farbe, sondern ein Gemenge von Rot und Violett ist. Die zwei Purpursorten werden also auf zweierlei Bethätigung des himmlischen Königs deuten: das Purpurrot auf die Majestät Gottes in seiner Erhabenheit nnd das Purpurblau auf die Majestät Gottes in seiner Herablassung; denn das Purpurblau tritt in Beziehung zu einem unvergeßlichen Ereignis der Gesetzgebungszeit. Als Mose und Ahron, Nadab und Abihu und die siebzig Ältesten auf den Sinai hinaufbeschieden waren, da „sahen sie den Gott Israels und unter seinen Füßen war wie ein Gebilde durchsichtigen Sapphirs und wie der trübungsloseste Himmel an Reinheit". Es war nicht die Himmelsbläue selber, die sie über sich erblickten, sondern ein dem durchsichtigsten Sapphir und der schönsten Himmelsklarheit gleiches wundersames Blau, durch welches der Majestätische, der sich auf die Erde niedergelassen, ihnen seine Gegenwart anzeigte. Israel hatte soeben das Gelübde der Bundestreue abgelegt und nun gab sich Gott den Vertretern Israels dergestalt als Bundesgott zu schauen. Seitdem verbindet sich mit dem Purpurblau im Bewußtsein Israels die Erinnerung an den Gott, der sich zum Bunde mit ihm herabgelassen. In diesem Sinne soll der Israelit das Purpurblau der Zizith ansehen Nu 15, 38 (vgl. die „hyacinthene Schnur", womit nach Si 6, 29 die Weisheit fesselt). Und während der Brandopferaltar auf dem Wanderzuge in ein purpurrotes Tuch und die anderen heiligen Geräte in purpurblaue und scharlachene Tücher gehüllt und Robbenfelle darüber gedeckt sein sollen, wird allein die Lade des Bundes mit dem Vorhang des Allerheiligsten dadurch ausgezeichnet, daß das Robbenfell zu unterst liegen und das purpurblaue Tuch unverhüllt obenauf kommen soll. Auf die Frage warum? antwortet die altjüdische Deutung (Bamidbar rabba zu Nu 4, 6): weil Purpurblau dem Meere, und das Meer dem Firmament, und das Firmament dem Sapphirstein, und der Sapphirstein dem Throne der Herrlichkeit gleicht, den die Vertreter Israels bei der Gesetzgebung auf Sinai schauten. Die Antwort ist treffend: das Purpurblau kennzeichnet die Heiligtümer, welche vor andern der Niederlassung Gottes unter seinem Volke und der sakramentlichen Vermittelung des Bundesverhältnisses dienen. Und sonach wird das Purpurrot und Purpurblau im Ornate des Hohenpriesters diesen kennzeichnen als den Diener des Majestätischen, welcher der Allerhabene und zugleich der Bundestreue ist, womit nahezu übereinstimmt, daß die jüdische

Geheimlehre (s. Auszüge aus dem Sohar S. 9), indem sie drei Farben des Regenbogens: Weiß, Rot und Blau unterscheidet, Weiß auf das Prinzip der Gnade als die rechte Seite göttlicher Eigenschaftung bezieht, Rot auf das Prinzip der Strenge als die linke Seite, und Blau auf das Erbarmen als die Säule der Mitte. — Sinnbildlich ist wohl auch das Rot (nicht Purpurrot, sondern gewöhnliches Rot) der פרה אדמה, deren Asche, mit Wasser vermischt, zur Entsündigung Leichenunreiner dient Nu c. 19; Rot אָדֹם ist die Farbe des Blutes, das Blut aber ist nach Le 17, 11. 14; Dt 12, 23 Erscheinung und Träger des seelischen Lebens; das Tier, welches das Gegenmittel gegen Todesunreinheit liefert, soll fehllos, noch ungebraucht und selbst in seiner Farbe ein Bild frischen ungeschwächten Lebens sein. Dagegen hat der Karmesin des damit gefärbten Zeuges שְׁנִי תולעת), welches nebst Cedernholz und Ysop in den Brand der roten Kuh geworfen wird Nu 19,6, keinesfalls farbensymbolische Bedeutung: die drei Ingredienzen kommen nicht als Symbole, sondern als Medikamente in Betracht, das Cedernholz als Mittel gegen Verwesung, der Ysop als Mittel der Reinigung, und der Coccus als Mittel der Stärkung, denn Coccussaft galt als herzstärkende Arznei. Auch das Karmesinzeug als Bestandteil des Sprengwedels, mittelst dessen dem Aussätzigen das in frisches Wasser ausgelaufene Blut des einen der zwei reinen Vögel appliziert wird, Le c. 14, ist nicht der Farbe nach sinnbildlich: Cedernholz, Karmesin und Ysop bilden wirklich ein vor Fäulnis schützendes, reinigendes und stärkendes Kathartikon, welches die Genesung des מִּטַּהֵר d. i. in der Reinigung Begriffenen vollenden soll. Eher ließe sich an farbensymbolische Bedeutung der 4 × 3 Edelsteine des hohepriesterlichen Brustschilds in ihrem Verhältnis zu den zwölf Stämmen denken, deren Namen in sie eingegraben sind, Ex 28, 17—21. Der Midrasch wenigstens (Bamidbar rabba c. 2 zu Nu c. 2) geht von dieser Voraussetzung aus, indem er vorträgt, daß nach den Farben der 12 Edelsteine sich die Farben der Fahnen (מפות) der einzelnen Stämme bestimmt hätten. Die Wechselbeziehung ist klar, wenn dem Stamme Ruben, dessen Edelstein der Sarder oder Carneol אֹדֶם ist, eine rote Fahne (mit dem Heerzeichen der Mandragoren) zugewiesen wird, unklar aber, wenn gesagt wird, daß die Fahne des Stammes Levi, dessen Edelstein ברקת, d. h. doch wohl: der Smaragd war, weißschwarz-rot war. Diese Farbenverbindung findet sich auch in dem jerusalem. Targum zu Gen 2, 7, wonach Gott, als er den Menschen schuf, Erde von der Tempelstätte und von den vier Himmelsgegenden nahm und alle Wasser der Welt damit vermengte, und „er schuf ihn rot, schwarz und weiß (סומק ושחים וחיור) und blies in seine Nüstern Odem des Lebens". Auch Grammatik und Kabbala verwenden diese Farbentrias symbolisch. Die Grammatik kombiniert mit Weiß, Rot und Schwarz die Vokale a, i und u, und die Kabbala faßt sie in das Geheimwort אשל (den Namen der Tamariske) zusammen, indem sie sagt, daß man von אדום, d. i. dem Rot der Sünde durch שחור, d. i. Schwarz der Buße zu לבן, d. i. dem Weiß der Versöhnung und des Friedens gelange. Wir erwähnen dies, um beispielsweise zu zeigen, daß es auch jenseit der alttestamentlichen Schrift eine der Beachtung werte jüdische Farbensymbolik giebt. **Franz Delitzsch † (Lotz).**

Farel, Wilhelm, gest. 1565. — Das Leben Farels ist zuerst anonym beschrieben, wahrscheinlich von Olivier Perrot; vgl. Haller, Bibliothek der Schweizerg. III, Nr. 781. Sodann: Ancillon, Vie de Guillaume Farel, Amsterdam 1691; Bayle im Dictionnaire; Sénebier. Histoire littéraire de Genève, Gen. 1786; die schweizerischen Reformationsgeschichten von Ruchat, Hottinger dem älteren und dem jüngeren (Fortsetzung von Joh. v. Müller), Merle d'Aubigné, Blösch, Geschichte der schweizerischen reformierten Kirchen, Bern 1898, S. 41 f. 46ff. 150 ff.; Ständlins Kirchenh. Archiv. 1824, Heft 2, S. 21; Henry, Geschichte Calvins I, S. 140 ff.; M. Kirchhofer, Das Leben W. Farels aus den Quellen bearbeitet, 2 Bde, Zürich, 1831—1833; derselbe über W. Farels litterarische Thätigkeit: ThStK 1831, 2; Ch. Schmidt, Etudes sur Farel, Straßb. 1834; derselbe in: Väter und Begründer der reformierten Kirche, Bd IX: Wilhelm Farel und Peter Viret, Elberfeld 1860; Junod, G. Farel, Neuchâtel und Paris 1865; F. Bevan, William Farel, London 1893; France protestante, VI p. 385—416. Der Briefwechsel Farels bei Herminjard, Corresp. des Reformateurs u. Opp. Calvini im Corpus Reform.

Farel, einer der bedeutendsten Reformatoren Frankreichs und der romanischen Schweiz, ist geboren 1489 zu Gap in der Dauphiné, aus adligem Geschlechte. Anfänglich ein eifriger Anhänger des altväterlichen Glaubens, ward er durch das Studium der Schrift und der Geschichte allmählich dem Lichte reinerer Erkenntnis entgegengeführt. Seine Studien machte er in Paris. Von seinem Freund und Gönner, Johann Faber Stapulensis (Jean Lefèvre d'Etaples), empfohlen, erhielt er eine Professur an dem Kollegium des Kardinals le Moine. Der Bischof Wilhelm Briçonnet zu Meaux (s. d. A. Bd III S. 396),

damals noch ein Freund der evangelischen Lehre, rief ihn 1521 in seine Nähe. Wie viel er hier zur Verbreitung reformatorischer Grundsätze gewirkt, ist ungewiß. Ein Erzeugnis seiner litterarischen Polemik scheint das 1524 aufgeführte „Spiel von Paris“ gewesen zu sein (L. Geiger, Archiv f. Litteraturgeschichte, herausgeg. von Schnorr v. Carolsfeld 1876, S. 543 ff.). Bald nötigte ihn die über die Bekenner des reinen Evangeliums 5 in Frankreich ausgebrochene Verfolgung, das Land zu verlassen. Er wandte sich nach Basel, wo er bei Oekolampad freundliche Aufnahme fand. Hier that er den ersten kühnen Schritt zur Reformation, indem er, von Ökolampad aufgemuntert, 13 reformatorische Sätze anschlug, worin er die von Christus gegebene Lebensregel als die allein gültige obenan stellte, die Werkheiligkeit in den stärksten Ausdrücken bekämpfte und das Meßopfer als Götzen- 10 dienst verwarf. (Die Thesen, die sich handschriftlich in der Simlerschen Sammlung zu Zürich finden, sind abgedruckt bei J. Burckhardt, Kurze Gesch. der Reformation in Basel [Basel 1818], S. 39—41; bei Kirchhofer a. a. O. I, S. 21; bei Herzog, Leben Ökolampads I, S. 251. Das Mandat der Regierung steht in Füßlins Beiträgen, Bd IV; vgl. Haller, Bibliothek der Schweizergeschichte, Bd III, S. 83; Basler Chroniken I, 15 Leipzig 1872, S. 40 f.) Zwar suchte die Universität die Disputation zu verhindern, aber die Regierung befahl der Geistlichkeit in einem Mandat vom 14. Februar 1524 den Besuch derselben unter Androhung von Strafen. Am 15. fand das Gespräch statt. „Es kam, meldet eine gleichzeitige Chronik, viel gutes davon, es nahm das Wort Gottes sehr zu, es standen davon viel christliche Lehrer auf.“ (Ochs, Geschichte 20 von Basel V, S. 460; Basler Chroniken a. a. O. S. 45.) Um, wie er sagt, gegen die Stadt, die ihn so freundlich aufgenommen, nicht undankbar zu scheinen, hielt er öffentliche Vorlesungen zur Belehrung der Jugend, die er aber bald unterbrechen mußte, um die Gegner nicht zu reizen. Auf inständiges Bitten einiger frommer Männer hielt er nun, wahrscheinlich in der St. Martinskirche, einige Predigten. Da erhielt er am Vor- 25 abend einer neuen Predigt vom Rate die Aufforderung, noch an demselben Tage die Stadt zu verlassen. Er beklagte sich darüber in einem Briefe an den Rat von Basel vom 6. Juli 1525 (bei Herminjard, a. a. O. I, 358). Wahrscheinlich erfolgte die Ausweisung auf das Anstiften des Erasmus, der von Farel ein Bileam gescholten worden war und ihn dafür als gefährlichen Menschen denunziert hatte. In Begleitung eines vornehmen 30 Franzosen und mit Empfehlungen von Ökolampad versehen, wandte er sich, in der Absicht nach Wittenberg zu gehen, nach Straßburg, wo er mit Butzer und Capito Freundschaft schloß. Ob er wirklich nach Wittenberg gekommen, ist zu bezweifeln. Dagegen folgte er einem Rufe der Evangelischen in Mömpelgard, dem Aufenthaltsorte des aus seinen Erblanden vertriebenen Herzogs Ulrich von Württemberg, um dort, obgleich er die 35 Ordination noch nicht erhalten hatte, als Prediger aufzutreten. Er that es mit Erfolg. Dies reizte die Gegner zu um so heftigerem Widerstand. Es kam, da auch Farel in seinem Reformationseifer nicht immer das rechte Maß einzuhalten wußte, zu heftigen Auftritten, so daß ihn Ökolampad wiederholt zur Mäßigung auffordern und darauf hinweisen mußte, wie die Menschen zur Wahrheit sollen geführt, nicht aber gezwungen werden. Farel verließ 40 im Frühling 1525 die Stadt, die er aber fortwährend im Auge behielt, und wandte sich wiederum nach Straßburg und Basel, bis er am Ende des Jahres 1526 eine Anstellung als Prediger in der seit 50 Jahren den Bernern unterworfenen Herrschaft Aelen (Aigle) an den Grenzen des Wallis erhielt, anfänglich ohne Besoldung. Da er es nicht wagte, unter seinem eigenen Namen aufzutreten, so nannte er sich, wohl mit Anspielung auf die 45 Berner, die ihn schützten, Ursinus. Auch hier hatte er mit einer starken Opposition zu kämpfen, die sich besonders aus den Geistlichen und Mönchen der Nachbarschaft bildete. So predigte ein Bettelmönch zu Villeneuve im Amte Aelen, alle, die Farel hörten, seien verdammt. Der Ausgang der Berner Disputation (Januar 1528), an der auch Farel teilnahm, sicherte ihm den Sieg, so leidenschaftlich ihm derselbe auch durch die von Wallis und Sa- 50 voyen unterstützten Gegner streitig gemacht wurde. Farel erhielt den Auftrag, in allen Herrschaften, Städten und Gemeinden, mit denen Bern im Bürgerrecht stand, das Wort Gottes zu verkündigen. So kam er, nachdem seine Aufgabe in Aigle erfüllt war, 1529 nach Murten und unternahm von hieraus verschiedene Evangelisationsreisen in die Umgegend. Lausanne, Neuenstadt am Bielersee, Biel, das Münsterthal, Builly wurden besucht und 55 überall die ersten Fäden angeknüpft. Zwingli, den Farel schon von Basel aus besucht hatte, mahnte den kühnen Kämpfer in herzlichen Briefen zum treuen Ausharren, aber auch zur Vorsicht und Sanftmut. Die Aufgabe, die Farel in diesen Gegenden zu erfüllen hatte, wurde durch die Verquickung der religiösen und der politischen Verhältnisse und den dadurch veranlaßten leidenschaftlichen Widerstand der Gegner besonders erschwert. Es 60

kam vor, daß das Volk, während Farel in der Kirche predigte, durch die Trommel vor der Thüre zusammengerufen und gegen die Anhänger der Reformation aufgehetzt wurde. In Ollen fielen Männer und Weiber über ihn her, um ihn zu mißhandeln. In Valengins wurde er von wütenden Weibern und Priestern so übel zugerichtet, daß, wie Froment in seiner Chronik berichtet, das Blut noch nach vier Jahren auf dem Pflaster der Kirche zu sehen war (Actes et Gestes merveilleux de la cité de Genève, ed. Revillod p. 11). Den größten Erfolg erreichte er in Neuenburg. Nachdem er wiederholt dort auf der Straße und auf öffentlichen Plätzen gepredigt hatte, wurde ihm im Oktober 1530 auf Drängen des Volks die Hauptkirche geöffnet und bald darauf, freilich im Gefolge eines Bildersturms und unter dem Protektorat von Bern die Reformation zuerst in der Stadt und bald auch in der Landschaft, der Grafschaft Valengins und dem Val de Ruz eingeführt. Auch in Avenches, Orbe, St. Blaise, Grandson und anderen Städten und Städtchen des Seegeländes der jetzigen Kantone von Waadt und Neuenburg gewann die Reformation infolge seiner unermüdlichen Thätigkeit festen Boden. In Gemeinschaft mit Antoine Saunier besuchte Farel 1532 auch die Thäler der Waldenser und übte einigen Einfluß auf ihre kirchlichen Einrichtungen aus. Auf der Rückreise kam er mit seinem Gefährten nach Genf, das gerade mitten in einer schweren politischen und kirchlichen Krisis begriffen und von Parteiungen zerrissen war. Die Bürgerschaft stand dem Bischof feindlich gegenüber, weil er in ihren Kämpfen mit dem Herzog von Savoyen die Pläne des letzteren zur Unterwerfung der Stadt unterstützte, und Bern, das den Genfern gegen den Herzog Hilfe leistete, bot seinen ganzen Einfluß auf, um die Stadt für die Reformation zu gewinnen. Am 30. Juni 1532 hatte denn auch bereits der Rat der 200 an den bischöflichen Vikar die Aufforderung erlassen, daß in allen Klöstern und Kirchen der Stadt das reine Evangelium gepredigt werden sollte (vgl. Choisy, La théocratie à Genève au temps de Calvin, 1897, p. 4). Doch behielt der Klerus zunächst noch die Oberhand. Als Farel im Herbst 1532 in der Stadt eintraf, eröffnete er seine Wirksamkeit durch Predigten in seinem Hause, die stark besucht wurden. Die von Revillod herausgegebene Chronik der Nonne Jeanne de Jussie, Le levain du calvinisme, erwähnt die Ankunft Farels mit den Worten: Au mois d'octobre vint à Genève un chétif malheureux prédicant, nommé maistre Guillaume, natif de Gap en Dauphiné. Le lendemain de sa venue commença à prescher en son logis en une chambre secrettement et y assistoit un grand nombre de gens qui estoient advertis de sa venue et déjà infects de son hérésie. Er wurde vor den Rat beschieden, dem er seine Berner Kreditive vorwies. Dann wurde er mit seinen Genossen, unter denen sich auch Robert Olivetan befand, welcher sich als Hauslehrer in Genf aufhielt, vor den bischöflichen Vikar Amadée de Gingins citiert, wo auch die übrige Geistlichkeit des Bischofs versammelt war. Schon auf dem Wege dahin waren sie Beschimpfungen ausgesetzt, und mit solchen wurden sie auch von den Domherren empfangen. Farel verteidigte sich würdig. Als er abgetreten war, wurde eine Büchse auf ihn abgeschossen; aber das Gewehr zersprang in den Händen des Mörders. Farel wandte sich kaltblütig um mit den Worten: Deine Schüsse erschrecken mich nicht. Das Urteil lautete, Farel solle innerhalb drei Stunden die Stadt verlassen. Als dieser weiterreden wollte, überschrieen ihn die Gegner mit den Worten des Hohenpriesters: Er hat Gott gelästert; was bedürfen wir weiter Zeugnis? Fort mit ihm in die Rhone! tönte es von allen Seiten. Die Domherren nannten ihn einen Diener des Teufels; zwei von ihnen traten ihn mit Füßen und gaben ihm Faustschläge ins Gesicht (vgl. Le Levain du calvinisme p. 48). Beim Weggehen wurde ein Dolch auf ihn gezückt; nur mit Mühe wurde er mit seinen Gefährten vom Tode gerettet. Farel flüchtete über den See nach Orbe. Von da sorgte er dafür, daß sich ein anderer, Antoine Froment, nach Genf begab, um den dort glimmenden Funken der Reformation zu erhalten und weiter anzufachen. Durch die Dazwischenkunft Berns wurde den 28. März 1533 den Anhängern der Reformation die Freiheit ihres Gottesdienstes zugesichert, und unter dem Schutze des bernischen Gesandten konnte auch Farel in die Stadt zurückkehren und seine Arbeit wieder aufnehmen. Die Gegenpartei berief den Dominikaner Furbity, Doktor der Sorbonne, zur Verteidigung des alten Systems, und der Bischof erließ den 1. Januar 1534 ein Mandat, das jede von ihm nicht genehmigte Predigt untersagte und die Verbrennung der in der Stadt vorhandenen Bibeln anordnete. Doch erhielt auch Farel durch die Ankunft Peter Virets eine wirksame Unterstützung. Nachdem es aufs neue von beiden Seiten zu Thätlichkeiten gekommen war, denen eine Ratsbotschaft von Bern Einhalt that, fand in Gegenwart dieser Botschaft am 29. Januar 1534 ein Religionsgespräch zwischen Farel und Furbity statt, dessen Ausgang zwar

zu neuen Reibungen führte, aber der Reformation doch günstig war. Auf das Drängen der Berner wurde Farel am 1. März die Predigt im Barfüßerkloster gestattet. Ein Vergiftungsversuch, der gegen die evangelischen Prediger gemacht wurde und beinahe den Tod Virets herbeigeführt hätte, steigerte die Aufregung. Im Juni 1535 wurde eine neue Disputation gehalten, in welcher der gewandte Peter Caroli, als Verteidiger der alten Lehre Farel entgegentrat. Das Ergebnis des vierzehntägigen Gespräches war, daß der Gegner sich für überwunden erklärte und selbst der Reformation beitrat. Die Hauptkirche der Stadt, der Dom von St. Pierre, wurde Farel geöffnet, und nach einer am 8. August dort gehaltenen Predigt erfolgte ein Bildersturm, der die Abschaffung der Messe in der ganzen Stadt und die förmliche Annahme der Reformation nach sich zog (27. August 1535). Eine Belagerung, durch die sich der Herzog von Savoyen der Stadt zu bemächtigen suchte, wurde nach heldenmütigem Widerstand im Januar 1536 mit Hilfe der Berner abgeschlagen, und gleich nach der Befreiung die evangelische Gottesdienstordnung für die gesamte Bürgerschaft als Gesetz eingeführt. Der Gottesdienst wurde nach apostolischem Vorbild auf die einfachsten Formen beschränkt, alle Festtage außer dem Sonntag aufgehoben und die tägliche Messe durch tägliche Frühpredigten ersetzt. Bei der Abendmahlsfeier, die dreimal im Jahre stattfinden sollte, bediente man sich des gewöhnlichen Brotes. Die erste Osterkommunion, die sehr stark besucht war, machte einen erhebenden Eindruck. Eine strenge Sittenzucht ward eingeführt, die sich sogar auf den Kopfputz der Bräute erstreckte. Farel stand indessen so gut als allein. Unter den vorhandenen Geistlichen waren nur wenige, die er zu Mitarbeitern gebrauchen konnte. Sein Gehilfe Fabri ward nach Thonon (in Savoyen) versetzt. Virets Anwesenheit war in Lausanne notwendig. Da fügte es sich, daß eben d e r Mann in Genf erschien, der berufen war, die von Farel eingeleitete Reformation weiter durchzuführen und ihr das Gepräge seiner Persönlichkeit aufzudrücken, Johann Calvin. Farels energischem Auftreten ist es (menschlich gesprochen) zu verdanken, daß Calvin, der als Flüchtling aus Frankreich auf der Reise nach Basel begriffen war, wo er den Studien leben wollte, in Genf blieb (s. d. A. Calvin Bd III S. 660, 37). Auch der blinde Courrault, ein früherer Augustinermönch, kam dahin und schloß sich Calvin und Farel an. Von nun an erscheint Farels Wirken in Genf aufs innigste verflochten mit den Schicksalen Calvins, hinter dessen mächtige Gestalt die seinige bescheiden zurücktritt. Mit den beiden Kollegen teilte er (1538) das Schicksal der Verweisung infolge sowohl der strengen Kirchenzucht, welcher die Genfer sich nicht fügen wollten, als besonders der Zwiste mit den Bernern über die Feiertage, die Taufsteine u. s. w. und der Renitenz gegen die hierüber ergangenen Beschlüsse der Lausanner Synode 1537 (s. Calvin). Farel wurde Juli 1538 nach Neuenburg berufen. Auch da hatte er mit manchen Widerwärtigkeiten zu kämpfen. Noch während seines Aufenthaltes in Genf war in Neuenburg (1535) die erste gesetzliche Synode und der Grund zu der Kirchenverfassung gelegt worden, die sich in äußeren Dingen an die Berner Ordnung anschloß. Die öffentliche Sittlichkeit aber lag sehr darnieder. Auch hier widersetzte sich wie in Genf ein großer Teil der Einwohner den strengen Forderungen des reformatorischen Geistes, der auch solche Vergnügungen beschränkte, die man sonst für ehrbar und erlaubt hielt. Diese hofften im Stillen eine Wiederkehr vergnügter Tage, wenn es ihnen gelänge, den lästigen Censor zu verdrängen. Ein äußerer Anlaß kam dazu. Eine vornehme Dame hatte durch mutwillige Scheidung von ihrem Manne öffentliches Ärgernis gegeben. Farel suchte sie erst auf seelsorgerlichem Wege auf bessere Gesinnungen zu leiten. Als dies fruchtlos war, und er auch bei den weltlichen Behörden nicht die gehoffte Unterstützung fand, rügte er solches auf der Kanzel. Dies führte zu bedenklichen Auftritten. Das Volk rottete sich zusammen. Die Mehrheit der Masse (einige Vornehme waren im Hintergrunde) entschied gegen Farel; der Kern der Gemeinde war für ihn. Vergebens suchten Calvin und andere Freunde zu vermitteln. Der Berner Schultheiß, von Wattenwyl, huldigte dem Grundsatze des Cäsareopapismus so weit, daß er behauptete, er könne Prediger wie Dienstboten anstellen und entlassen. Farel dagegen faßte die Sache höher. Von dem Herrn der Kirche an seine Stelle berufen, könne er nur auf seinen Befehl sie verlassen; anders handeln wäre Verrat an Christus. Dabei berief er sich auf seine Lehre und seinen Wandel, gegen die niemand etwas einwenden konnte. Er fuhr fort, sein Amt nach wie vor zu verwalten, und selbst während die Pest in Neuenburg wütete, verließ er als treuer Hirte die Herde nicht. Nach mancherlei Vermittelungsversuchen, wobei durch ein Mitglied der Neuenburger Geistlichkeit (Klasse), Eynard Pichon, die Gutachten anderer Kirchen (Basel, Straßburg, Konstanz, Zürich) waren eingeholt worden, wurde die Ruhe wiederhergestellt. Bald darauf, nachdem Calvin (September 1541) wieder ehrenvoll nach Genf war zurückberufen worden, verfügte

sich Farel auf den Ruf seiner Freunde ebenfalls dahin. Später (1542) ging er nach Metz, um das dort begonnene Reformationswerk zu unterstützen. Er hielt seine Predigt auf dem Kirchhof der Dominikaner. Diese ließen mit den Glocken läuten, um sein Wort zu ersticken. Umsonst! die Stimme des Predigers übertönte die Glocken. Des folgenden 5 Tages hatte er 3000 Zuhörer. Sowohl seine Predigt, als eine Taufhandlung, die er ohne die üblichen Zuthaten der Kirche nach rein evangelischem Ritus verrichtete, erregte großes Aufsehen. Er ward vor den Rat gestellt, um sich zu verantworten. Der oberste Beamte (échevin) der Stadt, Caspar von Huy, hätte ihm wohl mögen eine Kirche einräumen, aber er drang nicht durch. Der Rat verbot bei Strafe, Farels Predigten zu be- 10 suchen. Dies hinderte ihn nicht, mitten in der Pest der trostbedürftigen Seelen sich anzunehmen. Auch in dem benachbarten Gorze, das unter dem Schutz des Grafen Wilhelm von Fürstenberg stand, trat er als Prediger auf. Als er einst einem Franziskaner, der auf der Kanzel die ewige Jungfrauschaft der Maria behauptete, öffentlich ins Angesicht widersprach, fielen die Weiber über ihn her und zerzausten ihm den Bart und die Haare, 15 bis er ihnen mit Gewalt entrissen ward. Gegen die wider ihn erhobenen Verleumdungen verteidigte er sich in einem Brief an den Herzog von Lothringen. Auf Anstiften des Kardinals von Lothringen wurden die Evangelischen in Gorze, als sie am Oktoberfeste 1543 mit denen, die aus Metz herbeigekommen, das Abendmahl hielten, von bewaffneter Macht überfallen. Es kam zu einem Gemetzel, in dem viele getötet wurden, andere 20 ertranken auf der Flucht. Nur mit Mühe konnten Graf Wilhelm und Farel, der verwundet worden, sich in das Schloß flüchten; von da ward Farel nach Straßburg geschafft. In Metz suchte Dr. Caroli, der Farel wie ein böser Schatten verfolgte, die evangelische Gemeinde zum alten Glauben zurückzuführen. Er unterließ auch nicht, Farel schriftlich anzugreifen, wogegen sich dieser verteidigte. Als die Verfolgung des Herzogs von Lothringen 25 der Gemeinde in Metz ein Ende gemacht und Farel die Aussicht auf eine weitere Wirksamkeit an derselben genommen hatte, kehrte er 1544 nach Neuenburg zurück, um von da an bis zu seinem Tode der dortigen Kirche seine Thätigkeit zu widmen. Doch unterhielt er mit den Evangelischen in Metz fortwährend einen Briefwechsel, und auch mit seiner früheren Gemeinde in Mömpelgard, an der sein Freund Tossanus stand, blieb er in Verbindung. 30 Noch enger waren seine Beziehungen zu Genf, wo er stets als der eigentliche Begründer der Reformation verehrt und in allen schwierigen Lagen von Calvin zu Hilfe gerufen wurde. Ebenso nahm er an den verschiedenen Kämpfen der schweizerischen Kirchen und an den Schicksalen der protestantischen Kirche im Großen thätigen Anteil. Was seine Stellung zum Abendmahlsstreit betrifft, so schloß er sich in der ersten Ausgabe des Sommaire ganz an 35 Zwingli an. „Die Sakramente sind die Zeichen der Dinge und müssen da sein um der Gemeinschaft willen. La saincte table de nostre Seigneur est pour entendre que tous sommes ung et que on ne doit point prévenir ains attendre lung lautre, ne laissant avoir faulte ne nécessité aux indigens: car nous, qui mangeons dung mesme pain et beuvons dung mesme calice, sommes tous ung corps 40 (Ed. Baum p. 36 f.). Später überwog der Einfluß Calvins. Er war trotz seiner sonstigen Schroffheit ein eifriger Beförderer der Union und hoffte, daß in dieser Sache der Sieg durch Bescheidenheit und Liebe gewonnen werde. Die Frage über die Gnadenwahl zählte er zu den schwierigsten und glaubte, daß sie nur unter dem Beistand des göttlichen Geistes könne gelöst werden. Im Kampf mit den Libertinern sowie im Prozeß gegen Servet stand 45 er, wie sich erwarten läßt, auf Calvins Seite. Mit Freuden verfolgte er den Aufschwung, den die Genfer Reformation unter Calvins Leitung nahm. Er äußerte sich, er wolle in Genf lieber der letzte, als anderswo der Erste sein. Nur die Treue zu der ihm anvertrauten Herde in Neuenburg hielt ihn dort zurück. Seinen Bemühungen gelang es auch, mit Hilfe der ihm günstigen Fürstin eine geordnete Kirchenzucht in den Gemeinden von 50 Neuenburg einzuführen, die auf der Synode von 1562 ihre Bestätigung scheint erhalten zu haben (vgl. Finsler, Kirchliche Statistik der reformierten Schweiz, Zürich 1854 S. 486). Immer aber trug er die ganze Kirche Christi auf seinem Herzen. Von allen Seiten ward er um Rat gefragt, und wo er helfen konnte, half er. So nahm er sich auch der aus Locarno vertriebenen Glaubensgenossen an, für die er in Neuenburg eine Steuer sammelte. — 55 Noch im Alter von 69 Jahren schritt Farel zur Ehe. Er verheiratete sich mit einer des Glaubens wegen aus Rouen nach Neuenburg geflüchteten Witwe. Selbst seine Freunde mißbilligten den Schritt, weil er zu ärgerlichem Gerede Anlaß gab; nach sechs Jahren ward er Vater eines ihn nicht lange überlebenden Sohnes. Nachdem er seine Waldenser zum zweitenmale besucht, folgte er einer Einladung seiner Vaterstadt Gap; er langte daselbst 60 Mitte November 1561 an und predigte vor einer großen Menge Volkes. Dasselbe that

er in Grenoble. Nach Neuenburg zurückgekehrt, hatte er noch manche Anfechtungen zu bestehen. Tief beugte ihn besonders der Hinschied Calvins im Mai 1564. Im Jahre 1565 begab er sich noch einmal nach Metz, wo sich die Gemeinde aufs Neue gesammelt hatte, und wo er von ihren Ältesten auf Herzlichste begrüßt wurde. Gleich am Tage darauf predigte der Greis mit dem Feuer des Jünglings. Als er wieder zu Hause eingetroffen, trat 5 Erschöpfung ein. Er entschlief den 13. Septbr. 1565 in einem Alter von 76 Jahren. — Farels Größe ist nicht auf dem wissenschaftlichen Gebiete der Theologie in erster Linie zu suchen, er war eine überwiegend praktische Natur und hie und da riß ihn sein Feuereifer weiter, als die besonneneren Freunde es wünschten. Unter seinen nicht zahlreichen Schriften sind außer den schon genannten Thesen und Briefen zu nennen: **Sommaire, c'est une brieve declaration d'aucuns lieux fort necessaires à un chacun chrétien, pour mettre sa confiance en Dieu et à ayder son prochain**; neue Ausgabe dieses **Sommaire** nach der Ausgabe von 1534 mit einer Einleitung von J. G. Baum, Professor in Straßburg, Genf 1867, bei Fick; über die Abfassungszeit s. Schiffmann: Jahrb. für schweiz. Gesch. 1881 S. 87 ff., wo die Annahme einer früheren Ausgabe von 1534 bekämpft wird, während sie Benrath ThIB 1881 S. 139 festzuhalten sucht. Sodann: **Traité du purgatoire, 1534, 12°; La très sainte oraison, que N. seigneur J. C. a baillée à ses Apôtres, les enseignant comme ils et tous vrais Chrétiens doivent être etc.**, Genf 1543, 12°, wahrscheinlich eine Überarbeitung des schon 1524 herausgegebenen Traktats **De oratione dominica**; **La Glaive de la parole veritable, tirée contre le Bouclier de defense, du quel un cordelier Libertin s'est voulu servir pour approuver ses fausses et damnables opinions**, Genf 1550 (wichtig zur Kenntnis der Libertiner); **Traité de la Cène**, herausgegeben von du Moulin, 1555; **Du vrai usage de la croix de Jésus Christ, et de l'abus et idolatrie commise autour d'icelle et de l'authorité de la parole de Dieu et des traditions humaines** (mit einem Anhang von Viret), 1540, neue Ausgabe 1865 in Neuenburg und Paris in der **librairie de la Suisse romande**, beigefügt sind einige kleinere Arbeiten von Farel. In dieser Schrift bekämpfte er die Staurolatrie und das Reliquienwesen, das seit der Mutter Konstantins so sehr überhand genommen. Diese nennt er in seinem Eifer, im Gegensatz gegen die Seligste unter den Weibern, **la plus maudite entre toutes les femmes**. Sehr schön dagegen spricht er sich über die Kraft des Wortes Gottes aus, das als die wahre Sonne unserer Lampen und Kerzenlichter nicht bedürfe, sondern seine Würde, Kraft und Schönheit in sich selbst habe. Ein Verzeichnis der sämtlichen Schriften Farels bei Schmidt, Farel S. 38 und **France Protestante a. a. O. p. 410 ff.**

Herzog † (R. Staehelin).

Farnovius, Stanislaus, † wahrscheinlich nach 1622. — Valentinus Smalcius († 1622), vita autographa (bei G. Zeltner, Historia Crypto-Socinismi Altdorfianae quondam academiae infesti, Leipzig 1729 p. 1158–1218); Stanislaus Lubieniecius († 1623), Historia reformationis Polonicae, u. a. Freistadt 1685; Andreas Wissowatius († 1678), Narratio compendiosa, quomodo in Polonia a Trinitariis Reformatis separati sint Christiani Unitarii (in dem gleich zu erwähnenden Buche von Sandius p. 207—217); Christophorus Sandius (jun. † 1680), Bibliotheca Antitrinitariorum . . . Opus posthnmum, Freistadt 1684; Chr. A. Salig, Vollständige Historie der Augspurgischen Confession II, Halle 1733 S. 685—87; Joh. Georg Walch, Histor. u. theol. Einleitung in die Religionsstreitigkeiten, welche sonderlich außer der ev.-luth. Kirche entstanden IV, Jena 1736 S. 142 f.; F. S. Bock, Historia Antitrinitariorum, maxime Socianismi I, 1 Königsberg und Leipzig 1774 S. 234 u. 334—340 (giebt von allen genannten Autoren die reichhaltigste Auskunft); O. Fock, Der Socianismus I Kiel 1847 S. 155 f.; H. Dalton, Beiträge zur Geschichte der evangelischen Kirche in Rußland III: Lasciana, nebst den ältesten evangelischen Synodalprotokollen Polens 1555—61, Berlin 1898.

Stanislaus Farnovius „**seu Farnesius**" (**Wissowatius p. 213**) „**et in actis MSS haud raro Pharnovius**" (Bock 334; ebenso Ursinus und die Heidelberger Matrikel, vgl. unten), ein Pole von Geburt (Matrikel der Univ. Heidelberg ed. G. Toepke II, Heidelberg 1868 S. 33 Nr. 8; „Farnowski", Fock S. 155) separierte sich seit der Synode von Lancut (Galizien) i. J. 1567 (Lubieniec. p. 215) von den übrigen Unitariern Polens, welche die Präexistenz Christi leugneten, und ward — ein Gesinnungsgenosse des Gonesius (vgl. über diesen das Protokoll bei Dalton S. 403) — der leidenschaftliche Führer der „arianischen" Gruppe der Antitrinitarier, welche zwar die **praeeminentia patris prae filio** behaupteten, Christum aber als präexistent dachten und nach dem Tode des Farnovius „teils unter den übrigen Unitariern, teils unter den Calvinisten verschwanden" 60

(Wissowatius p. 213). Die „Acta MSS", welche Bock erwähnt, sind m. W. ungedruckt, die [polnischen] Schriften des Farnovius (Bock S. 336—40) mir unzugänglich und unverständlich. Man wird mehr wissen können, als bis jetzt festgestellt ist. — Zuerst taucht Farnovius auf, als ihn am 25. März 1564 unter Erwähnung seiner Anwesenheit in Marburg Joh. Pincierius an Bullinger empfiehlt (ep. Pinc. bei J. C. Füßlin, Epistolae ab eccl. Helv. reform. scriptae, Cent. I Nr. XCVII p. 475, nach Bock 335). Bald danach, am 3. Mai 1564, ist er als „Stanislaus Pharnovius Polonus" in Heidelberg immatrikuliert (Toepke a. a. O.). Schon damals dachte er arianisch und stand mit der Trinitätslehre auf gespanntem Fuße, wurde deshalb aus Heidelberg — wann? weiß ich nicht — weggewiesen (Zach. Ursinus, opp. II — nicht III, wie Bock sagt — Heidelberg 1612 p. 1765). Nach der Synode in Lancut begründete und leitete er (Lubieniec. p. 220) eine Schule in Sandec (im jetzigen Galizien). Noch 1614 war er am Leben: Val. Schmalz hatte damals, im Februar, eine [erfolglose] Zusammenkunft mit ihm (Smalc. p. 1201). Da Schmalz, so treulich er Todesfälle registriert, den Tod des Farnovius nicht bucht, ist Farnovius wohl erst nach 1622 gestorben. — Den hl. Geist dachte F. persönlich, verwarf es aber, daß er angerufen werde (vgl. die Citate bei Bock S. 339); über die Erwachsenentaufe (durch immersio) dachte er wie die übrigen Unitarier.

Loofs.

Fasten im Alten Testament. — Keil, Handbuch der bibl. Archäol.[2] 353 f.; Benzinger, Hebr. Archäol. 165. 464. 477; Nowack, Hebr. Archäol. 2, 270 ff.; Smend, Lehrb. d. alttest. Religionsgesch. 125. 325; Robertson Smith, Lectures on the Religion of the Semites, 1889, 413; Schwally, Das Leben nach dem Tode, 26 ff.

Der gewöhnliche Ausdruck für „Fasten" im Hebräischen ist צום, ein Wort, das auch bei den Aramäern, Arabern und Äthiopiern vorkommt. Es findet sich sowohl in älteren Abschnitten (z. B. 2 Sa 12, 16 ff.) als in den jüngsten Schriften wie Daniel und Esther. Jes 58, 3 wechselt es im Parallelismus mit ענה נפשו seine Seele demütigen, sich einen Zwang auflegen, auf die Befriedigung eines sonst berechtigten Dranges verzichten (vgl. Nu 30, 14). Mit genauem Ausdruck heißt es Ps 35, 13 (wonach wohl 69, 11 zu ändern ist) ענה בצום נפשו; und endlich findet sich ענה נפשו ohne weiteren Zusatz in dem bestimmten Sinne: Fasten, Le 16, 29. 31; 23, 27. 29; Nu 29, 7. Das daraus entstandene Wort תענית, Fasten, kommt Est 9, 5 und häufig in der nachbiblischen Litteratur vor, während ענוי vom Kasteien im allgemeineren Sinne gebraucht wird. Eine genaue Parallele bietet das syrische כבש, das mit נפש oder ähnlichen Begriffen als Objekt ebenfalls „fasten" bedeutet (Nöldeke, ZdmG 33, 530).

Die Frage nach der ursprünglichen Bedeutung des Fastens (die beispielsweise Robertson Smith als eine Vorbereitung auf den Genuß des heiligen Fleisches bestimmt) lassen wir hier unerörtert, da es nur unsere Aufgabe ist, die im AT vorkommenden Formen zu beschreiben. Hier findet sich nun das Fasten hauptsächlich in folgenden drei Fällen.

Nach Ex 34, 28 verweilt Mose 40 Tage und Nächte auf dem Berge Sinai bei Jahve ohne zu essen und zu trinken und schreibt danach die zehn Gebote auf die Tafeln auf, vgl. Dt 9, 9, 18. Hiermit kann man die Stellen Da 9, 3; 10, 2 f. vergleichen, wo Daniel seine Offenbarungen empfängt, nachdem er eine Zeit lang gefastet oder nur das Notdürftigste genossen hat. Deutlich bezeichnet das Fasten hier eine Vorbereitung, durch welche der Mensch in einen solchen Zustand versetzt wird, daß er mit Gott verkehren und seine Worte vernehmen kann. Vgl. Nöldecke, Gesch. d. Qorâns 20.

Zweimal kommt das Fasten als eine Form der Trauergebräuche bei Todesfällen vor. Nach 1 Sa 31, 13; 1 Chr 10, 12 verbrannten die Bewohner der Stadt Jabes die Gebeine Sauls, begruben sie unter einen großen Baum und fasteten dann 7 Tage lang. Und als David den Tod Sauls erfährt, fasten und weinen er und seine Leute bis zum Abend um Saul und Jonathan, 2 Sa 1, 12. Deshalb wundern sich später die Männer Davids, da er nach dem Tode seines Kindes Speise verlangt, während er vorher gefastet hat, weil er nach ihrer Meinung gerade jetzt fasten sollte, 2 Sa 12, 16 ff. Diese Form des Fastens hat vielleicht ursprünglich eine bestimmte religiöse Bedeutung gehabt; auf dem Gebiete der mosaischen Religion reiht sie sich aber nur an die verschiedenen Abstinenzen an, die z. B. auch bei den alten Arabern bei Todesfällen üblich waren, vgl. Wellhausen, Reste arabischen Heidentums[2] 182.

Weit häufiger kommt aber das Fasten im Sinne einer für den Menschen empfindlichen Resignation vor, durch welche er hofft, Gott zur Erfüllung seiner Wünsche bewegen zu können. Der Fastende bringt durch seine Selbstbeherrschung ein Opfer, auf welches

nach seiner Erwartung Gott Rücksicht nehmen muß. Deshalb wird das Fasten neben dem eigentlichen Opfer erwähnt. „Wenn sie fasten, höre ich nicht auf ihr Flehen, und wenn sie Opfer darbringen, habe ich keinen Gefallen daran" heißt es Jer 14, 12. Der Grundbegriff dieses Fastens ist der der Selbstdemütigung, wie er auch aus dem oben erwähnten Sprachgebrauch hervorgeht. „Hast du gesehen, daß Ahab sich vor mir gedemütigt (נִכְנַע) hat?" fragt der Herr Elija, als der König fastet, 1 Kg 21, 28. Vgl. hiermit Dt 8, 3: Gott demütigte das Volk und ließ es Hunger leiden.

Einem Fasten in diesem letzten Sinne unterwarfen sich die Einzelnen oder das ganze Volk bei den verschiedensten Gelegenheiten, wo es galt Erhörung bei Gott zu finden. David fastet, als sein Kind todkrank ist, und hört nach dem Tode des Kindes damit auf, weil von einer Erhörung jetzt nicht mehr die Rede sein kann, 2 Sa 12, 16 ff.; vgl. Ps 35, 13, wo der Fromme fastet, wenn seine Freunde krank sind. Als Elija dem Könige Ahab den Untergang verkündet hat, fastet dieser und erwirkt dadurch, daß das Unheil erst seinen Sohn treffen sollte, 1 Kg 21, 27 ff. Nehemias fastet und betet, als er von den traurigen Zuständen in Jerusalem Nachricht bekommt, Neh 1, 4. Vgl. aus einer späteren Zeit Si 31, 26; To 12, 10. Unter großen Gefahren, oder wenn ein Unglück eingetroffen ist, fastet das Volk, Ri 20, 36; Jer 36, 6 ff.; 2 Chr 20, 3; 1 Mak 3, 47, vgl. besonders Jo 1, 14; 2, 12 ff., wo ein Fastenfest gefeiert wird um das Volk von der Heuschreckenplage zu befreien. Nach dem Exil wurden die Gedächtnistage der traurigsten Katastrophen, die das Volk getroffen hatten, als Fasttage begangen, um Jahve zu bewegen, dem Elende ein Ende zu machen, Sach 7, 3 ff.; vgl. Jes 58, 3, wo das Volk meint Grund zur Unzufriedenheit zu haben, weil der Herr auf ihr Fasten keine Rücksicht nimmt. Besonders griff man zu diesem Mittel, wenn man vom Sündenbewußtsein gedrückt war, weshalb das Fasten oft von Sündenbekenntnissen begleitet wird, 1 Sa 7, 6; Neh 9, 1; Jo 3, 15 vgl. Esr 10, 6 und die schon angeführte Stelle Da 9, 3, die teilweise hierher gehört. Vielleicht läßt sich die Erzählung 1 Kg 21, 9 ff. auf diese Weise erklären, so daß das allgemeine Fasten, das in Jizreel einberufen wird, eine begangene Sünde aufdecken soll, als deren Urheber dann Nabot fälschlich verklagt wird. Auch fastete man bei gefährlichen Unternehmungen um einen glücklichen Ausgang zu erzielen, z. B. als Esther den gefährlichen Gang zum Könige wagte, Est 4, 16, oder als Esra und seine Begleiter sich auf die Reise nach Palästina vorbereiteten, Esr. 8, 21. In der Form eines Gelübdes tritt das Fasten 1 Sa 14, 24 auf, wo Saul einen Fluch spricht über jeden, der bis zum Abend etwas ißt, um dadurch die vollständige Besiegung der Feinde zu erreichen (vgl. d. A. Gelübde).

Im Gesetze wird das Fasten nur einmal angeordnet, nämlich beim Ritual des Versöhnungstages, Le 16, 29. 31; 23, 27—32; Nu 29, 7. An diesem Tage darf nicht nur nicht gearbeitet, sondern auch nicht gegessen oder getrunken werden. Die Erklärung liegt in dem Charakter dieses Tages als dem großen Feste des Sündenbekenntnisses, Le 16, 21, Außerdem wird Est 9, 31 für das Purimfest ein mit Fasten verbundenes Weinen als Satzung eingeschärft. In welchem Verhältnisse dieses Fasten aber zu dem eigentlichen Charakter des Purimfestes steht, ist ganz unklar.

Die großen allgemeinen Fasttage der Israeliten wurden feierlich einberufen (קָרָא), 1 Kg 21, 9; Esr 8, 21; 2 Chr 20, 3, oder geheiligt (קִדֵּשׁ), Jo 1, 14; 2, 15. An der letztgenannten Stelle wird der Tag mit Posaunenklang angekündigt. Häufig wird das Fasten von Ceremonien begleitet, die sonst bei den Trauergebräuchen vorkommen. Der Fastende zerreißt seine Kleider 1 Kg 21, 27; Jo 2, 13, legt das Trauerkleid an und bestreut sich mit Staub 1 Kg 21, 27; Jes 58, 5; Joel 3, 5; Neh 9, 1; Da 9, 3; Est 4, 3; 1 Mak 3, 47; Jud 4, 5 ff. Einmal ist vom Wasserausgießen neben dem Fasten die Rede, 1 Sa 7, 6. Gewöhnlich dauerte das Fasten nur einen Tag bis zum Abend, 1 Sa 14, 24; 2 Sa 1, 12; Ri 20, 26, vgl. den Ausdruck „Fasttag" Jer 36, 6 und das Fasten am Versöhnungstage. Von einem dreitägigen Fasten, wo weder am Tage noch während der Nacht etwas gegessen wurde, ist Est 4, 16 die Rede. Das siebentägige Fasten 1 Sa 31, 13 ist dagegen so zu verstehen, daß nur bis zum Abend gefastet wurde, vgl. 2 Sa 3, 35 und das Ramadhanfasten der Araber (Sur 2, 183). Von dem dreiwöchentlichen Fasten Da 10, 2 f. heißt es ausdrücklich, daß es darin bestand, daß Daniel keinen Wein, kein Fleisch oder wohlschmeckende Speisen genoß. Judith fastet jeden Tag mit Ausnahme der Sabbathe und übrigen Festtage, Jud 8, 6. Vgl. sonst noch Ps 109, 24, wo von der durch viel Fasten hervorgerufenen Abmagerung die Rede ist.

Die Propheten betrachteten das an dritter Stelle beschriebene Fasten ganz auf dieselbe Weise wie die übrigen äußeren Kultusformen und bekämpfen den Wahn des Volkes, als könnte man auf diese Weise Gottes Wohlgefallen gewinnen. Der Prophet, der Jes

58 geschrieben hat, geißelt die Fasttage der Israeliten, an welchen sie ihre Geschäfte trieben, ihre Arbeiter drängten und sich zankten und schlugen. Daß man fastet, ein Trauerkleid anzieht und seinen Kopf beugt, macht einen solchen Tag nicht zu einem Tage des Wohlgefallens. Das rechte Fasten, wie es Gott gefällt, d. h. die wirkliche Selbst-
5 demütigung, besteht vielmehr darin, daß man die Gebundenen befreit, die Hungrigen speist, die Umherirrenden aufnimmt und die Nackten kleidet. Und wenn auch Sacharja die Fasttage hauptsächlich deshalb verwirft, weil die Messiaszeit nahe ist, so beraubt er doch das Fasten jeder Bedeutung durch die Frage, ob sie glauben, daß es für Gott irgend welchen Wert hat, ob sie fasten oder essen, Sach 7, 5 f. Nichts desto weniger gewann das Fasten
10 in der nachexilischen Zeit eine stets wachsende Bedeutung, wie schon mehrere der angeführten Stellen gezeigt haben. Über die Wertschätzung und die Formen des Fastens in der nachbiblischen Zeit s. d. A. Gottesdienst, synagogaler. **Buhl.**

Fasten in der Kirche. — J. Dallaeus (Daillé), De jejuniis et quadragesima liber, Daventriae 1654; Pasch. Quesnell, De jejunio sabbati in ecclesia Romana observato, tem-
15 pore S. Leonis pp. I. (MSL 55, 627—646); L. A. Muratori, De IV temporum jejuniis disquisitio (Anecdota Tom. II. Mediolani 1698 S. 246—266); Just Henning Böhmer, De jure circa jejunantes, abstinentes et jejunos, Halae 1722; J. C. Suicer, Thesaurus ecclesiasticus, e patribus graecis ordine alphabetico exhibens, quaecunque phrases, ritus, dogmata, haereses, et hujusmodi alia spectant, Bd 2² Amstelaedami 1728 s. v. νηστεία und
20 ξηροφαγία; J. Bingham, Origines sive antiquitates ecclesiasticae. Ex lingua anglicana in latinam vertit J. H. Grischovius. Vol. 9, Halae 1729, S. 177—264; E. Martène, De antiquis ecclesiae ritibus, Bd 1—4, Antverpiae 1736—1738 (vgl. den Index am Schluß von Bd 3); J. Chr. W. Augusti, Denkwürdigkeiten aus der christlichen Archäologie mit beständiger Rücksicht auf die gegenwärtigen Bedürfnisse der christl. Kirche, Bd 10, Leipz. 1829 S. 309 bis
25 420. — Andere ältere Litteratur über das Fasten und einzelne Fastenbräuche verzeichnet J. E. Volbeding, Index dissertationum, programmatum et libellorum, quibus singuli historiae N. T. et antiquitatum ecclesiasticarum loci illustrantur, Lipsiae 1849, S. 119 f. — H. Liemke, Die Quadragesimal-Fasten der Kirche, München 1853; A. Linsenmayr, Entwicklung der kirchlichen Fastendisziplin bis zum Konzil von Nicäa. Gekrönte Preisschrift, München
30 1877; F. X. von Funk, Die Entwicklung des Osterfastens (ThQS 75, 1893, S. 179—225 und in seinen Kirchengeschichtlichen Abhandlungen und Untersuchungen, Paderborn 1897 S. 241 bis 278). Ich citiere nach den Abhandlungen. Dazu A. Jülicher in GgA 1898, 1—15; Th. Zahn, Skizzen aus dem Leben der alten Kirche, 2. Aufl., Erlangen 1898, S. 359 f. 368—373; L. Duchesne, Origines du culte chrétien. Étude sur la liturgie latine avant Charle-
35 magne, 2me édition, Paris 1898 (das Beste). — Über die besonderen Fastengewohnheiten der Montanisten und Manichäer, die Grundsätze des Aërius, Eustathius, Jovinian und Vigilantius, und die Haltung der Reformatoren vgl. die betr. A. (Aerius I S. 233, 16; Eustathius oben S. 628, 34).

Wochenfasten. Zur Zeit Jesu Christi fasteten die Pharisäer am Montag und
40 Donnerstag. Nicht alle in jeder Woche das ganze Jahr hindurch wie jener Eiferer in Lc 18, 12; sondern von Zeit zu Zeit, bei besonderer Gelegenheit, aber dann immer an diesen beiden Tagen (vgl. E. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi, Bd 2², Leipzig 1886 S. 411 f.; O. Zöckler, Askese und Mönchtum, Bd 1. 2², Frankfurt a. M. 1897 S. 121 ff.). In Anlehnung an die jüdische Sitte hat sich das
45 christliche Fasten entwickelt. Die Didache schreibt c. VIII, 1 vor, daß die Heidenchristen nicht an den jüdischen Tagen, sondern am Mittwoch und Freitag fasten sollen. Der Wortlaut der Bestimmung scheint darauf hinzuweisen, daß manche Christen oder gar Christengemeinden die Fasten mit den Juden hielten, so daß als älteste Form des Fastens in der Kirche die Beobachtung der jüdischen Wochenfasten zu konstatieren wäre; und wer den
50 jüdischen Brauch kennt, wird die Frage aufwerfen müssen, ob die Didache beabsichtigte, ein zweitägiges Fasten in jeder Woche vorzuschreiben, oder ob sie Mittwoch und Freitag nur als die eventuellen Fasttage der Christenheit bezeichnen wollte. Auf jeden Fall aber zeigt die Bestimmung, daß die jüdische Sitte für die älteste Kirchensitte in diesem Punkte bestimmend war; sonst wäre man nicht auf zwei Fasttage in der Woche gekommen. Der
55 scharf ausgesprochene Gegensatz gegen das Judentum bemäntelt nur die nahe Anlehnung. Eine solche Stellungnahme zur jüdischen Sitte ist aber nur denkbar in der ältesten Zeit der Kirche, im apostolischen Zeitalter oder an seiner Grenze; der Verfasser der Didache wird das christliche Wochenfasten so wenig erfunden haben wie die andern Einrichtungen, die er beschreibt oder vorschreibt. — Die Beobachtungen an der Didache werden bestätigt
60 durch den etwa gleichzeitigen Hirten des Hermas. An jenem Tage, dessen Ereignisse Sim. V 1 beschrieben werden, fastet Hermas sichtlich nicht privatim, sondern die Gemeinde, oder ein Teil der Gemeinde, fastet mit ihm. Er nennt auch sein Fasten στατίων; das

ist der römische Name für das Wochenfasten. Daß aber die ganze Gemeinde die Stationstage beobachtet hätte, ist auch hier nicht zu erkennen; und es ist ausgeschlossen durch die weitere Geschichte der Fasten. Denn noch um 200 und später legte die Kirche Wert darauf, daß die Wochenfasten nicht geboten seien. Die Fasttage stehen fest, Mittwoch und Freitag; aber sie werden gehalten pro temporibus et causis uniuscujusque, je nach- 5 dem ob jemand Zeit und Bedürfnis dazu hatte, ex arbitrio, non ex imperio (Tertullian, De jejunio 2; CSEL 20, 275, 21 ff.). Die Mahnung des Herrn, daß das Fasten verborgen bleiben solle vor den Augen der Menschen (Mt 6, 16—18), ließ sich auf sie noch anwenden (Tertullian, De oratione 18; CSEL 20, 191, 19 f.). Im Laufe des dritten Jahrhunderts erst wurde das Fasten am Mittwoch und Freitag für alle Gesetz, 10 wie die syrische Didaskalia c. 21 und Origenes (in Levit. hom. 10; Lommatzsch 9, 372) zeigen. In des einzelnen Belieben blieb nur gestellt, ob er strenger oder leichter fasten wollte (Victorin, De fabrica mundi; Routh III² 456). Schon in der Zeit, als das Wochenfasten fakultativ war, hatte man es übrigens gewöhnlich nur bis zur neunten Stunde ausgedehnt, d. h. bis zur Stunde der Hauptmahlzeit (vgl. J. Marquardt, Privat- 15 leben der Römer, Bd I², Leipzig 1886, S. 298); dabei blieb man auch, als es offiziell wurde (Tertullian, De jej. 10, a. a. O. 286; Victorin a. a. O.; Epiphanius, De fide 22, Dindorf III 583; Prudentius, Peri stephanon VI, 52 ff.). Der Montanist Tertullian läßt die Fasten an diesen Tagen daher nur als semijejunia gelten (De jej. 13 a. a. O. 291, 17). Im Westen nannte man die Wochenfasten stationes, „Wache", nach 20 einem naheliegenden Vergleich aus dem Militärdienst (Tertullian, De or. 19 a. a. O. 192, 11; Lactantius, Divin. inst. VII 27 Schluß); im Orient scheint der Ausdruck nicht heimisch geworden zu sein. Allgemein aber war es seit dem dritten Jahrhundert die Fastenvorschrift zu begründen aus dem Leiden Christi (venit enim de exitu domini; Tertullian, De jej. 10 a. a. O. 287, 17), indem man Freitag als Tag der Kreuzigung, 25 Mittwoch als Datum der Gefangennahme (Victorin a. a. O.; syrische Didaskalia a. a. O.; Epiphanius a. a. O.), oder richtiger als Tag des bösen Rates bezeichnete (Petrus von Alexandrien c. 15, Routh IV² 45; Augustin ep. 36, 30 MSL 33, 150; Const. ap. VII 23, 1). Für die Auswahl des Freitags mag in der That die Rücksicht auf den Karfreitag von Anfang an bestimmend mitgewirkt haben: wie man an jedem Sonntag der Auferstehung, so mag 30 man an jedem Freitag des Todes Christi gedacht haben. Beim Mittwoch aber scheint die Beziehung auf die Leidenszeit zu gesucht, als daß sie ursprünglich sein kann. Man suchte eben später die beiden Fasttage, die man einmal hatte, zu begründen aus der Heilsgeschichte, so gut es anging.

S o n n a b e n d f a s t e n. Eine Änderung der Sitte ist seit dem Anfang des dritten 35 Jahrhunderts von Rom ausgegangen, indem man neben dem Mittwoch und Freitag auch den Sonnabend als Fasttag behandelte (vgl. Zahn, Skizzen² 371 ff.). Tertullian kennt den Brauch, mißbilligt ihn aber (De jej. 14 a. a. O. 293, 5 ff.); Hippolytus hat nach einer glaubwürdigen Notiz des Hieronymus (ep. 71 MSL 22, 672) über die Frage geschrieben, ob am Sabbath zu fasten sei; Victorin von Pettau hält es für notwendig, weil 40 man Sonntags zum Abendmahl ginge, und sich doch vorbereiten müsse. Weite Verbreitung hat die römische Sitte niemals gefunden. Nicht nur stellte sich der Orient, soweit er sie kannte, stets ablehnend (Const. ap. V 20, 8; Can. apost. 65; c. 55 Trullanum 692); denn hier galt der Sonnabend seit dem vierten Jahrhundert gerade als kirchlicher Festtag; auch Spanien sprach sich auf der Synode von Elvira ca. 306 c. 26 dagegen aus 45 (doch ist das Verständnis des Kanons nicht gesichert; vgl. Zahn, Skizzen² 372); in Mailand übte man sie nicht, in Afrika nur stellenweise (Augustin ep. 36, 31; MSL 33, 150); die irische Kirche kannte sie nicht, und auch in die Klöster fand sie keinen Eingang (Regula Benedicti c. 41). So blieb das Sonnabendfasten spezifisch römisch. Charakteristischerweise wurde es damit begründet, daß Petrus am Sonnabend vor seinem Kampf mit 50 Simon Magus samt der römischen Gemeinde gefastet habe (Cassian, De coenobiorum institutis III 10; MSL 49, 147). Augustin weist die apokryphe Begründung ab (ep. 36, 21; MSL 33, 145), und bemerkt richtig, man faste propter humilitatem mortis domini (a. a. O. 150); das Fasten am Sonnabend sollte eine wöchentliche Wiederholung des Osterfastens sein (vgl. Innocenz I. ep. 25, 4; MSL 20, 555). Als ein 55 Schibboleth römischer Sitte wurde es noch bis in die neueste Zeit von Päpsten aus der Vergessenheit hervorgeholt und aufs neue eingeschärft (Gregor VII. a. 1078 im Corpus juris canonici c. 31 dist. 5 de consecratione; Benedikt XIV., De synodo dioecesana, Romae 1755 S. 395 ff.), aber nicht ohne Entgelt. Da drei Fasttage in jeder Woche zuviel erscheinen mochten, ließ man den Mittwoch als Stationstag fallen; In- 60

nocenz I. († 417; a. a. O.) erwähnt ihn nicht mehr. So bestand seitdem im Wochenfasten der Kirche eine Verschiedenheit: im Orient und einem Teil des Occidents blieb man der in gewisser Weise uralten Sitte, am Mittwoch und Freitag zu fasten, treu; in Rom und seinem Machtbereiche fastete man an den beiden letzten Wochentagen. Doch ist auch 5 im Westen der Mittwoch als Fasttag gelegentlich wieder aufgetaucht.

Für die Auffassung des Fastens ist es nicht ohne Bedeutung gewesen, daß bis ins dritte Jahrhundert hinein die Beteiligung daran freiwillig war. Nur den einen oder die zwei Tage vor Ostern wurde offiziell von allen gefastet; und auch das war nicht einmal überall üblich (s. unten S. 773, 16). Aber zweimal in jeder Woche, hundertundviermal im 10 Jahr, trat mit der Wiederkehr der Stationstage an den einzelnen die Frage heran, ob er nicht fasten wolle; und, soweit wir wissen, wurde die Gelegenheit viel benutzt. Dadurch ist es verständlich, daß die Enthaltung von Speise und Trank so früh als Leistung gewertet wurde, mit der der einzelne Christ sich Gottes Wohlwollen zu erwerben suchte. Es kam hinzu, daß man nach alter Sitte (Didache I, 3; Hermas, Sim. V 3, 7; Origenes in 15 Lev. hom. 10, Lommatzsch 9, 372; Syrische Didaskalia c. 19) das vom Munde abgesparte Essen Bedürftigen zu geben pflegte, wodurch das Fasten wie das Almosen als eine Gabe an die Armen um Gottes willen geschätzt wurde. Beides sah man als opera supererogationis an; und es wurde der Grundsatz verkündet: Non tantum obsequi ei [Deo] debeo, sed et adulari (Tertullian, De jej.; a. a. O. 291, 25); nam qui in 20 istis servit, placabilis et propitiabilis Deo nostro est (a. a. O. 293, 24 f.; vgl. schon Hermas, Sim. V 3, 8); mit den Werken meinte man Gott zu versöhnen. In Tertullians Schrift De jejunio ist diese Lehre vom Fasten fertig. Cyprian hat sie öfter nachdrücklich bekannt. Unter solchen Umständen ist es nur natürlich, daß auch später, als Osterfasten und Stationstage längst obligatorisch geworden waren, noch viel freiwillig 25 gefastet wurde. Da bedurfte es kaum solcher Empfehlungen, wie sie Origenes ausspricht: Est certe libertas christiano per omne tempus jejunandi, non observantiae superstitione, sed virtute continentiae. Nam quomodo apud eos castitas incorrupta servatur, nisi arctioribus continentiae fulta subsidiis? Quomodo scripturis operam dabunt? Quomodo scientiae et sapientiae studebunt? Nonne 30 per continentiam ventris et gutturis? Quomodo quis se ipsum castrat propter regnum coelorum, nisi ciborum affluentiam resecet, nisi abstinentia utatur ministra? Haec ergo christianis jejunandi ratio est (in Lev. hom. 10; Lomm. 9, 372); denn das Fasten schien seinen Wert in sich selbst zu tragen; es war ein meritum. Aber es ist verständlich, wie notwendig schon in der Zeit der werdenden (Hermas, 35 Sim. V 3, 5—8; 1, 3—5) und gewordenen altkatholischen Kirche Ermahnungen waren, die auf die rechte Gesinnung bei Ausübung des Fastens drangen: Vis tibi adhuc ostendam, quale te oportet jejunare jejunium? Jejuna ab omni peccato, nullum cibum sumas malitiae, nullas capias epulas voluptatis, nullo vino luxuriae concalescas. Jejuna a malis actibus, abstine a malis sermonibus, contine te 40 a cogitationibus pessimis. Noli contingere panes furtivos perversae doctrinae. Non concupiscas fallaces philosophiae cibos qui te a veritate seducant. Tale jejunium Deo placet (Origenes a. a. O. 371); denn die Auffassung vom Fasten als religiöser Leistung Gott gegenüber drohte immer mehr zu veräußerlichen und zu verflachen.

Wie gesetzlich man es auffaßte, sieht man daraus, daß manche Christen das Abend- 45 mahl an den Fasttagen meiden zu müssen glaubten, und daß Tertullian ihnen daraufhin den Rat giebt, das empfangene Stück Brot mit nach Hause zu nehmen (De or. 19); in Alexandrien wagte man noch im fünften Jahrhundert in den Gottesdiensten der Wochenfasttage das Abendmahl nicht zu feiern (Socrates h. e. V, 22). Auch die sprachliche Unterscheidung zwischen statio = Halbfasten, jejunium = Ganzfasten, superpositio 50 (ὑπέρθεσις) = Überfasten bis zum andern Tage, zeigt, wie genau man die jedesmalige Leistung abwog. Traf den einzelnen ein Unglück, so fastete er, um Gottes Zorn zu beschwichtigen; und wenn die Ruhe der Gemeinde gefährdet schien und eine Verfolgung hereinbrach, pflegten die Bischöfe allgemeine Fasten anzuordnen (Tertullian, De jej. 13; a. a. O. 291, 16 ff.; De fuga 1), übrigens vermutlich an den Stationstagen. Die An- 55 schauung von dem privatrechtlichen Verhältnis des einzelnen Gott gegenüber hat dann noch eine lange Geschichte in der Kirche gehabt; sie ist im Abendlande stets markanter hervorgetreten als im Orient. Das Fasten war so sehr im Schwange, daß man schon um 200 die Zeiten festsetzte, an denen es untersagt war, weil sie Freudenzeiten waren: am Sonntag und in der Pentekoste (Tertullian, De corona 3). Später sind diese Verbote vielfach

wiederholt und auch erweitert worden: mit den Feiertagen der Kirche war Fasten stets unverträglich (vgl. Augusti 10, 380ff.).

Osterfasten. Die Didache erwähnt weder das Osterfest noch das Osterfasten. Bei ihrem litterarischen Charakter ist mit ziemlicher Bestimmtheit zu behaupten, daß sie beides in ihrem Bereich nicht kannte. Damit wäre bewiesen, daß die Feier des Sonntags in der Kirche älter ist als die des Osterfestes, das wöchentliche Gedächtnis der Auferstehung älter als das jährliche; und ebenso das aus dem Judentum entlehnte Wochenfasten älter als das christliche Osterfasten. Aber bis hoch in das nachapostolische Zeitalter werden die Anfänge des Osterfestes hinaufreichen, und es scheint, daß in den meisten Gemeinden von Anfang an dem Feste ein Fasten vorausging. Das ist nicht etwa aus Anlehnung an jüdische Sitte zu erklären, sondern spezifisch christlich. In dieser Zusammensetzung von Fasten und Freudenfest fand der Doppelcharakter des christlichen Passah seinen Ausdruck: Tod und Auferstehung. Man könnte das Osterfasten als die Feier des Karfreitags bezeichnen, der ja sonst nicht begangen wurde. Der quartadezimanische Streit am Ende des zweiten Jahrhunderts zeigt bei beiden Parteien hinsichtlich des Fastens keinen prinzipiellen Unterschied; es fasteten sowohl die Asiaten wie ihre Gegner (Eusebius h. e. V 23, 1). Aber bei dieser Gelegenheit kam zum Vorschein, daß im einzelnen viele Abweichungen bestanden, über die man sich bis dahin keine Rechenschaft gegeben hatte. „Denn die einen glauben, daß sie nur einen Tag fasten sollen, die andern zwei, andere noch mehrere. Wieder andere lassen die Zeit des Fastens vierzig Stunden lang Tag und Nacht hindurch dauern. Und diese Verschiedenheit in Beobachtung des Fastens ist nicht erst zu unserer [des Irenäus] Zeit entstanden, sondern schon lange vorher bei unsern Vorfahren, welche sich vermutlich nicht aufs genaueste daran hielten und so die in aller Einfalt und aus Unkunde entstandene Gewohnheit auf die Nachkommen vererbten" (Eusebius h. e. V 24, 12f.). Im weiteren erinnert der alte Irenäus den römischen Viktor daran, daß das Osterfasten in Rom überhaupt ganz jungen Datums sei; erst unter Bischof Soter (166—174) sei es eingeführt worden; von der Zeit des Xystus bis auf Anicet habe man in Rom vor Ostern nicht gefastet (vgl. die richtige Interpretation der Stelle bei Th. Zahn, Forschungen zur Geschichte des NTlichen Kanons und der altkirchlichen Litteratur, IV, Erlangen 1891 S. 283—308). Dagegen versichert er, daß in Asien die Fastengewohnheit bis auf die Zeit des Johannes und der übrigen Apostel sich zurückverfolgen lasse; überhaupt spricht er so, als ob Rom mit seiner Gewohnheit, nicht zu fasten, schon in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts ziemlich allein gestanden hätte. — Was Irenäus im Überblick erzählt, läßt sich im einzelnen illustrieren. Die Quartadezimaner fasteten nur einen Tag, den 14. Nisan, wie noch zur Zeit des Epiphanius (Panarion 50; Dindorf II 447f.). Auch Tertullian spricht in De oratione 18 (a. a. O. 192, 1ff.) von dem einen dies paschae, an dem eine communis et quasi publica jejunii religio [Verpflichtung] bestände; in De jejunio 2 (a. a. O. 275, 17ff.) dagegen von zwei Tagen; es scheint also, als ob in der Zeit, die zwischen De oratione und De jejunio liegt, das Osterfasten in der afrikanischen Kirche eine gelinde Verschärfung erfahren hätte. Aus beiden Stellen ist zu ersehen, daß man das Osterfasten ganz anders auffaßte als die Stationstage: als Pflichten jedes Christen; und zwar deswegen, weil man die Stelle Mt 9, 15 von dem Fasten der Jünger an den Tagen, wo der Bräutigam weggenommen ist, so verstand, als ob hier von dem Herrn selbst ein Fasten für die Tage seiner Grabesruhe vorgeschrieben wäre. Das ATliche Fasten zwar sei abgeschafft; an seine Stelle sei dies vom Evangelium gebotene Fasten getreten, an jenen Tagen, in quibus ablatus est sponsus. Und so ist es recht wohl möglich, daß in der mißverstandenen Stelle Mt 9, 15 überhaupt der Grund des Osterfastens zu suchen ist. Das Mißverständnis würde damit uralt sein, und bis an die Grenze des ersten Jahrhunderts hinanreichen. Was Irenäus a. a. O. über die verschiedene Dauer des Fastens in den verschiedenen Provinzen sagt, würde recht gut zu der Annahme über seinen Ursprung passen. Wollte man die Grabesruhe des Herrn begehen, so konnte man ebenso gut auf ein vierzigstündiges (vgl. Zahn, Forschungen IV 292f.), wie auf ein ein- oder zweitägiges Fasten kommen, je nachdem man scharf, eng oder reichlich rechnete. Bei einem eintägigen Fasten konnte man sich so gut auf jenes Herrnwort berufen, wie bei einem zweitägigen; denn Mc spricht 2, 20 in der Parallelstelle von „jenem Tag", an dem der Bräutigam weggenommen ist, Mt 9, 15 und Lc 5, 35 aber von mehreren Tagen, d. h. in diesem Fall von zweien. Man sieht aber ferner, daß man überall mit dem Fasten weniger den Karfreitag als den Ostersonnabend auszeichnen wollte; der von allen und stets eingehaltene Fasttag ist der Sonnabend. Man dachte weniger an das Sterben des Herrn, als an den „hinweggenommenen Bräutigam". Das Fasten führte man fort bis tief in die

Nacht, bis zur Stunde, in der der Herr auferstanden war, und ging dann plötzlich über von der Trauer zur Freude. Die Stunde des Übergangs, des ἀπονηστίζεσθαι, wurde verschieden bestimmt, und war gelegentlich strittig; Dionysius von Alexandrien hat unter diesem Gesichtspunkt in seinem Brief an Basilides eine exegetische Untersuchung der Auf-
5 erstehungsberichte angestellt. Die ganze Gemeinde war in der Auferstehungsnacht zur Vigilie versammelt, „unter Gebeten und Bitten, unter Verlesung der Propheten, des Evangeliums und der Psalmen, in Furcht und Zittern und eifrigem Flehen"; nach der Auferstehungsstunde aber brachte man seine Gaben dar, aß und war guter Dinge, freute sich und war fröhlich (Syrische Didaskalia c. 21; vgl. Tertullian, Ad uxorem II 4).
10 Seit dem vierten Jahrhundert, als die Christenheit noch andere Jahresfeste feierte, sind Vigilien auch vor deren Anfang begangen worden, weil man kein großes Fest ohne diese notwendige Vorfeier lassen wollte. Eine ähnliche nächtliche Vorbereitung schickte man seit ältester Zeit der Taufe voraus, aber nur in kleinem Kreise: Täufer und Täufling verbrachten die Nacht und einige Tage vorher in Fasten und Beten um die Vergebung der
15 Sünden, die in der Taufe gespendet werden sollte (Didache VII 4; Justin, Apol. I, 61; Tertullian, De baptismo 20; Clemens, Hom. III 73, Dressel 119; Hippolytus, can. XIX, § 106). Damit mag die spätere Sitte, Ostern als Termin der Taufe festzusetzen, zusammenhängen; die Bußzeit der Quadragesima schien besonders geeignet, die Katechumenen in den Ernst des Christenstandes einzuführen. Auch der Grundsatz, das Abendmahl
20 nüchtern zu genießen, läßt sich bis ins dritte Jahrhundert zurückverfolgen. Überhaupt bereitete man sich auf den Empfang jeder Gabe Gottes mit Gebet und Fasten vor; Hermas z. B. fastet vor jeder Offenbarung, die ihm zu teil wird.

Das Osterfasten ist in der zweiten Hälfte des dritten Jahrhunderts verschärft worden. Es wurde auf die ganze Karwoche ausgedehnt, wie sich an einigen Urkunden aus Ägypten
25 und Syrien beobachten läßt. Dionysius von Alexandrien (247—264; an Basilides, Routh III² 229) weiß es nicht anders, als daß das Fasten sechs Tage dauert; er erwähnt aber dabei, daß es in das Belieben des einzelnen gestellt war, mit welcher Strenge er das Fasten halten wollte, sowohl extensiv wie intensiv. Es bestand die Anschauung, daß Freitag und Sonnabend die Fasttage in besonderem Sinne seien; daher gab es Christen, und auch
30 wohl Gemeinden, die nur an ihnen fasteten. Viele beobachteten die ganze Woche oder wenigstens einige Tage derselben in der Form des Überfastens (ὑπέρθεσις). Dionysius hält es für wichtiger, daß man die ganze Woche hindurch auf diese oder die andere Weise faste, als daß man sich mit kürzerer, und desto intensiver ausgenutzter Fastenzeit begnüge; er möchte die sechs Tage zum Gesetz machen. Man sieht aber aus seinem Bericht, daß
35 sich vielfach eine Kombination zwischen der älteren Sitte des zweitägigen Fastens und der neuen sechstägigen vollzieht: man fastet die ganze Karwoche hindurch, besonders streng aber an den Tagen, in quibus ablatus est sponsus. Das ist auch die Stellung der syrischen Didaskalia: von Montag bis Donnerstag fastet man bis zur neunten Stunde, bis zur Hauptmahlzeit, die aber in diesem Fall nur aus Brot, Salz und Wasser besteht; Freitag
40 und Sonnabend enthält man sich gänzlich der Speise. Bei dieser Sitte konnte man so gut von einem zweitägigen wie von einem sechstägigen Osterfasten reden. Wenn die ägyptische KO c. 55 nur von einem zweitägigen spricht, so würde dadurch ein sechstägiges in dem berührtem Sinn noch nicht ausgeschlossen sein; und wenn Pachomius um 330 von seinem Schüler Theodor gefragt wird, ob man nicht lieber sechs statt zwei Tage fasten
45 wollte (Annales du Musée Guimet Bd 17 S. 52), so war es sichtlich Theodors Absicht, die Strenge der beiden Hauptfasttage auf die ganze Woche auszudehnen. Pachomius war zu konservativ, um dem Ansuchen der Schüler stattzugeben; und von der großen Neuerung im Osterfasten, die sich draußen in der Welt inzwischen vollzogen hatte, hatte er in Tabennesus noch keine Kunde.

50 Quadragesima. Wann die Sitte des vierzigtägigen Osterfastens aufgekommen ist, läßt sich nicht genau bestimmen. C. 5 Nicäa 325 erwähnt die τεσσαρακοστή nur beiläufig, aber als einen allgemeinen Kirchenbrauch. In den Zeiten der Verfolgung des Galerius, Maximinus Daja und Licinius wird die schwere Bußübung, der sich die ganze Christenheit nach dem Beispiel des Herrn (Mt 4, 2), des Mose (Ex 34, 28) und Elia
55 (1 Kg 19, 8) alljährlich unterzog (so begründen die Quadragesima u. a. Augustin ep. 55, 28 MSL 33, 217 und Hieronymus in Esaiam c. 58, MSL 24, 585), irgendwo im Orient aufgebracht sein und dann sich verbreitet haben. Im Orient, denn im Westen ist sie erst zur Zeit des Ambrosius zu beobachten (Funk 260); und in schwerer Zeit, denn in guten Jahren entschließt sich niemand zu solcher Auflage, die zumal damals alles Ge-
60 wohnte weit hinter sich ließ. Für die Entstehung der Quadragesima darf man nicht auf

Origenes in Lev. hom. 10, Lomm. 9, 372 Habemus enim quadragesimae dies jejuniis consecratos verweisen, da diese vielcitierte Stelle im Original unmöglich so gelautet haben kann, wie in der vorliegenden Übersetzung Rufins (vgl. Zahn, Forschungen IV 293 A. 1; Funk, Abhandlungen 252 ff.; Jülicher a. a. O. 9), wohl aber darauf, daß Petrus von Alexandrien a. 306 in seiner Schrift Über die Buße c. 1, Routh IV², 5 24 den Gefallenen mit Berufung auf das Fasten und die Versuchung des Herrn ebenfalls eine vierzigtägige Buße auferlegt; man sieht da immerhin die Quadragesima im Anzuge. Wo immer sie eingeführt wurde, hielt man darauf, daß die heilige Zahl der vierzig Tage einigermaßen innegehalten wurde; in welcher Weise das aber geschehen sollte, überließ man den Metropoliten oder selbst den Bischöfen. Die Synoden beschäftigen sich in der älteren 10 Zeit nicht mit diesem Gegenstand. Im vierten Jahrhundert war vor allem von Wichtigkeit die Frage, welche Stellung man dem neuen Fasten der vierzig Tage zu dem alten Osterfasten der Karwoche geben sollte; und es sind verschiedene Kombinationen der beiden Bräuche zu beobachten: Athanasius zieht die sechs Tage in die vierzig hinein, ebenso wie man ein Jahrhundert vorher das alte zweitägige Osterfasten innerhalb des sechstägigen 15 fortbestehen ließ; Epiphanius u. a. legen die vierzig Tage vor die Karwoche. Beide Beispiele sind typisch und verdienen nähere Beachtung.

Durch die Festbriefe des Athanasius wird in höchst instruktiver Weise die Einführung der Quadragesima in Ägypten illustriert. Man ersieht aus ihnen, daß in Ägypten damals die ganze Karwoche von Montag an gefastet wurde. Das sind die sechs heiligen und 20 großen Tage, das heilige Fasten, die große Osterwoche; mit ihr beginnt schon das heilige Osterfest; denn im Orient rechnete man damals wie noch jetzt jede Woche zu dem ihr folgenden Sonntag. Am heiligen Sonnabend spät abends hört das Fasten auf; dann fängt, wie es scheint: mit Morgengrauen, die Feier des allbeseligenden Tages, des heiligen und großen Sonntags an. Athanasius kennt aber auch die Quadragesima. In acht von den 25 syrisch erhaltenen zwölf Festbriefen rechnet er ihren Beginn aus; in vieren übergeht er sie. Er nennt sie das vierzigtägige Fasten; alle die hohen Prädikate, welche der Karwoche gegeben werden, fehlen hier. Die Quadragesima war noch nicht im Volksbewußtsein eingewurzelt; man nahm gern einen Vorwand, um sie zu übergehen; und Athanasius giebt sich Mühe, sie den Bischöfen und damit den Gemeinden zur Beachtung zu empfehlen. Er schreibt 30 a. 339 an Serapion von Thmuis, daß die ganze Welt in den vierzig Tagen faste und über Ägypten spotte, das sich in dieser Zeit der Freude überlasse (Die Festbriefe des Athanasius. Aus dem Syrischen übersetzt von F. Larsow, Göttingen 1852 S. 127) und im Festbriefe von 347 sagt er gar, daß wer die vierzig Tage gering achte, keine Ostern feiern könne (Larsow 149). Die Quadragesima beginnt für Athanasius am Montag nach In- 35 vocavit; die Karwoche ist demnach eingerechnet. Die vierzig Fasttage sind genau innegehalten, da in den sechs Wochen auch Sonnabend und Sonntag gefastet wurde, mit Ausnahme des Sonntags Palmarum (Larsow 94).

Ganz anders ist das Bild bei Epiphanius. Er unterscheidet das Fasten der Karwoche in deutlicher Weise von der Quadragesima. Es sind zwei verschiedene Fastenzeiten, 40 die nur die eine Beziehung haben, daß sie auf einander folgen. Die sechs Tage des heiligen Passah sind eine apostolische Einrichtung; die Apostel haben auch bestimmt, daß an ihnen nichts als Brot, Salz und Wasser genossen werden darf; viele Eifrige gehen noch darüber hinaus. Sie halten ein zwei- bis viertägiges Überfasten oder genießen die Karwoche hindurch überhaupt nichts. Die vierzig Tage vorher bezeichnet Epiphanius als kirch- 45 liche Gewohnheit. Das Fasten wurde nur, wie man schließen darf, bis zur neunten Stunde ausgedehnt. Da die Sonntage ausgenommen waren, begann die Quadragesima am Sonntag Sexagesimä, und die beiden Fastenzeiten zusammen nahmen acht Wochen in Anspruch (Panarion 75, 6; De fide 22).

In der Hauptsache ebenso bestimmen die apostolischen Konstitutionen V, 13: die Qua- 50 dragesima wird vor dem Passahfasten gehalten zum Andenken an das Leben des Herrn (Mt 4, 2) und an die Gesetzgebung (Ex 34, 28); die darauf folgende Passahwoche aber wird zum Gedächtnis an das Leiden des Herrn genau ebenso begangen wie 150 Jahre vorher (Apost. Konst. V 18. 19). Nur darin tritt ein neues Moment auf, das für die Fastengewohnheit des Orients fortan charakteristisch bleibt, daß man nämlich neben dem 55 Sonntag auch den Sonnabend als kirchlichen Feiertag behandelt und an ihm das Fasten untersagt (vgl. Zahn, Skizzen², 368 ff.), also nur fünf Tage in der Woche fastet. In der Neuerung hat man wieder einmal den Einfluß des ATs auf die Bildung der kirchlichen Institute zu erkennen: man bezog das Sabbathgebot nicht auf den Sonntag, son-

dern auf den Sonnabend, den man ja auch Sabbath nannte, und fastete nur an einem Sonnabend im Jahr, dem vor Ostern.

Wieder etwas anders ist das Bild, das die aquitanische Pilgerin von der jerusalemischen Sitte um 385 für ihre Klosterschwestern in der Heimat aufgezeichnet hat (S. Silviae Aquitanae peregrinatio ad loca sancta ed. J. F. Gamurrini in der Biblioteca dell' accademia storico-giuridica. Vol. 4. Romae 1887 S. 84 f.). Die Unterscheidung zwischen Quadragesima und Osterfasten ist geschwunden; die Quadragesima selbst ist das Osterfasten geworden. Da aber der Sonnabend auch hier ein Festtag ist und kein Fasttag, beginnt man trotzdem acht Wochen vor Ostern, am Sonntag Sexagesimae. — Die Beispiele mögen genügen, um zu belegen, wie verschieden gestaltet die Quadragesima im vierten Jahrhundert auftrat. Man verfuhr nach dem Rat des Hieronymus: Unaquaeque provincia abundet in sensu suo, et praecepta majorum leges apostolicas arbitretur (ep. 71 MSL 22, 672), sodaß sich auch Sokrates darüber wundert, „wie sie alle, trotz ihrer Uneinigkeit in der Zahl der Tage [ihre Fastenzeit] die Quadragesima nennen, und die einen diese, die anderen jene Berechnung dem Namen findig zu Grunde legen" (h. e. V, 22 Hussey II, 630).

Eine gewisse Uniformität scheint sich seit dem fünften Jahrhundert angebahnt zu haben. Aber nach Sozomenus (h. e. VII 19, Hussey II 743; weniger genau Sokrates a. a. O.) war noch immer ein zweifacher Brauch zu konstatieren: Im Occident, in Illyrikum, Hellas, Ägypten, Libyen und Palästina (so!) fing man die Fastenzeit sechs Wochen vor Ostern an, in Konstantinopel und seiner Nachbarschaft bis nach Phönizien hin sieben Wochen vorher. Der Bericht schließt freilich lokale Besonderheiten nicht aus, deutet sie sogar an. Im ganzen aber werden die beiden Sphären der Ostersitte richtig umgrenzt sein. In der Verschiedenheit des Brauchs wirkte nach die verschiedene Kombination der Quadragesima und der Karwoche, und sie wurde aufrecht erhalten dadurch, daß man im Gebiet des siebenwöchigen Fastens die Sonnabende vom Fasten ausschloß, in dem des sechswöchigen sie zum Fasten verwandte. Wenn auch nicht zu schließen ist, daß überall, wo man den Sonnabend als Feiertag behandelte, man auch ein siebenwöchiges Fasten angenommen hätte, geht doch im allgemeinen eins mit dem andern Hand in Hand. Die Frage des Sonnabendfastens ist in dieser Zeit viel diskutiert, und es scheint, als ob der neue Grundsatz, daß der Sabbath ein Feiertag sei wie der Sonntag, sich von Konstantinopel-Antiochien aus im Osten und Westen immer mehr verbreitet hätte. Mailand schloß sich auch in diesem Punkte an Konstantinopel an (Ambrosius De Helia et jejunio; CSEL 32, 430), Cassian bezeugt dasselbe für Aquitanien (Collatio 21, 25; MSL 49, 1200); auch in Griechenland und Ägypten ist ein Nachgeben zu beobachten. Rom dagegen blieb seiner viel älteren Sitte treu, den Sonnabend als Fasttag zu behandeln und fastete demgemäß auch vor Ostern nur sechs Wochen vom Montag Invocavit an (Gregor I. Hom. 16 in evang., MSL 76, 1137), also 36 Tage lang; und allmählich eroberte es das früher von Mailand beeinflußte Gallien (c. 12 Agathe 506; c. 2 Orleans IV, 541). Das Trullanum 692 c. 55 nahm Veranlassung, den römischen Brauch entschieden zu verurteilen. Schließlich hat dann Rom selbst noch seine Sitte geändert, und auf eigene Weise die Quadragesima genau abgerechnet: seit dem siebenten Jahrhundert beginnt es sein Fasten am Mittwoch nach Estomihi, dem Aschermittwoch. Der neue römische Brauch ist dann im Laufe des Mittelalters in der ganzen lateinischen Kirche durchgesetzt worden. Nur in Mailand ist bis heute das 36tägige Fasten in Geltung — M. hat sich also im Laufe der Zeit zwar für den sechswöchigen Brauch und das Sonnabendfasten gewinnen lassen, aber nicht für die letzte Neuerung, die vier Fasttage von Aschermittwoch bis Invocavit; und in der Benennung der Sonntage Septuagesimä, Sexagesimä und Quinquagesimä liegt noch ein Fingerzeig, daß man einst allgemein im Westen den Sonntag Quadragesimä = Invocavit als caput jejunii ansah. In der Sabbathfrage blieb Rom beim Alten, und so ist das Fasten oder Nichtfasten am Sonnabend einer der ständigen Differenzpunkte zwischen Occident und Orient geblieben. Und wie Rom den Westen, so eroberte Konstantinopel den Ostern für seine Sitte. Die von Sozomenus (s. oben) gezeichneten Fastensphären verschieben sich allmählich in der Richtung, daß sie sich mit den beiden Kirchenhälften decken.

Die jetzige Sitte der griechischen Kirche, die Quadragesima auf acht Wochen, also genau 8 × 5 Tage, zu berechnen, ist ebenfalls seit dem siebenten Jahrhundert aufgekommen und hat sich dort nach und nach überall durchgesetzt (Funk 270 ff.). Sie bestand zwar schon um 385 in Jerusalem (s. oben Z. 9); aber ein Zusammenhang zwischen der damaligen lokalen Gewohnheit und der späteren allgemeinen Sitte ist nicht nachweisbar,

sogar unwahrscheinlich. Es scheint vielmehr so, als ob sich das heutige achtwöchige Fasten aus dem siebenwöchigen entwickelt hätte. Denn die erste Fastenwoche, vom Montag Sexagesimä an, wird als Vorfasten (*τυροφαγία*, Butterwoche) behandelt, wie denn selbst schon die beiden Wochen vor Sexagesimä auf die Fastenzeit vorbereiten sollen. Das eigentliche Fasten fängt noch jetzt mit dem Montag Estomihi an; die Woche wird daher als *πρώτη* 5 *ἑβδομὰς τῶν νηστειῶν* bezeichnet. Auch spricht man noch von *ἓξ ἑβδομάδες τῶν νηστειῶν* und nennt die Karwoche, die man dabei nicht einrechnet: *ἡ ἁγία καὶ μεγάλη ἑβδομάς*. Noch heutzutage wird am Sonnabend vor Palmarum gesungen: „Nach Vollendung der heilsamen vierzig Tage laß uns auch die heilige Woche deines Leidens schauen, o Menschenfreund" (Briefe über den Gottesdienst der morgenländischen Kirche. Aus dem 10 Russischen übersetzt und aus dem Griechischen erläutert von Edw. von Muralt. Leipzig 1838 S. 63). So blickt noch aus dem heutigen Festbrauch die Geschichte, welche die Quadragesima in der griechischen Kirche gehabt hat, hervor (vgl. Leo Allatius, De dominicis et hebdomadibus Graecorum et de missa praesanctificatorum. Col. Agr. 1648 S. 1410 ff. 1476 ff.). 15

Aber mochte man sechs, sieben oder acht Wochen fasten, die Forderung, die mit den vierzig Tagen alljährlich an alle Christen mit alleiniger Ausnahme der Kranken gestellt wurde, war doch eine gewaltige und einschneidende. Man muß sich zwar vergegenwärtigen, daß solche Gebote von der armen Bevölkerung des Südens und zumal des Orients, die sich mit den geringsten und primitivsten Nahrungsmitteln begnügt und regelmäßige Mahl- 20 zeiten kaum kennt, erheblich leichter getragen werden, als wir uns vorzustellen geneigt sind. Immerhin handelte es sich um eine schwere Satzung, die entstanden war in einer Zeit, als jeder Christ ein Bekenner war oder werden konnte, und die dann auferlegt wurde einer Volksmenge, die zum Teil aus äußerlichen Gründen oder der Mode folgend christlich geworden war. Die nächste Folge war, daß die Kirche ihre Ansprüche ermäßigte. Wie man 25 in den ersten Jahrhunderten der Einrichtung nicht überall streng darauf hielt, daß genau vierzig Fasttage herauskamen, so forderte man auch nicht, daß alle an den festgesetzten Tagen fasteten; im Gegenteil scheint eine weitgehende Liberalität Sitte gewesen zu sein. Sokrates berichtet a. a. O., daß in den Kirchen der siebenwöchigen Observanz thatsächlich nur dreimal fünf Tage in gewissen Abständen gefastet wurde; Sozomenus ergänzt das 30 dahin, daß einige auch die drei Wochen vor dem Fest fasteten, andere nur zwei, wie die Montanisten (a. a. O.). Aber auch der einzelne hatte viel Freiheit. Zu Chrysostomus Zeiten fragte man sich am Ostersonntag gegenseitig in der Kirche, wie lange man gefastet habe: zwei, drei oder alle Wochen (Hom. 16 ad popul. Antioch.; MSG 49, 169). Der körperlichen Leistungsfähigkeit waren keine kirchlichen Schranken gesetzt; es kamen er- 35 staunliche Dinge vor. Die aquitanische Pilgerin beobachtete um 385 in Jerusalem Wochenfaster (hebdomadarii), die sogenannten Apotaktiten, die überhaupt das ganze Jahr hindurch nur eine Mahlzeit am Tage zu nehmen pflegten; wer von ihnen es vermochte, hungerte in der achtwöchigen Fastenzeit regelmäßig von Sonntag Abend bis Sonnabend Abend; und dann genossen sie nur Wasser und Mehlsuppe. Bei andern reichten die Kräfte 40 nicht zu solcher Leistung; sie aßen daher einmal in der Mitte der Woche oder öfter. Nemo autem exiget, quantum debeat facere, sed unus quisque ut potest facit: nec ille laudatur, qui satisfecerit, nec ille vituperatur, qui minus (Gamurrini 87 f.). Bei dem Durchschnitt der Gemeindeglieder scheint noch immer die neunte Stunde das Fasten beendet zu haben. 45

Ebenso wenig gab es ursprünglich allgemeine Bestimmungen über erlaubte und unerlaubte Speisen; und wenn es irgendwo solche gab, so doch nur provinzielle. „Die einen enthalten sich überhaupt der animalischen Nahrung, die andern essen von den Lebewesen nur Fische; wieder andere genießen neben Fischen auch Vögel, da auch sie nach Mose (Gen 1, 20 f) aus dem Wasser hervorgegangen wären. Die einen enthalten sich 50 auch der Baumfrüchte und Eier; andere essen nur trockenes Brot; wieder andere nicht einmal das" (Sokrates a. a. O.). Alte kirchliche Sitte war, an den Fasttagen nur Wasser und Brot (Hermas, Sim. V 3, 7; Tertullian, De jej. 13) oder Brot, Salz und Wasser zu genießen (Syrische Didaskalia c. 21; Ägyptische KO c. 55; Epiphanius Panarion 75, 6), also Xerophagie zu halten (c. 50 Laodicea ca. 360), wie man seit dem dritten 55 Jahrhundert sagte. Allmählich wandte man dies in eine negative Vorschrift, indem man Enthaltung von gewissen Speisen gebot, speziell von Fleisch und Wein. Aus dem Fasten wurde die Abstinenz. In der römischen Kirche hat sich dann später über die Frage der erlaubten und unerlaubten Speisen, der Indulgenzen und Dispense eine üppig wuchernde Casuistik entwickelt (vgl. den A. Fastenspeisen in Wetzer-Weltes Kirchenlexikon IV² 1252 ff.); 60

die griechische Kirche hat bis zum heutigen Tage dem einzelnen größere Freiheit gelassen, obwohl ihr Fasten strenger ist (vgl. Augusti 10, 402). Natürlich gab es von jeher eine hochentwickelte Kochkunst, der die gebotene Vermeidung von Fleisch und Wein nur ein willkommener Anlaß war zur Erfindung immer neuer und raffinierterer kulinarischer Genüsse;
5 Augustin giebt davon einige aus dem Leben gegriffene Beispiele (Sermo 210, 8; MSL 38, 1052).

Im allgemeinen aber hat man nicht den Eindruck, daß man damals das Fastengebot in breiten Schichten des Volkes leicht genommen hätte. Man hat viel öfter Anlaß zum Staunen darüber, wie willig die Gemeinden die schwere Satzung befolgten. Aber freilich:
10 über der Betonung des Äußeren ging vielfach der christliche Sinn der Fasten verloren. Die geforderte Einkehr in sich selbst, die Herzensbereitung auf das Fest der Erlösung wurde als selbstverständliche Folge der äußeren Korrektheit angesehen. Chrysostomus hat mit mächtiger Beredsamkeit und seelsorgerlichem Scharfblick auf eine Vertiefung in der Auffassung des Fastens hingearbeitet (vgl. z. B. Hom. 4 in Gen. MSG 53, 46; Hom. 8
15 a. a. O. 74). „Wir haben einen gütigen und menschenfreundlichen Herrn, der keine unsere Kräfte übersteigende Forderung an uns stellt. Denn er fordert nicht von uns schlechthin die Enthaltung von Speisen und Fasten, und nicht deshalb, damit wir ohne Nahrung bleiben, sondern damit wir uns den weltlichen Angelegenheiten entziehen und allen Fleiß auf die geistlichen verwenden mögen. Wenn wir mit nüchternem Sinn unser Leben ein-
20 richteten und allen unsern Fleiß nur auf das Geistliche richteten; wenn wir nur soviel Speise zu uns nähmen, als zu unserer Erhaltung erforderlich ist; und wenn wir unser ganzes Leben nur auf gute Handlungen verwendeten, so bedürften wir keiner Hilfe durch Fasten. Weil aber die menschliche Natur träge ist, und sich der Nachlässigkeit und dem Wohlleben leicht hingiebt, so hat unser menschenfreundlicher Herr wie ein zärtlicher Vater uns die
25 heilsame Fasten-Arznei verordnet, damit das Wohlleben verdrängt und die weltliche Sorge auf eine geistliche Thätigkeit gerichtet werde" (Hom. 10 in Gen. a. a. O. 82); aber solche Stimmen sind seltener, als man wünscht und erwartet (vgl. die Blütenlese bei Suicer II 400f.). Ungünstig hat in dieser Hinsicht auch gewirkt, daß die Quadragesima durch kirchliche Veranstaltungen und kaiserliche Erlasse den Charakter einer außerordentlichen
30 Festzeit bekam. In der Osterzeit wurden die Katechumenen angenommen, unterrichtet und in die Geheimnisse des Glaubens eingeweiht (vgl. Cyrill von Jerusalem, Katechesen), natürlich unter lebhafter Beteiligung der Gemeinde (vgl. die Schilderung der Aquitanierin bei Gamurrini 104 ff.). Am Gründonnerstag oder Karfreitag (Ambrosius ep. 20, 26; MSL 16, 1044) wurden vielfach die Büßer wieder aufgenommen. Dazu kamen tägliche Gottes-
35 dienste für die Gemeinde (Epiphanius De fide 22; Chrysostomus) mit zahlreichen Umzügen, die nach der Beschreibung der Aquitanierin (Gam. 86 f.) den größten Teil jedes Tages ausgefüllt haben müssen. Das alles mußte den einzelnen viel mehr in Beschlag nehmen, als es gelegentliche Märtyrerfeste, Hochzeits- und Geburtstagsfeiern vermocht hätten, die in der Fastenzeit untersagt waren (c. 51. 52 Laodicea ca. 360). Von seiten
40 des Staates wurden Theater und Zirkus geschlossen (Codex Theodosianus lib. 15 de spectaculis tit. 5 leg. 5), Gerichtssitzungen verboten (a. a. O. IX, 35), keine Todesstrafen vollstreckt (IX, 5. 7); am Ostersonntag Gnadenerlasse verkündet (IX, 38, 3. 4), Sklaven wurden freigelassen vom Staat und von Privaten; kurzum, die Quadragesima wurde schon im vierten Jahrhundert eine staatlich anerkannte Festzeit. Das alles war er-
45 sonnen, um den Charakter der ernsten Bußzeit besser hervortreten zu lassen; in ihrer Gesamtheit aber waren die Einrichtungen der Buße des einzelnen nicht günstig.

Die griechische Kirche kennt nicht nur das eine große Fasten der Quadragesima vor Ostern, sondern im ganzen vier große Zeiten, nämlich außer der genannten die Adventszeit, das Apostelfasten und das Marienfasten. Die Entstehung der vier
50 Zeiten darf nicht etwa im Montanismus gesucht werden, obwohl die Montanisten zur Zeit des Hieronymus (ep. 41, LSL 22, 475; in Aggaeum c. 1, MSL 25, 1466) dreimal im Jahre Quadragesima hielten; aber man muß verweisen auf die Nachricht des Filastrius (gest. vor 397): Per annum quattuor jejunia in ecclesia celebrantur, in natale primum, deinde in pascha, tertio in epiphania (andere Lesart in ascensione),
55 quarto in pentecosten, in ascensione inde usque ad pentecosten diebus decem (Haer. 149 [121] CSEL 38, 121) — nicht als ob diese Worte die vier „Tessarakosten" der Griechen anzeigten; aber sie enthalten das älteste Zeugnis für den Advent und für das Apostelfasten, und zeigen, daß wenigstens drei von den vier großen Zeiten einst dem Osten und Westen gemeinsam waren. Hier wie dort beging man ursprünglich den Advent
60 als Bußzeit und auch die Berechnung stimmte im liturgischen Bereiche Mailands mit dem

Orient überein: der Advent dauerte im Gebiete der gallikanischen Liturgie vom Martinstag (11. November) bis Weihnachten (Gregor von Tours, Hist. Franc. X, 31; MSL 71, 566) und wurde daher Quadragesima Martini genannt, wie er im Orient noch jetzt mit dem 15. November anfängt, während Rom in seiner Machtsphäre von vornherein eine kürzere Adventszeit festsetzte. Im Westen hat mit der Zeit der römische Brauch über 5 den gallikanischen gesiegt, und im Osten ist der Charakter der Fastenzeit bis heute besser gewahrt (vgl. den A. Advent Bd I 188—191 und E. Chr. Achelis, Lehrbuch der praktischen Theologie Bd 1², Leipzig 1898, S. 272f.); ursprünglich war ein Unterschied nicht vorhanden. Der Advent sollte eine ernste Vorbereitungszeit auf das Weihnachtsfest sein, wie die Quadragesima auf das Osterfest vorbereitete; und da Weihnachten nicht ge- 10 ringer war als Ostern, wurde es ebenfalls mit einer vierzigtägigen Rüstzeit ausgestattet. Im einzelnen ist in der Geschichte des Advents noch vieles dunkel. Da Weihnachten ursprünglich ein römisches Fest war, und die Zeugnisse für den Advent im Westen so hoch hinauf gehen wie die für Weihnachten im Osten (vgl. H. Usener, Religionsgeschichtliche Untersuchungen, Bd 1, Bonn 1889, S. 214f.), darf man vermuten, daß die Bußzeit des 15 Advents zuerst im Westen üblich wurde und später erst vom Orient übernommen ist.

Das Apostelfasten der griechischen Kirche beginnt am Sonntag nach Trinitatis und dauert bis zum Peter-Paulstage, dem 29. Juni. Die Dauer des Fastens richtet sich also nach dem beweglichen Datum des Trinitatisfestes, das frühestens auf den 17. Mai, spätestens auf den 20. Juni fällt; danach währt die Fastenzeit längstens 43, kürzestens 20 9 Tage. Das älteste deutliche Zeugnis aus dem Orient steht (um 400) in den Apostolischen Konstitutionen V 20, 7, wo ein Fasten in der Trinitatiswoche angeordnet wird; „denn es ist billig, daß . . . ihr nach der Erholung [der Pentekoste] fastet"; aber schon Athanasius scheint in seiner 357 oder 358 verfaßten Apologia de fuga sua (MSG 25, 643) die Einrichtung vorauszusetzen. Man kannte sie auch in Frankreich und Spanien; 25 nur fastete man schon in der Woche nach Pfingsten (c. 17 Tours II 567) oder wenigstens in den drei letzten Tagen derselben (c. 2 Gerunda 517). Da dies nun offenbar das gleiche Fasten ist wie das von Filastrius für die Zeit zwischen Himmelfahrt und Pfingsten angegebene (in ascensione itidem in caelum post pascham die quadragesimo, inde usque ad pentecosten diebus decem aut postea a. a. O.; vgl. auch Isidor 30 [gest. 636] De off. I 38), so wird Duchesne (274 A. 5) zuzustimmen sein, der hierin den Grundbestand des Apostelfastens sieht. Das gleiche Bedürfnis, die lange Freudenzeit der Pentekoste mit einem Fasten zu beschließen, hat überall zu derselben Institution geführt; nur hat man den Termin mit Variationen bestimmt. Im Westen ist diese Fastenzeit verschwunden; im Orient ist sie später bis zum Peter-Paulstage ausgedehnt worden, 35 und so zu ihrem Namen Apostelfasten gekommen.

Das von Filastrius erwähnte Epiphanienfasten (s. oben S. 778, 54), falls er es erwähnt) ist eine spezifisch gallikanische Einrichtung, damals üblich in Oberitalien, Frankreich und Spanien. Sie ist vielleicht nur deswegen getroffen, um auch dem Fest der Epiphanie eine Weihe zu geben, die ihm im Vergleich mit Weihnachten und Ostern zuzukommen 40 schien. Denn im gallikanischen Gebiet galt die Epiphanie mehr als Weihnachten (Duchesne 249. 275). Vielleicht aber war es auch nicht ohne Rücksicht auf die Feier der Jahreswende eingeführt worden, um der üblichen heidnischen Ausgelassenheit christlichen Ernst entgegenzusetzen (c. 17 Tours II 567; Isidor, De off. I 41).

Das Marienfasten, vom 1. bis 15. August, ist die jüngste der vier großen Zeiten 45 der Griechen. Denn nach der glaubwürdigen Nachricht des Nicephorus (h. e. 17, 28) hat erst Kaiser Mauritius (582—602) die allgemeine Feier des 15. August, des Todes (κοίμησις) der Maria, angeordnet; und das Fest ist die Voraussetzung des Fastens.

Ein spezifisch römischer Brauch sind die Quatemberfasten, die jejunia quattuor temporum, die nach den Homilien Leos I. in quadragesima, in pentecoste, in 50 mense septimo und in hoc qui est decimus (BM VII 991), d. h. vor Ostern, vor Pfingsten, im September und im Dezember stattfanden, und durch Fasten am Mittwoch und Freitag und eine Vigilie am Sonnabend begangen wurden, also an den drei wöchentlichen Fasttagen Roms. Über die nähere Datierung sind später von Päpsten und Konzilien mehrfach Bestimmungen erlassen worden; seit Urban II. 1095 sind es die Mitt- 55 woche nach Aschermittwoch, nach Pfingsten, nach Kreuzerhöhung (14. September) und nach Lucie (13. Dezember). Die Bedeutung der Quatemberfasten war ursprünglich die eines Erntedankfestes. In allen vier Jahreszeiten sollte gedankt werden für den Segen des Feldes, der durch ihren Wechsel hervorgebracht wird; als Erntedank sollte ein Opfer der Enthaltsamkeit gebracht werden; deshalb wurde an diesen Tagen auch besonders der 60

Armen gedacht (vgl. E. Ranke, Das kirchliche Perikopensystem aus den ältesten Urkunden der römischen Liturgie dargelegt und erläutert, Berlin 1847, S. 267—272). Alle späteren Hinweise auf jüdische Vorbilder und eine Wiederholung der Quadragesima sind sekundär und eingetragen. Es fehlt nicht an Anzeichen dafür, daß das Erntefest in einigen 5 Gegenden nur dreimal begangen worden ist, als Dank für Getreide, Wein und Öl, also mit Auslassung des ersten Quatembertermins (vgl. das Material bei Ranke 267 f). Die ursprüngliche Bedeutung ist aber überall und lange Zeit vergessen. Wenn diese Termine tiefer als andere im Volksbewußtsein eingewurzelt sind, so rührt das daher, daß an ihnen im Mittelalter vielfach der Zins entrichtet wurde, und die Ordinationen stattfanden; daher 10 die Namen Fronfasten und Weihfasten.

Für die gegenwärtige Praxis der Kirchen ist zunächst zu bemerken, daß die Fasttage und Fastenzeiten der griechischen Kirche erheblich zahlreicher sind als die der römisch-katholischen; aber auch, daß die Ausführung im Orient strenger und gewissenhafter geschieht als im Westen. Der Orientale hat freilich mehr Zeit als der Abendländer. 15 Man hat in der griechischen Kirche auch immer den Eindruck, daß das Fasten mehr im Mittelpunkt des Lebens der Gemeinde steht als im Westen, wo die Fastenauflage im ganzen leicht ist und die Ausführung leichter genommen wird. Von den ehemaligen drei Wochenfasttagen Roms wird seit langer Zeit nur noch der Freitag als Fasttag betrachtet; und das Fasten besteht wesentlich in der Enthaltung von Fleisch; aber Fische und auch 20 gewisse Geflügelsorten sind erlaubt. Oder man fastet, indem man nur eine Hauptmahlzeit am Tage genießt, wodurch aber ein leichtes Abendessen nicht ausgeschlossen ist. Für das Osterfasten werden von den Bischöfen für ihre Diöcesen Ausführungsbestimmungen erlassen; auch sie sind, soweit mir solche bekannt wurden, sehr milde gehalten. In den Klöstern dagegen herrscht vielfach eine strenge Haussitte. Alles Fasten gilt wesentlich als ein Akt 25 der Buße und des Gehorsams gegen die Kirche; während in der griechischen Kirche, wie Kattenbusch, Konfessionskunde 476, treffend bemerkt, das Fasten mehr als Trauer über die Sünde und als eine Erhebung des Geistes über die Lust der Welt aufgefaßt wird.

Als die Fasttage der evangelischen Landeskirchen kann man die Buß- und Bettage bezeichnen (s. d. A. Bd II 592 ff.), obgleich an ihnen Enthaltung von bestimmten 30 Speisen und Getränken m. W. nirgends geübt wird, und der Bußcharakter des Tages seinen Ausdruck nur in der Art der gottesdienstlichen Feier findet. Aber die Bußtage liegen zum Teil noch heute auf den Daten der alten Fasttage, besonders der Quatembertage, oder sie haben ihren Anlaß in öffentlichen Unglücksfällen gehabt, großen Kriegen, schweren Hagelschlägen und derartigen Ereignissen, welche der alten Kirche zu außer- 35 ordentlichen Fasttagen Veranlassung gaben. Nur sind die Bußtage jetzt von der Obrigkeit angesetzt, während früher die Bischöfe die Anordnung trafen. Im 16. Jahrhundert ist in solchen Fällen auch noch Fasten angeordnet worden. Zur Zeit wird ein Fasten m. W. nur noch von manchen vor Empfang des Abendmahls geübt. Manche Einsichtige werden es bedauern, daß durch den Gegensatz zum Katholicismus dem Protestanten der 40 Gedanke zu fasten so fremdartig geworden ist. Bei strengerer protestantischer Sitte wird die Quadragesimalzeit, und selbst die Adventszeit, öffentlich oder privatim als tempus clausum behandelt, d. h. es sind Musik, Spiel, Tanz, öffentliche Lustbarkeiten und Eheschließungen untersagt.
Hans Achelis.

Fastidius, christlicher Schriftsteller des 5. Jahrhunderts. — Die Schrift de vita christiana als 45 pseudoaugustinisch MSL 40, 1031 ff., als des Fastidius MSL 50, 383 ff. Auch bei Gallandi, Bibl. patr. IX, 481. Im übrigen vgl. Caspari, Briefe, Abhandlungen und Predigten aus den zwei letzten Jahrh. d. kirchl. Altertums u. d. Anfang des Mittelalters, Christiania 1890, S. 352 ff., wo auch die betreffende Litteratur verzeichnet ist. Nur kurz DchrB II, 455.

50 Das Interesse an Fastidius beruht darauf, daß er einer der wenigen litterarischen Vertreter der altbritischen Kirche und der pelagianischen Richtung ist. Von ihm schreibt Gennadius, De vir. ill. 56 (nach Cod. Vat. [Reg.] 2077, saec. 7): Fastidius, Britannorum episcopus, scripsit ad Fatalem quendam de vita christiana librum unum, alium de viduitate servanda, sana et Deo digna doctrina. Abweichend 55 davon liest der uralte Cod. Corbei., jetzt Paris. Fastidius Britto scripsit ad Fatalem de vita christiana librum et alium de viduitate servanda, sana et digna doctrina; aber die übrigen alten Handschriften bestätigen den Text des Vatikanus und auch Honorius Augustodun. hat denselben in seiner Vorlage gelesen, vgl. Caspari S. 365 f. Eine Schrift De vita christiana, welche in den übrigen Handschriften

Augustin vindiciert ist, in einer Handschrift von korrigierender Hand — wahrscheinlich von Ekkehard IV († c. 1060), vgl. Caspari S. 354 — Pelagius zugeschrieben wird, ist in dem Cod. Casin. 232 saec. 11/12 mit dem Namen des Fastidius bezeichnet. Zunächst als augustinisch herausgegeben (so schon in der edit. princ. von 1467), wurde sie auf Grund des Casin. durch Lukas Holstenius, in dessen von Petrus Possinus besorgter Ausgabe (Rom 1663), als Werk des Fastidius bezeichnet. Nur einzelne (Pagi, Chr. W. Fr. Walch) haben widersprochen, aber erst Caspari hat die Frage eindringend untersucht. Er zeigt, wie die Annahme Pagis, daß der Autorname im Cod. Casin. Fastidii episcopi durch Gennad. 56 veranlaßt sei, die Wahrscheinlichkeit gegen sich habe, da es sonst wie bei diesem Fast. Britanorum episcopi heißen würde, auch schwerlich übersehen wäre, daß unsere Schrift an eine Frau gerichtet ist, Gennadius aber einen Mann als Adressaten nennt. Könnte Pelagius als Autor der Schrift durch die Übereinstimmung der Worte De vita chr. c. 11 über das rechte Gebet mit den von Hieron., Dial. c. Pelag. III c. 14 dem Pelagius und zwar „in einem Brief an eine Witwe", zugeschriebenen gewiesen erscheinen, so hat doch nicht nur Pelagius geleugnet jene Worte gebraucht zu haben, sondern sie erscheinen auch in de vita christ. 11 in einem ganz anderen Zusammenhang; auch entspricht die schlichte, praktische Art unserer Schrift nicht der doktrinären Weise des Pelagius (Caspari S. 371). Wir wissen im Altertum nur von Fastidius als dem Verfasser einer Schrift de vita christ. Gennadius kann daher entweder unsere Cp. 1—14 vom christlichen Leben, Cp. 15 von der rechten Führung des Witwenstandes handelnde Schrift in der Erinnerung zu zwei Büchern gemacht, das erstere für an einen Mann adressiert und das zweite für von der Bewahrung des Witwenstandes handelnd gehalten haben, oder Fastidius hat an dieselbe Witwe wirklich noch einen zweiten des letzteren Inhalts geschrieben (beginnt doch de vita chr. 1 MSL 40, 1031: Ut ego . . te . . crebrioribus audeam litteris admonere). Der pelagianische Charakter der Schrift kann Gennadius leicht entgangen sein, da der Verfasser seinen Pelagianismus „mehr andeutet und verrät, als geradezu und offen ausspricht". So Caspari S. 360. Aber mit Recht betont er auch, daß ein pelagianischer Geist und Gedankengang durch die ganze Schrift geht, und belegt dies S. 360 A. 2. Charakteristisch ist schon Cp. 7 S. 1037: legis . . praeceptis nobis vitae aditus aperitur. Fastidius redet Cp. 8 S. 1038 von einem salutarium mandatorum semen, schärft durchgehends die Erfüllung der Gebote ein (Cp. 10 S. 1040 esto innocens si vis cum Deo vivere), ohne eines Gnadenbeistandes zu gedenken, bemerkt, daß wie Adam durch seinen Ungehorsam so et omnes suo damnantur exemplo (Cp. 13 S. 1043) und bedient sich Cp. 11 S. 1042 jenes Pelagius zugeschriebenen Gebetes, mit welchem der Christ suae innocentiae fidus vor Gott trete. Nach Cp. 13 S. 1043 bezieht sich Rö 3, 28 nur auf die Werke des Ceremonialgesetzes, und Rö 10, 10 baptismi impletur in tempore, hernach aber gilt: (Cp. 14 S. 1044) nisi quis in omnibus Christi mandata servaverit, hat er keinen Teil an ihm; Christ ist nur, wer Christi doctrinam sequitur et imitatur exemplum. —Caspari hat auch (a. a. O. S. 375 ff.) auf mannigfache Berührungen der Schrift de vita chr. mit Briefen wahrscheinlich des Pelagianers Agrikola hingewiesen. — Die Zeit des Fastidius bestimmt sich dadurch, daß Gennadius ihn zwischen P. Cölestin und Cyrill anführt. Der von Pitra, Analecta sacra et classica I, 134 ff. herausgegebene angeblich von Fast. verfaßte Brief ist nach Dom G. Morin (Revue Bened. XIII. S. 337 ff.) schon MSL 30, ep. 32 S. 247 ff. als pseudohieron. gedruckt, und für Fast. vielmehr fastidium zu lesen. **N. Bonwetsch.**

Faustinus, römischer Presbyter, um 383. — Schriften bei Gallandi, Bibl. Patr. 7, 439—474; MSL 13, 37—107; der libellus precum auch in Epistulae Imperatorum Pontificum etc. ed. O. Guenther (CSEL 35, Wien 1895, 5—44). Andere Ausgaben bei C. T. G. Schoenemann, Bibl. Patr. Lat. 1, Lips. 1792, 550—554 (MSL 13, 35—38). Vgl. Gennad. vir. ill. 16 (dazu die Anmerkungen von B. Czapla in seiner Schrift über G., Münster 1898, 42 ff.); Isidor. Hisp. vir. ill. 14 (Marcellinus; dazu G. v. Dzialowski in s. Schrift über Isidor, Münster 1898, 22 f.); G. Krüger, Lucifer von Calaris, Leipzig 1886, 62 f. 82—86. 94 ff.; O. Günther, Avellana-Studien in SWA 134, 1896, 6—11; G. Rauschen, Jahrbb. d. christl. Kirche unter d. Kaiser Theodosius d. G., Freib. 1897, 140. 199 f.

Der römische Presbyter Faustinus ist in der luciferianischen Bewegung (s. d. A. Lucifer von Calaris) schriftstellerisch hervorgetreten und hat als Theologe ein gewisses Ansehen genossen. In Gemeinschaft mit dem sonst unbekannten Presbyter Marcellinus übergab er 383 (s. H. Usener, Religionsgesch. Unterss. 1, Bonn 1889, 288 N. 42) oder 384 zu

Konstantinopel dem Kaiser Theodosius eine Bittschrift (libellus precum ad imperatores) unter dem Titel: de confessione verae fidei et ostentatione sacrae communionis et persecutione adversantium veritatis (MSL 83—107). Die Schrift bringt eine Darstellung der Verfolgungen, die die Luciferianer von seiten der Katholiken erlitten haben, schildert die Schismatiker als die eigentlich Rechtgläubigen und bittet die Kaiser um Schutz vor weiterer Unbill. Die Ausführungen sind vielfach übertrieben und parteiisch. Die der Bittschrift in den Ausgaben vorangehende „Vorrede" (richtiger: quae gesta sunt inter Liberium et Felicem episcopos) hat mit jener nichts zu thun, stammt auch nicht aus der Feder des Faustinus, sondern von einem Ursinianer (s. d. A. Ursinus, Gegenpapst). Von Faustinus besitzen wir weiter ein Buch de trinitate sive de fide adv. Arianos (MSL 37—80), das mit der von Gennadius erwähnten Schrift adv. Arianos et Macedonianos identisch sein muß. Eigenartiges ist nicht darin enthalten. Endlich geht unter des F. Namen eine fides Theodosio Imperatori oblata (MSL 79 f.), der zufolge F. einmal in den Verdacht des Sabellianisierens gekommen wäre. **G. Krüger.**

Faustus von Byzanz, s. Bd II S. 67, 41—48.

Faustus von Mileve s. Manichäer.

Faustus von Reji (gest. gegen Ende des 5. Jahrhunderts) hervorragender Vertreter des südgallischen Semipelagianismus. — Die Schriften des Faustus edierte Engelbrecht im CSEL Bd 21, Wien 1891. Die wichtigeren Werke auch bei MSL 58, 783 ff. Die Briefe des Faustus und Ruricius gab außerdem heraus Krusch in MG Auct. ant. VIII, 265 ff.; Die Symbolerklärung s. bei Caspari, Ungedruckte ... Quellen zur Geschichte des Taufsymbols und der Glaubensregel II (Christiania 1869), 183 ff. und Anecdota I. Christiania 1883, S. 315 ff.; den Traktat de symbolo edierte Caspari in Alte und neue Quellen ꝛc., Christiania 1879, S. 259 ff. Zu der Biographie und den litterargeschichtlichen Fragen s. Oudin, Comm. de scriptoribus eccl. antiq. 1722, I, 1291 ff.; Tillemont, Mémoires pour servir à l'histoire eccl. 1732, XVI, 408 ff.; Hist. littéraire de la France 1735, II, 585 ff.; Ceillier, Histoire générale des auteurs sacrés 1748, XV, 157 ff.; Stilting in AS, Septembr. VII, 681; Krusch in MG Auct. VIII, LIV ff.; Caspari a. a. O.; Engelbrecht, Studien über die Schriften des Bischofs v. Reji Faustus, Wien 1889; Krit. Untersuchung über wirkl. u. angebl. Schriften des Faust. Rejensis in Ztschr. f. die österr. Gymnasien 1890, 289 ff.; Beiträge z. Kritik und Erklärung der Briefe des Sidonius, Faustus u. Ruricius ib. 1890, 481 ff. 677 ff., sowie in den Prolegomena seiner Ausgabe. Krusch in den MG l. c.; Morin, Critique des sermons attribués à Fauste de Riez in der Revue Bénédictine IX, 1892, p. 49 ff.; Hiérarchie et liturgie dans l'église gallicane au 5e siècle ib. VIII, 1891, 97 ff.; dazu Engelbrecht, Patrist. Analekten 1892, S. 5 ff.; Bäumer, Ueber drei verloren geglaubte Schriften des Faust. v. Riez in der Katholik 1887, II, S. 386 ff.; Cabrol, Le „liber testimoniorum" de St. Augustin in der Revue des questions historiques 1890, 232 ff.; Bardenhewer, Patrologie, Freiburg i. B. 1894, S. 556 ff.; Bergmann, Studien zu einer krit. Sichtung der südgallischen Predigtlitteratur 1898 in Bonwetsch u. Seeberg, Studien zur Geschichte d. Kirche und der Theol. I H. 4. — Dogmengeschichtlich vgl. Wiggers Versuch einer pragmatischen Darstellung des Augustinismus und Pelagianismus, Hamburg 1833, II, S. 224 ff.; Heller, Fausti Regiensis fides in exponenda gratia Christi, München 1854; Koch, Der h. Faustus, Stuttgart 1895; Seeberg, Dogmengesch. I, 1895, S. 317 ff.; Arnold, Cäsarius v. Arelate, Leipzig 1894, S. 324 ff.

1. Von dem Leben und Wirken des Faustus kann nach den kurzen Notizen, die dafür zu Gebote stehen, nur in großen Zügen ein Bild entworfen werden. Er stammte wohl aus Britannien. Gegen das positive Zeugnis des Avitus und Sidonius (ortu Britannum, habitaculo Regiensem Avitus MG Auct. VI, 2 p. 30, 1, vgl. Sidonius ep. 9 MG Auct. VIII p. 157, 7) kommt das Zeugnis von fernstehenden Männern, wie Possessor oder Facundus v. Hermiane, die ihn als Gallus bezeichnen (MSL 63, 489; 67, 855), um so weniger in Betracht, als sich seine Entstehung leicht erklären läßt. Deshalb liegt auch kein Grund vor, an die Bretagne als sein Geburtsland zu denken. Das Jahr seiner Geburt ist uns nicht berichtet. Aber man kann dasselbe nach den sonst bekannten Daten seines Lebens mit ziemlicher Sicherheit in die Mitte oder an das Ende des ersten Dezenniums des 5. Jahrhunderts verlegen. Faustus hat, wie man seinen Schriften entnehmen kann und wie ausdrücklich bezeugt wird, eine philosophische Bildung erhalten (Sidonius Epp. l. IX, 9 MG Auct. VIII, p. 158). Außerdem verfügte er über eine nicht verächtliche Kenntnis der heil. Schrift. So wenig er ein ursprünglicher und reicher Geist war, so wenig hat sein Bildungsgang ihn in die Tiefen der theologischen Spekulation eingeführt. Früh trat Faustus in das Kloster ein. Es war das höchster Blüte sich erfreuende Lerinum. Mit seinem Amtsvorgänger, dem Abt Maximus, der seit 426 (s. die Chronik

des Prosper z. d. J.) Abt von Lerinum war, hat er dort zusammengelebt. Da nun Maximus sieben Jahre jenes Amtes gewaltet hat (s. die Gedächtnisrede des Faustus auf ihn Bibl. max. VI, 654[b], 655[b]), so ist Faustus ihm im J. 433 als Abt gefolgt und er ist dann natürlich mehrere Jahre früher in das Kloster eingetreten. Wie er für seine Person strenge Askese durch Fasten und Abkürzung des Schlafes übte, so hat er auch 5 seine Mönche in strenge Zucht genommen (Sidon. carmen 16 v. 105 ff.). Dieser Lebensrichtung blieb er auch später als Bischof treu (cum novae dignitatis obtentu rigorem veteris disciplinae non relaxaveris Sidon. Epp. IX, 3 p. 152, 1). Aber auch nach außen hin hat Faustus tapfer die Interessen seines Klosters vertreten. Der Bischof Theodor von Frejus, zu dessen Sprengel Lerinum gehörte, hatte für sich Befugnisse bean- 10 spruchte, die über das unter seinem Vorgänger Leontius Bräuchliche hinausgriffen, indem er auch die Nichtkleriker unter den Mönchen unter seine Botmäßigkeit bringen, insbesondere ohne Zustimmung des Abtes an ihnen die Ordination vollziehen wollte. Dagegen hatte Faustus sich energisch gewehrt. Die Angelegenheit hatte sich zu einem scandalum ausgewachsen. Der Metropolit Ravennius von Arles berief nun eine Synode, die Theo- 15 dor aufforderte, sich mit den bischöflichen Rechten seines Vorgängers zu begnügen (ausschließliches Recht der Ordination, Segnung des Chrismas, Konfirmation der Neophyten, Entscheidung darüber, ob fremde Kleriker zu Kommunion und Ministerium zuzulassen seien), während dem Abt die unbeschränkte Verfügung über die laica omnis monasterii congregatio zustehe und nur auf sein Ersuchen jemand aus derselben zu ordinieren sei 20 (s. Mansi Coll. conc. VII, 907 ff., vgl. Hefele KG II², 583 f.). Diese (3.) Synode zu Arles fand unter dem Vorsitz des Ravennius statt. Dieser regierte von 449 bis 462 (s. Papst Leo ep. 49 und Papst Hilarus ep. 7). Da nun die Synode 3. Kal. Januar. gehalten wurde (Mansi ib. 907), die Synoden gewöhnlich am Sonntag stattfanden, jener Tag aber in dem bezeichneten Zeitraum im J. 456 auf einen Sonntag fiel, so entscheidet 25 sich Mansi für das J. 456 (p. 910). — Später wurde Faustus zum Bischof von Reji erwählt. Als Terminus a quo für den Antritt seines Episkopates könnte an sich das Jahr 449/50 gelten, in welchem Jahre Ravennius dies Amt mit dem Stuhl von Arles vertauscht hat. Ist aber die angeführte Beobachtung von Mansi richtig, so ist das Jahr 456 der Terminus a quo. Zu Ende des Jahres 462 finden wir Faustus bereits als 30 Bischof in Rom (Papst Hilarus ep. X, 2 cf. 11, 2). Der Beginn seines Episkopats wäre also ca. 458—460 anzusetzen. Wie er als Bischof das strenge Leben seiner Klosterzeit fortsetzte, so hat er auch jetzt eifrig als hervorragender Prediger gewirkt:

> Seu te conspicuis gradibus venerabilis arae
> contionaturum plebs sedula circumsistit, 35
> expositae legis bibat auribus ut medicinam (Sidon. Carm. 16 v. 124 ff.,

dazu ep. l. IX, 3 p. 150, 12. Ruricius Ep. l. I, 1 p. 352, 16 ff. ed. Engelbrecht). Auch als kirchlicher Führer hat er eine hervorragende Rolle gespielt. In Sachen des krassen Prädestinatianers Lucidus, der gelehrt hatte, daß Gottes Vorherwissen einige zum Tode vorherbestimme, daß Christus nicht für alle gestorben sei und daß ein „Gefäß der 40 Schmach" nicht ein Gefäß der Ehre werden könne, hatte eine Synode zu Arles Stellung genommen, wohl ca. 473 (s. Engelbrecht in den Proleg. zu seiner Ausgabe p. XV), ebenso bald darauf eine Synode zu Lyon (de grat. proleg. p. 3. 4). Es ist Faustus gelungen durch einen Brief den Lucidus zu einem weitgehenden Widerruf zu bewegen (s. ep. 1. u. 2). In dem Brief des Lucidus scheinen uns die Beschlüsse dieser Synode zu 45 Arles erhalten zu sein (s. Seeberg DG I, 320 Anm.). Im Auftrag dieser Synoden, auf denen Faustus das entscheidende Wort gehabt haben wird, verfaßte er sein großes Buch de gratia, in dem er die semipelagianische Position in einer Cassian überbietenden Weise vertrat (s. unten). Wie er in diesem Streit eine maßgebende Rolle gespielt hat, griff er auch kräftig in die christologischen und pneumatologischen Streitigkeiten seiner Zeit ein 50 (s. unten). Im Jahre 474 gehörte Faustus neben anderen Bischöfen zu der Gesandtschaft, die im Namen des Kaisers mit dem Westgotenkönig Eurich Friedensverhandlungen führte (Sidon. ep. l. VII, 6 p. 110, 14). Nun hat aber Eurich seine Einfälle in Gallien fortgesetzt und im Jahre 477 Arles, Marseille und die ganze Provinz erobert. Wenn nun die Briefe des Faustus von einem Exil zu berichten wissen (ep. 6 p. 196, 1; ep. 8 55 p. 211, 12 vgl. ep. 12 p. 218, 24), so wird es erlaubt sein, zwischen diesem und der Eroberung des Landes durch Eurich einen Zusammenhang herzustellen. Nach ep. 12 ist Faustus aus dem Exil zurückgekehrt. Das geschah vielleicht 485, in welchem Jahr Eurich starb. Nach 500 thut Avitus von Vienne in dem Brief an König Gundobad sein in einer Weise Erwähnung, aus der hervorgeht, daß der König ihn gekannt habe (quem etiam 60

gloria vestra noverat MS Auct. VI, 2 p. 30, 1). Gennadius (vir ill. 85) sagt von ihm: viva tamen voce egregius doctor et creditur et probatur. Allein falls diese Worte auch darauf hinweisen sollen, daß noch jetzt das lebende Wort des Lehrers ihn als trefflich bezeuge, so läßt sich doch kein chronologisches Datum aus ihnen ge-
5 winnen, da von Gennadius nichts Genaueres, als daß er zwischen 480—500 schrieb, bekannt ist. Faustus hat aber jedenfalls ein hohes Alter erreicht, er wird zwischen 405—410 geboren und 490—95 gestorben sein. Die Kirche seiner Heimat hat den hervorragenden Kirchenmann und Prediger zum „Heiligen" erhoben, indessen hat die offizielle Kirche diesen Ehrentitel dem Semipelagianer, dessen Schriften Papst Gelasius als apokryph bezeichnete
10 (MSL 59, 164), nicht zugestanden (vgl. AS VII, 651 ff.).

2. In seinem Schriftstellerkatalog führt Gennadius (85) eine Anzahl von Schriften des Faustus an mit der ausdrücklichen Bemerkung: sunt eius et alia scripta quae, quia necdum legi, nominare nolui. Es sind folgende: 1. de spiritu sancto. In den zwei Büchern dieses Werkes (bei Engelbrecht p. 101 ff.) wird gegen Macedonius die Gott-
15 heit des hl. Geistes verfochten. Von den Handschriften wurde dasselbe, vielleicht nach Gregor. Dial. IV, 40, einem römischen Diakonus Paschasius beigelegt. Die Autorschaft des Faustus darf aber mit größter Wahrscheinlichkeit angenommen werden (Engelbrecht, Studien S. 28 ff. Dazu Bergmann a. a. O. S. 35 ff.). — 2. de gratia dei, 2 Bücher bei Engelbrecht p. 3 ff. In dem Werk sind einige erhebliche Lücken zu konstatieren (s.
20 Engelbrecht Studien S. 5 ff.). Bergmann versucht (S. 18 ff.) die These zu begründen, daß der Text „nicht frei sei von augustinisierenden Interpolationen", und daß daher auch seine Lücken „dem bewußten Vorgehen eines für Faustus interessierten Unbekannten" entstammen (S. 21). Allein seine Beweisführung hat mich nicht überzeugt. Sie besteht wesentlich darin, daß einige von einem Gnadenwirken redende Stellen durch genaue exe-
25 getische Analyse des Zusammenhanges als aus demselben herausfallend erwiesen werden sollen. Allein Faustus gehört nicht zu den Schriftstellern, die sich von sehr äußerlich veranlaßten Ideenassociationen freihalten und die einmal üblich gewordene Phrasen und Wendungen, auch wenn sie nicht aus ihren Gedanken hervorwachsen, meiden. Ich nehme daher an einem gelegentlichen gratia cooperante oder cooperante adiutorio ebensowenig Anstoß,
30 als etwa an einer Stelle wie p. 38, 10 ff., wo die Rückkehr des verlorenen Sohnes auf seine devotio und das angeborene Gut der vernünftigen Überlegung zurückgeführt wird, aber dann gesagt wird: sed gratia quae pulsaverat peregrinantem, ipsa suscepit revertentem. „Das Widerspruchsvolle der Darlegung liegt klar zu Tag,e" sagt Bergmann hierzu (S. 18). Allein ist es wirklich ein Widerspruch zu sagen: die Vernunft trieb
35 ihn zurück, aber dies geschah so, daß Gott durch die Schläge schwerer Lebensschicksale den Anstoß zu den Erwägungen der Vernunft gab? Auch Sätzen wie p. 84, 8 ff. kann man einen Sinn entnehmen, ohne zu dem prekären Auskunftsmittel der Interpolation zu greifen (gegen Bergmann S. 19): die Gnade wird niemand zu teil, es gehe denn der menschliche Wille voraus, doch ist dieser natürliche Wille selbst eine Gabe der Gnade, ja alle seine
40 Akte sind nur aus der Gnade zu verstehen, nämlich einer allgemeinen den Willen mit seinen Akten dem Menschen gewährenden Gnade. Freilich ist das nicht genau geredet; aber es ist das ja gerade eine der semipelagianischen Unklarheiten die pelagianischen Gedanken möglichst in augustinische Formen zu hüllen. — 3. Gennadius erwähnt weiter adversum Arianos et Macedonianos parvum libellum, in quo et essentialem
45 provocat trinitatem. Bäumer hat diese Schrift in dem Breviarium fidei adversus Arianos (MSL 13, 653) wiederfinden wollen (Katholik 1887, 394 ff.), Engelbrecht (Zeitschr. f. die österr. Gymnasien 1890, 289 ff.) in der Schrift de ratione fidei (in Engelbrechts Ausg. p. 453 ff.), Cabrol (Revue des questions histor. 1890, 232 ff.) im Liber testimoniorum fidei contra Donatistas (Pitras Analecta sacra et class. spicilegio
50 Solesm. parata 1888, p. 147 ff.). Neuerdings nun zeigte Bergmann, daß keine dieser drei Schriften als von Faustus verfaßt angesehen werden kann, daß also das Buch des letzteren nicht auf uns gekommen sein wird (a. a. O. S. 91—107). — 4. An vierter Stelle nennt Gennadius: adversum eos qui dicunt esse in creaturis aliquid incorporeum, in quo et divinis testimoniis et patrum confirmat sententiis nihil credendum
55 incorporeum praeter deum. Diese Schrift liegt vor als der 4. Brief des Faustus (Engelbrecht p. 168 ff.). — 5. wird erwähnt von G.: epistola eius in modum libelli ad diaconum quendam nomine Graecum data, qui a fide catholica discedens ad Nestorianam abiit impietatem, bei Engelbrecht p. 200 ff. — 6. Schließlich nennt Gennadius: ad Felicem praefectum praetorii ... religiosam epistolam ad timorem
60 dei hortatoriam convenientem personae pleno animo poenitentiam agere disponenti.

Dieser Brief steht bei Engelbrecht als ep. 6 p. 195 ff. Mit ihm zugleich ist der verwandte Brief ep. 9 bei Engelbrecht p. 211 ff. zu nennen. Nach Bergmann wären beide Briefe lückenhaft geworden und dann durch Abschreiber wenig entsprechend restituiert worden (S. 66). Aber diese Hypothese scheint weder durchgeführt werden zu können, da die Einschübe nicht deutlich erkennbar gemacht werden können, noch ist diese Annahme notwendig. Wenn etwa p. 197, 8 ff. ein quantitatives duplicari des Fastens angeraten und dies gleich darauf damit erläutert wird, daß es zwei qualitativ unterschiedene genera abstinentiae giebt, so ist das doch nicht „sinnlos“ (Bergmann S. 56), da freilich der Reichtum von Formen der Abstinenz einen Grund für quantitative Steigerung des Fastens ausmachen kann. — 7. Nachdem wir die von Gennadius angeführten Schriften des Faustus kennen gelernt haben, wenden wir uns den übrigen Werken desselben — Gennadius versichert ausdrücklich nicht alle gekannt zu haben — zu. Unbezweifelt echt sind folgende Briefe: der Brief an Paulinus von Burdegala (bei Engelbr. ep. 5 p. 183 ff. vgl. Avitus MG Auct. VI, 2, 29); der Brief an Lucidus (Engelbr. ep. 1 p. 161 ff.), 5 Briefe an Ruricius (Engelbr. ep. 8—12 p. 208 ff.). — 8. Sidonius erwähnt ein opus operosissimum multiplex, acre, sublime, digestum titulis exemplisque congestum, bipertitum sub dialogi schemate, sub causarum themate quadripertitum (Ep. l. IX, 9 p. 157, 30 ff. ed. Krusch). Die Frage ist nun, ob dies Werk in der Schrift de gratia zu erblicken ist (so Engelbrecht, Ztschr. für die österr. Gymn. 1890, 292 ff.) oder in dem Conflictus Arnobii catholici et Serapionis de deo trino et uno (so Bäumer, Katholik 1887, II, 398 ff. und Litt. Rundschau für das kath. Deutschl. 1892, 65 ff.). Gegen diese letztere Meinung hat Bergmann überzeugend nachgewiesen, daß die Schrift nicht von Faustus herrühren könne, bes. wegen der in ihr vorausgesetzten Form des Taufsymbols (a. a. O. S. 108 ff.). Über den Sinn der schwungvollen Charakteristik des Sidonius und ihre Anwendbarkeit auf die Schrift de gratia s. Stilting, AS Sept. VIII, p. 699 n. 245—248. — 9. Die Annahme Morins (Revue Bénédictine 1891, 97 ff.), daß der Traktat de septem ordinibus ecclesiae (MSL 30, 152 ff.) faustinisch sei, ist von Engelbrecht (Patrist. Analekten 1892, S. 5 ff.) und Bergmann (S. 117 ff.) genügend widerlegt worden. — 10. Von besonderem Interesse sind noch die beiden Homilien über das Symbol (Bibl. max. VI, 628 ff.), die seit Casparis Untersuchung (Quellen zur Geschichte des Taufsymbols II, 1869, S. 183 ff.) allgemein Faustus zugesprochen werden. Dies ist aber neuerdings von Bergmann (S. 71 ff.) mit beachtenswerten Gründen bestritten worden. Das Hauptargument Casparis, nämlich der Zusammenhang einiger Stellen der Homilien mit Stellen der Schrift de spiritu sancto, reicht an sich ja freilich nicht hin zur Begründung der Identität des Verfassers. Aber auch die Gründe Bergmanns gegen die Identität erscheinen mir nicht als durchschlagend. So wenn er einen verschiedenen Glaubensbegriff in den Reden und in de spir. s. nachweisen will: es sei ein religiöser Glaubensbegriff, wenn hier der Glaube als ein pie sperare, fideliter eum quaerere et tota in eum dilectione transire (Caspari S. 192) bezeichnet werde und es sei juristisch, wenn er dort bestimmt wird als: confiteor illum, colo illum, adoro illum totum me in ius eius ac dominium trado atque transfundo (Engelbr. p. 103, 11 ff.; vgl. Bergmann S. 75). Aber das Aufgehen in Gott und die Hingabe an Gott sind Bildreden, die noch heute ein Prediger sehr wohl nebeneinander verwenden könnte. Mehr Gewicht scheint darauf zu legen zu sein, daß die 1. Hom. das Symbol auf die ecclesiarum patres, die Schrift de spir. auf apostolica sollicitudo zurückführt (Caspari S. 185 und Engelbr. p. 102, 5 ff.), oder daß Faustus immer lectio, die Hom. lectiones sagt (Bergmann 81 ff. 78). Vor allem aber scheint zu beachten zu sein (Bergmann S. 83), daß in der 2. Homilie der Anfang des 2. Artikels lautet: [credo] et in filium eius dominum nostrum Jesum Christum (Caspari S. 192). Dasselbe scheint die erste Hom. vorauszusetzen: et in filium eius, bald darauf in freier Rede: dominus noster Jesus Christus (Casp. S. 189). Dagegen heißt es in der ep. 7 p. 205, 5.: iuxta symboli auctoritatem . . . qua dicimus: credo et in filium dei Jesum Christum etc. Diese Differenz wäre entscheidend, wenn man behaupten dürfte, daß Faustus an letzterer Stelle unverkürzt das Symbol wiedergeben wollte (so Bergmann S. 84). Nun kam es aber nach dem Zusammenhang Faustus darauf an zu beweisen, daß wie Gott der Vater des Menschen, so die Mutter des Gottes ein Mensch gewesen. Diesem Zweck entsprechend verwandelte er filium eius in: filium dei und läßt das für seinen Zweck nichtssagende dominum nostrum fort. Obgleich also die Auslassung letzterer Worte nicht ganz selten vorliegt (s. Hahn, Bibl. d. Symbole³ S. 75. 77. 79. 63. 64. 67. 60. 45. 48), ist sie doch bei Faustus ebensowenig anzunehmen als daß er etwa dei für eius in seinem Symbol hatte. Es dürfte sonach immerhin, wenn

auch nicht sicher, so doch recht wahrscheinlich sein, daß Faustus Verf. dieser Reden ist. — 11. Der in den Handschr. einem Faustinus beigelegte Traktat de symbolo (ed. Caspari in Alte und neue Quellen 1879, S. 250ff.) ist jedenfalls nicht unmittelbar Werk des Faustus, s. Caspari und Bergmann S. 86ff. — 12. Schließlich ist noch zu sagen, daß 5 Faustus auch eine große Anzahl von Predigten veröffentlicht hat (vgl. z. B. die Erwähnung von opuscula — im Zusammenhang ist wohl an Predigten zu denken — bei Ruricius Ep. l. I, 1, p. 351, 13 ed. Engelbrecht). Zur Zeit ist es aber nicht möglich den Umfang dieser seiner Thätigkeit zu umschreiben, da das Dunkel, das über dieser lateinischen Predigtlitteratur lagert, auch den Anteil des Faustus an ihr bedenkt. Nur durch eingehende 10 sprachliche Vergleichung kann es gelingen unter den anonymen oder mit anderen Namen versehenen Predigten die dem Faustus angehörenden zu eruieren. Zwar hat Engelbrecht behauptet, es lägen uns zwei Corpora faustinischer Predigten vor, nämlich die Sammlung von 22 Predigten des Durlacher Cod. 36 (jetzt Karlsruher Cod. 340) saec. 9—10, die er in seine Ausgabe des Faustus aufgenommen hat und die 74 pseudoeusebianischen Pre- 15 digten (gedruckt in der Bibl. max. VI, 618ff.), s. Engelbrecht, Studien S. 47ff. Allein diese Annahme entbehrt jedes positiven Grundes. Wenn 9 Predigten des Cod. Durlac. als Autornamen Faustinus haben, so ist es ebenso fraglich, ob dieser gleich Faustus ist, als es höchst unwahrscheinlich ist, daß die übrigen Predigten nun auch dem Faustinus resp. Faustus angehören sollen. Dazu kommt, daß hier wie in der pseudoeusebianischen 20 Sammlung verschiedene Stücke mit Sicherheit als von Cäsarius herrührend erwiesen werden können (s. Morin, Revue bénédict. 1892, 49ff. und Bergmann a. a. O. S. 2ff. 128—331). Auf einzelnes einzugehen verbietet der Raum, zumal erst eingehende Untersuchungen, wie sie Bergmann jüngst begonnen hat, über dies ganze Gebiet Licht verbreiten können. — Über ein vermeintliches Faustuscitat bei Cäsarius (Mansi Coll. conc. VIII, 25 812) s. Arnold, Cäsarius S. 382f. Anm. — Über die handschriftliche Überlieferung der Werke des Faustus s. die Prolegomena in Engelbrechts Ausgabe.

3. Die geschichtliche Stellung des Faustus ist bedingt durch seine Vertretung der semipelagianischen Theologie. Hierüber wird der Artikel Semipelagianismus Genaueres zu berichten haben, im übrigen siehe die Dogmengeschichten. Hier mögen einige kurze 30 Bemerkungen genügen. Alle Menschen haben das peccatum originale und zwar ex generantis voluptate (de grat. I, 1 p. 11). Obgleich die menschliche Willensfreiheit durch die Sünde geschwächt worden ist (I, 8 p. 24f.), so ist sie als ein Bestandteil der menschlichen Natur doch auch dem Sünder erhalten geblieben (I, 16 p. 50. II, 10 p. 88; 12 p. 90). Die Gnade wirkt immer zusammen mit der Freiheit zur 35 Herstellung des Guten im Menschen (I, 16 p. 51f.). Hierbei macht der Mensch den Anfang vermöge seiner Freiheit (II, 10 p. 84). Die Gnade kommt dabei für Faustus eigentlich nur in Betracht als die Predigt mit ihren Verheißungen und Drohungen. Das ist das adiutorium divinum, eine innerlich umbildende Macht der Gnade, wie Augustin, kennt Faustus nicht (z. B. I, 10. 16 p. 33. 52). Wenn es doch den Anschein hat, als 40 wenn er auch solch eine Innenwirkung Gottes annimmt, so begreift sich dies daraus, daß das natürliche Willensvermögen selbst als Gnadengabe angesehen wird (II, 10. 12 p. 84. 90) oder daß die Führungen des Lebens als Gnade betrachtet werden. So heißt es vom verlorenen Sohn: sed gratia quae pulsaverat peregrinantem, ipsa suscepit revertentem, wobei aber diese Rückkehr durch das eigene Wollen verwirklicht werden soll 45 (I, 11 p. 38). In diesem Sinne begreift sich denn auch die gelegentliche Erwähnung der gratia cooperans (I, 10 p. 33) und des cooperans adiutorium (II, 12 p. 91. 95). Aber trotz dieser und ähnlicher Wendungen und der energischen Verdammung des Pelagius (I, 1) ist es deutlich, daß Faustus wesentlich auf pelagianischem Boden steht, er hat sich im Verhältnis zu Cassian noch weiter von Augustin entfernt. Die Gnade ist eigentlich 50 nur in der Verleihung der Willensfreiheit und der Mitteilung des göttlichen Gesetzes, sowie in einer Leitung der Lebensschicksale zu erblicken. Dem entsprechend wird auch die Prädestination von der Präscienz abhängig gemacht (II, 3 p. 63). Gott will immer nur das Gerechte und Gute, aber er läßt die Freiheit sich auch im Bösen zu ergehen. Das ist Gottes permissio: vult bonum et permittit malum (II, 2 p. 61). — In der Trini- 55 tätslehre und Christologie hat Faustus die orthodoxen augustinischen Formeln reproduziert, z. B. una deitas, trigemina maiestas, tres essentiae vel subsistentiae, sed non tres substantiae, de spir. s. I, 4. 5 p. 106f.; sicut hominis et dei unam confitemur esse personam, ita duplicem scimus esse substantiam, ep. 7 p. 202 u. s. w. — Noch lohnt es sich auf die Ratschläge über Buße und Askese in ep. 5 und 6 60 zu verweisen.

R. Seeberg.

Favre (Faber), Peter, S. J. geb. 1506, gest. 1546. — Litteratur: Cartas y otros escritos del b. Pedro Fabro Bd I Bilbao 1894; sein Memoriale, ed. M. Bouix, Paris 1874, soll auch in Bd II dieser Cartas gedruckt werden. Manches in: Canisii Epist. ed. Braunsberger Bd I 1896. Ungedrucktes in den Kölner Sammlungen, aus welchen Briefe in: Hansen, Rhein. Akten z. Gesch. des Jes.-Ordens am Niederrhein 1896; vgl. dess.: Die erste Niederlassung der Jes. in Köln in: Beiträge zur Geschichte .... Köln 1895, S. 163 ff. — Vgl. Orlandini, Hist. Soc. Jesu, I, Romae 1615; ders., Forma sacerdotis apost. (Petri Fabri) Dillingae 1647; Boero, Vita del beato P. F. Roma 1873; Polanco, Chronikon I, Madrid 1894; Gothein, Ign. von Loyola, Halle 1895, bes. S. 265 ff. 663 ff.; von Druffel, Ignatius v. Loyola an der römischen Kurie 1879; Cornely, S. J. Leben des sel. P. F. 1873.

In dem früheren Hirten Pierre Favre in Villarette in Savoyen geboren hat Ignatius von Loyola, sobald er in die Pariser Hochschule eingetreten war, den ersten Genossen gefunden und zubereitet, der bald völlig seinen Stempel trug. Seit F. als einer der acht (außer ihm noch Franz Xavier, Bobadilla, Rodriguez, Salmeron, Lainez, Broët und Claude Jay) sich am 15. August 1534 in der kleinen Kirche auf dem Montmartre mit Ignatius in feierlichem Gelübde verbunden, hat er, theologisch nur mittelmäßig gebildet, aber von eisernem Willen und die Ziele der Genossenschaft in sich verkörpernd, dieser unberechenbare Dienste geleistet. Insbesondere hat er das Werkzeug der geistlichen Exercitien mit einer Virtuosität gehandhabt, die der des Meisters kaum nachstand, und die eindringende Art, welche ihm im Umgange eigen war, hat ihn neben außergewöhnlicher Seelenkenntnis und scharfem Blick befähigt, diejenigen Regeln zur Gewinnung der Halbgläubigen und der Ketzer aufzustellen, die er zunächst selbst auf dem schwierigen deutschen Boden erprobte und die dann dem Orden überhaupt seine großen Erfolge gebracht haben. 1537 mit Ignatius in Rom, 1539 bis 1540 in Parma wirkend, begleitete F. 1540 den kaiserlichen Gesandten Ortiz nach Deutschland, wo er dem Religionsgespräche in Worms und dem in Regensburg (1541) beiwohnte. Einer der ersten, welche hier durch die Schule seiner Exercitien gingen, war Cochläus — dann 1543 in Mainz Petrus Canisius. Am Rhein war es auch, wo F. die erste umfassende kirchenpolitische Thätigkeit entfaltete. Er trat, seit August oder September 1543 nach Köln übergesiedelt, dem Kurfürsten Hermann von Wied bei dessen Reformversuchen als freiwilliger Agent der Kurie, die von ihm informiert wurde, in einer unablässigen Thätigkeit entgegen, die sich in dem I. Bande der Cartas (s. o.) abspiegelt. In einem Briefe an Lainez stellte er gelegentlich als seine Grundsätze über den Verkehr mit Ketzern behufs Zurückführung in den Schoß der katholischen Kirche die folgenden auf: vor allem müsse man sie mit einer innigen wahren Liebe umfassen, ihre Neigung und ihr Herz gewinnen, sie mit Höflichkeit anreden und im freundschaftlichem Umgange anfangs nur von Gegenständen reden, worüber man gegenseitig übereinkomme, aber nicht von solchen, die gegenseitige Kämpfe und Trennung der Gemüter veranlassen. Habe man es mit einem Verirrten von unsittlichem Wandel zu thun, so müsse man ihn zuerst vom Laster abzubringen suchen, denn Tugend und Frömmigkeit führe von selbst wieder zur Wahrheit. So habe ihn einst ein im Konkubinat lebender Priester um Widerlegung der Gründe für die Priesterehe ersucht, worauf er sich nicht eingelassen, sondern auf seine Besserung hingearbeitet habe, nach deren Erfolg mit der Sünde auch der Irrtum verschwunden sei. (Inhaltsangabe noch Schrödl, Wetzer und Welte Kirchenlexikon IV, 871 [1. Aufl.]. Vgl. damit den Brief an Hammond vom 12. April 1543 bei Hansen, Rhein. Akten S. 5). Übrigens läßt ihn die Ordensgeschichte wo nötig auch mit Ketzern disputieren, z. B. mit Butzer und Melanchthon in Bonn, während doch aus seinen Briefen nur das hervorgeht, daß er indirekt, besonders gelegentlich der Exercitien, und durch mündliche und schriftliche Beeinflussung zu wirken suchte. Im Laufe des Jahres 1544 nach Portugal und Spanien beordert mag er dort die obigen Grundsätze praktisch gemacht haben, um den kirchlichen Eifer neu zu entzünden und die Schwierigkeiten, in welche der Orden in seinen dortigen Anfängen geraten war (s. d. A. Jesuitenorden) zu heben. Wie er zu der Stiftung des Kölner Collegs wenigstens beigetragen hat, so kann er dem Canisius unter dem 10. März 1540 von bedeutenden Errungenschaften des Ordens in Spanien, insbesondere Fortschritten an den Universitäten Valladolid, Valencia, Gandia und Alcala, melden (Braunsberger, Epist. Can. I, S. 170 f.). Es sollten das die letzten Früchte seiner Thätigkeit sein — zur Teilnahme am Tridentinischen Konzil berufen, starb er auf der Reise am 1. August 1546 in Barcelona. Pius IX. hat gestattet, ihn als „selig" zu verehren. **Benrath.**

Febronianismus s. Episkopalsystem oben S. 429, 50.

Febronius s. Hontheim.

Fecht, Johannes, gest. 1716. — F.s Lebensbeschreibung von der Hand seines Sohnes erschien 1716 in Krakewitz' Rektoratsprogramm, wieder abgedruckt in Fechtii compendium, Zerbst 1740. Vgl. Tholuck, Das kirchliche Leben des 17. Jahrh., 2. Abtl. S. 183 ff.

Johannes Fecht, einer der berühmtesten Theologen seiner Zeit, Hauptvertreter lutherischer Orthodoxie im Kampfe gegen den siegreich vordringenden Pietismus, ist geboren am 25. Dez. 1636 in Sulzberg (Breisgau), wo sein Vater Superintendent war, besuchte das Gymnasium illustre in Durlach, seit 1655 sechs Jahre lang die Universität Straßburg. Zur Theologie entschlossen, studierte er doch zunächst Philologie und Philosophie, semitische Sprachen und Geschichte. Seine theologischen Studien leitete Dannhauer. 1661 unternahm er eine fünfjährige akademische Studienreise, auf welcher er eine Reihe deutscher Universitäten besuchte, mit längerem Aufenthalt in Wittenberg und Gießen. 1666 in seine Heimat zurückberufen, wurde er bald (1669) Hofprediger und Theologieprofessor, später auch Superintendent in Durlach, bis diese Stadt 1689 im Kriege von den Franzosen eingeäschert wurde. F. fand ein Asyl in Calw, wo ihn Herzog Gustav Adolf von Mecklenburg kennen lernte und an die Universität Rostock berief. 1690 siedelte er dorthin über, erhielt die Doktorwürde und hat hier als Professor und Superintendent bis an seinen Tod am 5. Mai 1716 eine überaus bedeutsame Wirksamkeit entfaltet. Trotz mehrfacher glänzender Anerbietungen ist er Mecklenburg treu geblieben, geschätzt in der Universitätsverwaltung (er war fünfmal Rektor), hoch verehrt als Lehrer und Berater der Studierenden („Vater Fecht"), viel umworben als Mittelpunkt gelehrter Korrespondenz. Seine enorme Arbeitskraft ermöglichte ihm eine überaus umfassende schriftstellerische Thätigkeit, welche, in ihren Anfängen mehr auf philosophische und philologische Gegenstände gerichtet, weiterhin sämtliche Gebiete der Theologie berührte, mehr und mehr aber sich auf Dogmatik und Polemik konzentrierte und alle bedeutsamen Zeiterscheinungen der Kritik unterzog. Aus früherer Zeit (1677) stammt das mehrfach aufgelegte Sammelwerk Noctes christianae, worin u. a. eine umfängliche Abhandlung zum Erweise, daß Christus schön von Gestalt gewesen. Aufsehen erregte 1684 die als bleibend wertvoller Beitrag zur Geschichte des 16. Jahrhunderts herausgegebene Sammlung von Briefen berühmter Theologen. Auf eben diesem Gebiete liegt die historia colloquii Emmendingensis 1694. 1698 erschien Selectiorum ex univ. theol. controversiarum, recentiorum praecipue, Sylloge, ein Werk, welches, zusammen mit der Philocolia sacra 1707, in Kürze die Summa seiner theologisch-kirchlichen Anschauungen darbietet. Aus seinem Nachlaß erschienen 1722 die über diese Sylloge von ihm gehaltenen Vorlesungen, sowie 1740 ein die ganze thetische und polemische Theologie umfassendes Kompendium. Das Verzeichnis seiner sämtlichen Schriften umfaßt 17 Seiten. — F. ist ein echter Repräsentant jener Theologie des 17. Jahrhunderts, welche ganz darauf gerichtet ist, den überlieferten Lehrtypus gegen jede häretische Abweichung rein zu erhalten. Er ist ein allzeit gerüsteter Kämpe gegen jegliche novatores. Wenn er aber in der neueren Litteratur als Typus eines leidenschaftlichen Streittheologen figuriert, so steht dem entgegen, daß er seinen Zeitgenossen vielmehr als vir pacificus galt, und daß er von den Gegnern gerade wegen seiner Mäßigung gefürchtet war. Die Polemik, für welche er in hervorragendem Maße mit Scharfsinn und Klarheit begabt war, galt lediglich der Sache und war ihm Gewissenssache. Was insbesondere seine Stellung zum Pietismus betrifft (er hielt zuerst 1696 Vorlesungen de pietismo), so war er ebenso wie Spener von Dannhauer ausgegangen, mit größter Entschiedenheit auf Frömmigkeit des Herzens und Lebens gerichtet und hatte für manche wesentliche Forderungen des Pietismus, wie z. B. die Überordnung des Bibelstudiums, volles Verständnis. Spener selbst ist es gewesen, der ihn, als schon die Grundrichtung seiner Theologie ausgeprägt vorlag, für die Professur in Rostock empfahl. Was ihn in den Kampf getrieben hat, ist die sich ihm aufdrängende Überzeugung, „daß aus dem noch guten pietismo wegen der vielen Nebenlehren, damit man die Pietät befördern wollen, der Grillenpietismus und aus diesem der vollkommene Indifferentismus Arnoldinus, Thomasianus und Dippelianus erwachse" (Brief an Burchard May 1706). Die noch immer umlaufende Rede, daß er nach Speners Tode diesem die Seligkeit abgesprochen habe, beruht wahrscheinlich nur auf Mißdeutung. **D. K. Schmidt.**

Fegfeuer. Die Idee des Fegfeuers, welche in der römischen Kirche ihre vollendetste Ausgestaltung erfahren hat, geht mit ihren Wurzeln bis in die ältesten Zeiten zurück und hat Analogien fast in allen Religionen. So im Parsismus. Zoroaster (bei Euseb. praep. evang. 9, 37) nimmt eine Wanderung der Seelen durch zwölf Stufen hindurch an, ehe sie vollständig gereinigt sind zur himmlischen Seligkeit. Die Inder (voyages de Hafner 2.

S. 29 in der bibliothèque de Sprengel. 39) bringen zu diesem Zwecke Gebete und Opfer für die Verstorbenen dar. Die Lehre der Pythagoräer von der Metempsychosis ruht auf demselben Grunde. Plato (Euseb. l. c.) lehrt, daß die Seelen so lange in einem dunklen Ort zurückgehalten werden, bis sie völlig gereinigt sind. Die Stoiker (Clem. Alexandr. strom. 5 p. 549) nehmen ebenfalls einen solchen Zwischenzustand der Läu- 5 terung an, den sie ἐμπύρωσις nennen. — In der Idee des Fegefeuers müssen wir ein Doppeltes unterscheiden: die Idee eines Zwischenzustandes zwischen dem Tode und dem endgültigen Zustande nach dem Gericht, und die Idee der Reinigung resp. des Strafleidens durch das Medium des Feuers. Die Grundlagen für das erstere Moment sind so rationelle, daß wir überall da, wo der Glaube an ein Fortleben nach dem Tode 10 sich findet, auch die Frage diskutiert finden, ob mit dem Tode sofort eine ewige End- entscheidung stattfinde, oder ob zwischen letzterer und ersterem noch ein Zwischenzustand gedacht werden müsse, welcher letztere nun wieder als ein solcher gedacht werden kann, der an dem durch das Leben verdienten ewigen Lose nichts mehr zu ändern im stande ist, oder aber diese Möglichkeit noch gewährt. Die letztere Vorstellung führte in ihrer weiteren 15 Ausbildung zur Idee des Fegfeuers, sofern auf der einen Seite die Möglichkeit einer Milderung des ewigen Loses nur durch die eigene Besserung der sittlichen Persönlichkeit gedacht werden konnte, und auf der anderen Seite die Gerechtigkeit Gottes eine solche Besserung oder Läuterung nur auf dem Wege des Strafleidens zuzulassen schien, ein läuterndes Strafleiden aber in dem Elemente des Feuers am besten entweder seine ma- 20 terielle Verwirklichung, oder das adäquateste Symbol fand, wie der Vorgang des läu- ternden Strafleidens zu denken sei. Daß sich die Vorstellung von dem läuternden Ele- mente nicht notwendig und allein an das Feuer anschließen mußte, findet seinen Beleg in der Vorstellung der späteren Rabbinen, daß bei den relativ Gerechten im Jenseits eine Abwaschung mit Wasser ausreichend sei (vgl. Eisenmenger, Entdecktes Judentum II, 25 S. 337 f.), während allerdings im übrigen die Vorstellung herrscht, daß das Paradies rings von einem Flammenmeer umgeben sei, das die Bestimmung habe, die Flecken, wo- mit auch die Seelen der Gerechtesten behaftet seien, zuvor zu beseitigen, damit sie wirklich befähigt würden, das alles Unheilige weit von sich zurückweisende heilige Antlitz Gottes zu schauen. Es ist das eine Anschauung, welche auch in dem apokryphischen Evangelium 30 historia Josephi cap. 12. 13 vorgetragen wird, vgl. Hofmann, Leben Jesu nach den Apokryphen S. 267 f. Die Muhammedaner haben sich anders geholfen; sie nehmen eine Zwischenmauer zwischen der Hölle und dem Paradiese an, auf welcher sich die befinden, deren gute und schlechte Handlungen gleich sind, und von welcher aus sie ebenso in das Paradies wie in die Hölle schauen können. Vgl. Koran, Sure 7 u. a. 35

Was nun die Ausbildung des Dogmas vom Fegfeuer innerhalb der christlichen Kirche betrifft, so sind die Anlässe dazu teils in der Konsequenz irrtümlicher Anschauungen von der Heilsordnung, hauptsächlich der Buße und der Heiligung, teils in dem falschen Verständnisse von Aussprüchen der heil. Schrift zu suchen. Als reinigend und als Symbol der Läuterung kommt das Feuer allerdings nicht selten in der hl. Schrift 40 vor (1 Pt 1, 7; Mt 3, 11; AG 2, 3; Ma 3, 2 und wohl auch Jer 23, 29); daneben aber auch als verzehrend (1 Ko 3, 11) und als Symbol der Strafe, ja der Verdammnis (Mc 9, 44. 49; Mt 3, 10. 12; 25, 41 u. a.). Nur in den Stellen letzterer Art aber liegt ein bestimmtes Hinausgehen über die gegenwärtige Existenz vor, und zwar so, daß der große Entscheidungstag der Zukunft des Herrn (1 Ko 3) nach dieser ins Auge gefaßt wird. In 45 betreff der Zwischenzeit zwischen dem Tode der Einzelnen und der Auferstehung der Toten als dem entscheidenden Gericht findet sich keine ausdrückliche Hinweisung auf Reinigung. In der Erzählung vom reichen Mann (Lc 16) wird das Feuer nur als peinigend, nicht als reinigend dargestellt; und die Stellen 1 Pt 3, 19; 4, 6 begründen zunächst nur das Hineinreichen der versöhnenden und heiligenden Kraft Christi auch in das Gebiet der Hin- 50 geschiedenen. Aber die Frage, ob mit dem Tode das Los des Menschen unabänderlich entschieden sei, oder ob es noch einen Zwischenzustand der Läuterung gebe, und wie dieser vorzustellen sei, diese Frage bleibt nach dem, was aus der heiligen Schrift angezogen werden kann, eine offene. Die fromme Spekulation hat sich natürlich alsbald dieser Frage bemächtigt, und sie je nach Vermögen oder Wunsch beantwortet. Zum erstenmale ent- 55 schiedener ins Auge gefaßt und mit einem Reinigungsfeuer in Verbindung gebracht finden wir sie Anfang des 3. Jahrhunderts. Während Clemens Alex. (paed. 3, p. 282; strom. 7, p. 851) nur von einem geistigen Feuer redet, welches in uns schon in diesem Leben rei- nigend brennt, versetzt Origenes dieses Feuer, welches nicht äußerlich sondern geheimnisvoll innerlich brennt (hom. in Num. 25, p. 369 c. Cels. 5, 15; 6, 26), in das Jenseits; 60

selbst Paulus und Petrus müssen zur Läuterung von allem sündigen durch dieses Feuer hindurch (hom. in Ps. 36, p. 664). Spuren dieser Anschauung finden sich auch bei Cyprian (ep. 52 ad Antonian.), Gregor. Naz. (orat. 39 u. a.), Greg. Nyss. (orat. de baptismo πῦρ καθάρσιον), Basil. (in Jes. 6, n. 186; 9, n. 231 πῦρ καθαρσικόν).
5 Die Ausbildung der eigentlichen Fegfeuerlehre gehört dem Abendlande an. Von Origenes und Greg. Nyss. ist sie zu Ambrosius gekommen, der sie im Abendland eingebürgert hat. Jedoch ist auch hier wohl zu unterscheiden zwischen der alten Reinigungslehre und der im Mittelalter ausgebildeten Fegfeuerlehre, wie sie durch das Tridentinum sanktioniert worden ist. Jene finden wir in ihren Anfängen bei Augustin, in ihrer weiteren
10 Entwickelung bei Cäsarius Arelat., und zum Dogma erhoben bei Gregor d. Gr. Während Augustin (enchirid. ad Laur. 67—69; de civ. dei 20, 18) nur von der Möglichkeit jenseitiger zeitlicher Strafen redet, und diese Mt 12, 32, vielleicht auch 1 Ko 3, 11 f. angezeigt findet, daher auch ein ignis purgatorius von kürzerer oder längerer Dauer für die noch am Irdischen hängenden nicht für unglaublich und (enchir. 109) eine
15 Erleichterung in diesem Zwischenzustande (in abditis receptaculis), die den abgeschiedenen Seelen durch das Meßopfer und die Almosen der Überlebenden in der Kirche zu teil wird, für möglich hält, spricht sich Cäsarius (dial. 4, resp. ad interrog. 185) schon bestimmter dahin aus, daß solche, die im Wiedergutmachen kleiner Sünden (durch Almosen ꝛc.) lässig seien, um unbefleckt zum ewigen Leben zu gelangen, durch das langwierige Feuer jener
20 Welt geläutert werden müssen. Gregor d. Gr., der dies weiter ausführt und dogmatisiert, bezieht (dial. 4, 39) auf diese leves culpae das Heu, Stroh und Stoppeln 1 Ko 3, 12 läßt aber die jenseitige Reinigung bedingt sein durch in diesem Leben gethane gute Werke. Und wie schon ältere Väter (Tertullian, monog. 10; coron. mil. 3, 4; exhort. cast. 11) annahmen, daß jene schmerzlichen Zustände durch die Gebete und oblationes der Lebenden
25 im Namen der Abgeschiedenen gemildert werden könnten, so sieht auch Gregor d. Gr. (dial. 4, 57) die Darbringung des heiligen Opfers als eine große Hilfe für die Seelen in jenem Zustande an (Ursprung der Seelenmessen). Diese ältere Reinigungslehre trat in ein neues Entwickelungsstadium infolge der scholastischen Weiterbildung der Lehre von dem Sakrament der Buße. Man lehrte eine Absolution nur von den verwirkten ewigen
30 Sündenstrafen, während die verwirkten zeitlichen Strafen dem Menschen zu eigener Abbüßung behalten werden; daher sei zur Vollendung des Sakraments eben noch die satisfactio nötig, d. h. der Bußfertige müsse durch gewisse beschwerliche und um Christi willen verdienstliche Werke (opera laboriosa, z. B. Fasten, Beten, Almosengeben), welche ihm der Beichtvater seinen Sünden angemessen auferlegt, die nicht miterlassenen zeitlichen Sünden-
35 strafen selbst abbüßen. So wird voraussetzlich bei jedem Sterbenden der Fall eintreten, daß er mit einer noch abzubüßenden zeitlichen Sündenschuld in das Jenseits tritt, sofern er noch nicht volle Satisfaktion geleistet hat, wozu noch die Schuld der kleineren Erlaßsünden komme, welche, da sie persönlich abgebüßt werden können, nicht notwendiger Bestandteil der Beichte, daher auch nicht mit Objekt der tilgenden Absolution waren. In-
40 folgedessen bedarf es, ehe der Abgeschiedene zum vollen Schauen Gottes und in die Räume der Seligen eintreten kann, eines Zwischenzustandes, in welchem ihm Gelegenheit und Notwendigkeit auferlegt ist, von der ihm noch anhaftenden zeitlichen Sündenschuld gereinigt zu werden. Es ist das nur eine dilatio felicitatis, bestimmt, alle Makel für den Himmel abzuwischen. Das wird geschehen müssen durch poenae et
45 damni et sensus. Die Strafe des Verlustes besteht in der zeitweiligen Entziehung der seligen Anschauung Gottes, welche jetzt, wo die Seele frei von allen sinnlichen Täuschungen den wahren Wert des höchsten Gutes mit klarster Einsicht schaut, dieselbe mit dem intensivsten Schmerze unbefriedigter Sehnsucht erfüllt. Daß es außer dieser poena damni auch eine positive Strafe, poena sensus gebe, lehren alle Theologen, aber welcher
50 Art dieses Strafmittel sei, ob es insbesondere ein eigentliches, materielles Feuer sei, das hat das kirchliche Lehramt zwar nicht entschieden, ist aber die Ansicht der meisten Theologen, so daß Bellarmin versichern konnte (de purgator. 1, 1. 2), es sei übereinstimmende Lehre aller Theologen, daß das Fegfeuer ein wahres und eigentliches Feuer sei. Daß Gradunterschiede in den Stufen des Fegfeuers sein müssen, fordere die göttliche Gerechtig-
55 keit; über die Zeitdauer urteilt man verschieden, nur so viel sei gewiß, daß es über den jüngsten Tag hinaus nicht dauern werde; über das Wo des Fegfeuers, sage die Offenbarung nichts, doch nehmen die meisten einen Ort im Innern unseres Erdkörpers an, oder einen Ort in unmittelbarer Nähe der Hölle. Es lag nahe, daß das zuerst nur geistig gemeinte Feuer, welches die Seelen brennt, nicht bloß in der Vorstellung des abergläu-
60 bischen Volkes, sondern auch in der Auffassung extravaganter Kirchenlehrer in ein wirk-

liches physisches Feuer verwandelt wurde. Damit verband sich zugleich eine andere Doktrin, welche das ganze Dogma vom Fegfeuer erst praktisch bedeutungsvoll machte: „die Möglichkeit, die Pein des Fegfeuers durch die suffragia der Werke, sowie durch Ablaßerteilung zu erleichtern und zu verkürzen". Da nämlich die im Reinigungsorte Befindlichen wahre Glieder in der Einheit des mystischen Leibes Christi seien, so sei nichts rationeller als die Annahme der Möglichkeit einer von seiten der auf Erden befindlichen Glieder ihnen zu leistenden Hilfe durch Gebet, gute Werke und Opfer. Das ist der eigentliche Anknüpfungspunkt für den priesterlichen Mißbrauch der Lehre vom Fegfeuer geworden und gewesen, wenn wir auch nicht verschweigen dürfen, daß offiziell die Kirche sich immer gegen solchen Mißbrauch ausgesprochen hat. Die so entwickelte Lehre, wie wir sie hier vorgetragen haben, und wie sie ein integrierendes Glied in der Lehre von den fünf receptacula des Jenseits (infernus für die Bösen, paradisus für die Seligen, dazwischen das purgatorium, und ein Streifen für die ungetauften Kinder, limbus infantium, sowie ein Streifen für die Frommen des AT.s, der durch Christum entleerte limbus patrum) geworden ist, hat in den hervorragendsten Scholastikern ihre Verteidiger gefunden und Dichter und Volksredner haben mit ihnen in der drastischen Ausschmückung desselben gewetteifert. Hat man doch bereits im J. 993 zu Clugny zur Verherrlichung desselben das Fest aller Seelen (2. Nov.) geschaffen, und hat doch nicht bloß Thomas Aquin. (qu. 70, art. 3 concl.) sich nicht gescheut, der Vorstellung von einem wirklichen materiellen Feuer das Wort zu reden, sondern selbst in Männern, die zur Mystik hinneigten, einem Bonaventura (comp. theol. verit. 7, 2) und Gerson (serm. 2. de defunctis) Glaubensgenossen gefunden. Über die Bedeutung der suffragia der Lebenden und der Indulgenzen vgl. Petr. Lombard. lib. 4, dist. 45b; Thom. Aquin. 71, art. 1. Doch hat es auch nicht an Opposition gefehlt. Schon Bruder Berthold eiferte wider die klerikale Ausbeute des Dogmas; die Katharer, Waldenser, Wiclif, Hus, Wesel und Wessel griffen die Lehre scharf an, und die griechische Kirche zeigte sich von Anfang an wenig geneigt, den römischen Intentionen zu folgen. Als daher auf dem Unionskonzil zu Lyon 1274 und zu Florenz 1439 auch das Dogma vom Fegfeuer, welches in der griechischen Kirche fast verschollen war, von seiten Roms zur Verhandlung gestellt wurde, ließen sich die griechischen Abgesandten zwar zu einigen Konzessionen herbei (bei Mansi T. 31, col. 1209), stempelten aber gleichzeitig die Verwerfung des Fegfeuers (*πῦρ καθαρτήριον*) zu einer Unterscheidungslehre der griechischen von der römischen Kirche. Es wurde nämlich zwar gutgeheißen, daß durch die fürbittende Thätigkeit der Kirche und das unblutige Meßopfer für die Abgeschiedenen Vergebung ihrer Sünden erfleht werde, die Annahme aber, daß die Seelen selbst noch reinigenden Leistungen und Satisfaktionen unterworfen seien, wurde verworfen. Diese Anschauung ist denn auch nachmals durch die conf. orthod. 1, 46 mit symbolischer Autorität für die griechische Kirche bekleidet worden. Vgl. Loch, Dogma d. griech. K. von dem purgatorium, Regensburg 1817; Hofmann, Symbolik, S. 188; Gaß, Symbolik der griech. Kirche, S. 335 f.; Kattenbusch, vergleichende Konfessionskunde, S. 327 f. — Die römische Kirche fuhr indes fort, den Glauben an das Fegfeuer hauptsächlich auf dem praktischen Gebiete zu kultivieren und in Verbindung mit der Ablaßlehre für sich einträglich zu machen. Diesem Unfug trat daher von Anfang an die reformatorische Kirche entschieden entgegen, Apolog. p. 163 sp., 189, 194, 197 sq., 273; im besonderen erklärten die art. Smalcald. p. 308: purgatorium et quicquid ei solemnitatis, cultus et quaestus adhaeret, mera diaboli larva est; pugnat enim cum primo articulo, qui docet, Christum solum et non hominum opera animas liberare. Diesem Urteil schließen sich auch Calvin. inst. 3, 5, 6, die conf. Gall. 24, Angl. 22, Helv. II, 26 an. Dieser entschiedene Widerspruch von evangelischer Seite ist wohl auch der Grund gewesen, daß das Tridentinum des Fegfeuers nicht eingehender gedenkt, sondern sich begnügt, die Lehre vom Fegfeuer durch ein Anathem gegen die Leugner desselben als sicher und ausgemacht hinzustellen (sess. 6, can. 30), der Kirche die Macht, daß sie mit ihren Gnadenmitteln bis ins Fegfeuer hinübergreifen könne, zu wahren und alle neugierigen Forschungen oder ungesunde Lehren über diesen Gegenstand zu untersagen, nicht aber ohne die Bischöfe zu ermahnen, curent, ut fidelium virorum suffragia, missarum scilicet sacrificia, orationes, eleëmosynae, aliaque pietatis opera . . . . secundum ecclesiae instituta pie et devote fiant (sess. 25, decret. de purgat., sess. 22, 2). Der Cat. Roman. I, 6, 3 u. 6 schenkt der Lehre vom Fegfeuer ebenfalls kaum einen weiteren Raum, als daß er die Existenz des Fegfeuers als ausgemachte Kirchenlehre konstatiert; und in derselben vorsichtigen Allgemeinheit hält sich die Prof. fidei Trid. Dagegen haben die orthodoxen

Theologen das möglichste in der scheinbaren Begründung und Weiterausbildung dieses Dogmas geleistet, voran Bellarmin in seiner bis ins speziellste eingehenden Schrift de purgatorio. Er beweist das Fegfeuer aus Stellen des ATs (2 Mak 12, 40 f.; To 4, 19; 1 Kg 31, 13; 2 Kg 1 u. 3 u. a.), und des NT (Mt 12, 32; 1 Ko 3, 11 f.; 15, 29; 5 Mt 5, 25 f.; Lc 12, 10; 16, 9 u. a.), aus Zeugnissen der Konzilien und Väter, sowie aus Vernunftgründen; und gelangt zu der Ansicht „ignem purgatorii esse corporeum", wenn er auch auf der anderen Seite wieder in Übereinstimmung mit dem Tridentinum gemäßigt lehrt, daß die Leistungen der Lebenden nur per modum suffragii den im Fegfeuer befindlichen zu gute kommen. In betreff der Wirkung der Seelenmessen wird 10 aber von neueren darüber hinausgehend behauptet, „zeitliche Sündenstrafen der Verstorbenen tilgt das heilige Meßopfer, wenn es für sie dargebracht wird, modo solutionis ex opere operato, und keineswegs nur modo suffragii" (Thalhofer, Handbuch der kathol. Liturgik 1890 II, 1 S. 14). Die Praxis der gegenwärtigen katholischen Kirche hält jedenfalls an dem Standpunkte Bellarmins fest, wie sehr auch die neuere katholische 15 (vgl. Möhler, Symbolik) Theologie „in bescheidener Teilnahme an der Aufklärung" bemüht ist, das Dogma zu idealisieren und vor allem nur ein solches Feuer als Reinigungsmittel anzunehmen, „bei welchem nur die Unwissenheit, oder, um die Ironie vorzubereiten, die Bosheit an unser gemeines Feuer zu denken sich veranlaßt finden kann" (Klee, Kathol. Dogmatik III, S. 425; Bautz, Das Fegfeuer, Mainz 1883; Schell, Kathol. Dogmatik, 20 1893 III, 2 S. 757 ff.). Hase (Polemik S. 405) sagt treffend, daß mit diesem aufgeklärten und ausgelöschten Fegfeuer sich auch der Protestantismus ziemlich einverstanden erklären würde, wie denn der evangelische Protest nicht sowohl der Annahme eines Läuterungszustandes überhaupt nach dem Tode gilt, sondern vielmehr der grobphysischen Vorstellung dieses Zustandes und vor allem dem Wahne, als könne durch die frommen Lei-25 stungen der Überlebenden, durch Seelenmessen und Ablaß eine Milderung oder Abkürzung desselben herbeigeführt werden. **Rud. Hofmann.**

Feigenbaum s. Fruchtbäume in Palästina.

Felddiakonie. — 1. Allgemeines. Fr. v. Criegern-Thumitz, Lehrbuch der freiwilligen Kriegs-Krankenpflege, 2. Aufl. Leipzig 1891; Kriegs-Sanitäts-Ordnung vom 10. Januar 1878. 30 Neuer Abdruck, Berlin 1888; Moynier, deutsch von Stange, Das rothe Kreuz, seine Vergangenheit und seine Zukunft, Minden in Westfalen 1883; v. Criegern, Das rothe Kreuz in Deutschland, Leipzig 1883; Maxime du Camp, La croix rouge de France, Paris 1889; Henri Dunant, deutsch von Wagner, Die Barmherzigkeit auf dem Schlachtfelde, Stuttgart 1864; Th. Schäfer, Leitfaden der Inneren Mission, 3. Aufl. Hamburg 1893 S. 194 ff.; 35 Wurster, Die Lehre von der Inneren Mission, Berlin 1895 S. 92 f. 208 ff.

2. Die einzelnen Faktoren. C. Herrlich, Die Balley Brandenburg des Johanniter-Ordens, 2. Aufl. Berlin 1891; Niemann, Der Johanniterorden, Schäfer, Monatsschrift f. J. M. 1898, S. 401 ff.; Wochenblatt der Johanniter-Ordens-Balley Brandenburg, Berlin 1860 ff.; Th. Schäfer, Wie wird man Johanniterschwester? Daheimkalender 1899; 40 Th. Schäfer, Die weibliche Diakonie in ihrem ganzen Umfang dargestellt, 2. Aufl. 3 Bde 1887—1894, namentlich II, 205 ff.; D. Wichern, Kriegsdienste der freiwilligen Liebesthätigkeit, Hamburg 1874; [Johannes Wichern], Die Genossenschaft freiwilliger Krankenpfleger im Kriege, Hamburg 1898 [mehrere frühere Schriften desselben Verfassers werden hierdurch überflüssig]. Handbuch der deutschen Frauenvereine unter dem rothen Kreuz, Berlin 1881; 45 Bartusch, Die freiwillige Krankenpflege der deutschen Frauenvereine (Schäfer, Monatsschr. für Diak. und Innere Mission III, 1879, 159 ff.).

Felddiakonie mag als zusammenfassende Bezeichnung der freiwilligen Liebesthätigkeit im Kriege gelten, welche in ihren Anfängen christliche Diakonie war und in ihrem Kern auch heute noch ist, während sich allerdings viel bloß Humanitäres darum gelagert hat. 50 Aus Raumgründen beschränken wir uns in der Hauptsache lediglich auf das in Deutschland Maßgebende und Vorhandene.

Die Voraussetzungen für jede umfassende Pflege der im Felde verwundeten und erkrankten Krieger waren dreifacher Art: das Vorhandensein eines willigen und tüchtigen Personals, die verständnisvolle Eingliederung der freiwilligen Pflege in die offizielle Feld-55 sanität, der völkerrechtliche Schutz dieser Bestrebungen auch von seiten des Feindes. Der eigentliche Umschwung in der „Kriegspflege" ist durch das letzte dieser drei Momente herbeigeführt worden.

In früheren Kriegen war es mit der Pflege überaus traurig bestellt, wenn irgendwo größere Truppenmassen sich schlugen, selbst noch in unserm Jahrhundert und in Fällen, 60 wo der edelste Eifer die Beteiligten beseelte, wie die Schilderungen des grauenvollen Elends

beweisen, welches der Berliner Arzt Dr. Reils nach der Völkerschlacht in Leipzig erblickte („Unter 2000 Kranken und Verwundeten hat auch nicht ein einziger ein Hemd, Betttuch, Decke, Strohsack oder Bettstelle erhalten" 2c.). Auch noch im Krimkrieg 1854 waren die betr. Veranstaltungen und Dienstleistungen nur sehr vorläufige, obwohl hier die bedeutsamen Anfänge organisierter weiblicher Hilfsthätigkeit zu finden sind. Der Name der Engländerin Florence Nightingale leuchtet hier vor allen andern.

Der Lombardische Krieg 1859 brachte die Anregung zum Abschluß der sog. Genfer Konvention. Nach der Schlacht bei Solferino sah der zu Hilfe herbeigeeilte Genfer Henri Dunant im Kreis der Verwundeten solche Schreckensbilder und schrieb darüber so lebenswahr, daß man sich der Notwendigkeit, in all diesen Verhältnissen Wandel zu schaffen, nicht mehr entziehen konnte. Nach mehrjährigen Verhandlungen vieler Regierungen wurde am 22. August 1864 die Genfer Konvention geschlossen, welche bestimmt, daß alle Verwundeten und Kranken, alles Hilfspersonal und alle zur Pflege nötigen Sachen inkl. Wohnungen neutral sind. Nach und nach vereinigten sich alle europäischen und viele außereuropäische Staaten unter dem Symbol des roten Kreuzes im weißen Felde, sogar die Türkei. Mehr noch aber als die einzelnen Bestimmungen der Konvention, die mancherlei berechtigte Kritik erfahren haben und sich je nach den veränderten Zeitverhältnissen neugestalten müssen und werden, wirkte die Thatsache einer solchen humanen Bestrebung anregend und zielsetzend. Die „Kriegspflege" war unter die Bethätigungen moderner Humanität aufgenommen, ein Gegenstand des Interesses für hohe Gesellschaftskreise, für weite Bevölkerungsschichten geworden. Und damit war die Basis, die Lebensluft geschaffen, auf und in welcher sich die schon vorhandenen persönlichen Kräfte bethätigen und neue zu gleichem Zweck geworben werden konnten. Die ersteren waren die christlich-diakonischen, die letzteren sind die humanitär-patriotischen Genossenschaften. Wir geben einen Überblick derselben.

Von evangelischen Genossenschaften sind die Johanniter zu nennen. Der ritterliche Orden St. Johannis (des Täufers) vom Spital zu Jerusalem hat seine Wurzeln in der Zeit vor den Kreuzzügen, im Lauf der Jahrhunderte große Wandelungen durchgemacht, wurde dabei zeitweilig auch Rhodiser- und Malteser-Orden genannt. Eine Abteilung des deutschen Großpriorats war die Balley Brandenburg. Nach der zu patriotischen Zwecken notwendigen Einziehung der Güter wurde er 1812 aufgelöst; in Erinnerung an die Ordensgenossenschaft bestand bis 1852 nur eine Ordensdekoration „der Königlich Preußische Johanniterorden". Am 15. Oktober 1852 ließ König Friedrich Wilhelm IV. den Orden in evangelischer und zeitgemäßer Gestalt wieder aufleben. Sein Zweck ist Verteidigung des Glaubens und Barmherzigkeitswerke. Seitdem hat er im Frieden und Krieg viel für Krankenpflege gethan durch Errichtung und Unterhalt von Krankenhäusern und durch ritterlichen Schutz der evangelischen Diakonissen bei der Ausübung ihres Berufs im Krieg und vielfachen Dienst in der Organisation des Pflegewesens. Der Orden zählt gegenwärtig 770 Rechts- und 1747 affilierte Ehren-Ritter. Er unterhält im Frieden 48 Kranken- und Siechenhäuser mit 2297 Betten, in denen durchgehends Diakonissen arbeiten. Auch im Krieg stellen die Diakonissenhäuser dem Orden seine besten und meisten Pflegekräfte, etwa 1600, die unter seinem Schutz und seiner Leitung thätig sind. Seit 1886 hat der Orden sich mit Hilfe der Diakonissenhäuser als eine Art leichter Hilfstruppen und Ersatzreserve „dienende Schwestern des Johanniterordens" geschaffen, bis jetzt 553 felddiensttaugliche. Sie machen einen sechsmonatlichen Kursus in einem Diakonissenhause durch, kehren dann in ihre Häuslichkeit zurück, dienen in Krankenpflege, so viel sie können und wollen, stehen aber dem Orden für Kriegs- und Seuchenpflegezwecke zur Verfügung. — Unter dem Protektorat von Johannitern haben in den letzten Kriegen auch Diakonen aus verschiedenen Anstalten und freiwillige Felddiakonen gedient.

Unter den katholischen Genossenschaften sind zuerst die Malteserritter zu nennen. Es giebt eine schlesische und eine rheinisch-westfälische Genossenschaft. Erstere ist 1861 entstanden, 1867 mit Korporationsrechten ausgestattet. Ihr Zweck ist Krankenpflege, namentlich Kriegspflege, 1870/71 war sie zuerst thätig. Die rheinisch-westfälische Genossenschaft ist 1867 gegründet. Ihr Zweck ist Verteidigung der Religion und Ausübung der Werke der Barmherzigkeit. Im Krieg entsendet sie katholische pflegende Ordenskräfte, Seelsorger, schützende, begleitende 2c. Ordensritter, zur Pflege nötige Gegenstände. Auch diese Genossenschaft hat zuerst im Krieg 1870/71 gedient. Es standen beiden Genossenschaften wohl etwa 1500 katholische Pflegeschwestern und eine kleinere Zahl barmherzige Brüder zur Verfügung. — Die Georgsritter sind eine bayerische katholische Ordenskorporation, 1729 gestiftet, 1871 reorganisiert; Glaubensverteidigung und Barmherzigkeitswerke sind

ihr Zweck; der König ist Großmeister. Sie haben im Krieg von 1870/71 nur vorläufig und vereinzelt gedient.

Humanitäre Genossenschaften sind die Vereine zur Pflege verwundeter und erkrankter Krieger. Der württembergische war in Deutschland der erste 1863, ihm folgen Oldenburg, 5 Preußen, Mecklenburg-Schwerin, Hamburg, Hessen 1864, Sachsen und Baden 1866, Bayern 1868. Es sind Männervereine. Sie bezwecken lediglich eine Thätigkeit für den Krieg und im Krieg. Diese haben als Mittelpunkt und oberste Instanz das Centralkomitee der deutschen Vereine vom roten Kreuz. Auch in den außerdeutschen Ländern bestehen ähnliche Organisationen. Im Jahr 1886 nahm man Bedacht auf Begründung einer Ge- 10 nossenschaft freiwilliger Krankenpfleger im Kriege. Man gewann dafür die sehr tüchtige organisatorische Kraft des Direktors des Rauhen Hauses zu Horn, Johannes Wichern, der damit ein Vertrauens-Erbteil seines Vaters D. J. H. Wichern überkam. Dieser hatte in den Kriegen von 1864, 66, 70/71 kleinere Genossenschaften von Felddiakonen gebildet (zuletzt etwa 360 Personen), auf welchem Weg ihm in selbstständiger Weise Pfarrer Engel- 15 bert an der Diakonen-Anstalt in Duisburg und Pastor H. Hickmann in Dresden gefolgt waren. Nun galt es eine größere Organisation zu schaffen. Es gelang. In den meisten deutschen Ländern und Provinzen (mit Ausnahme des Königsreichs Sachsen, wo man im Anschluß an den Landesverein für Innere Mission vorging, und Mecklenburg, wo man nichts erreichte) bildeten sich Kurse zur theoretischen und praktischen Ausbildung. Mit 20 großen Anstrengungen hat man es bis zu 2200 praktisch ausgebildeten freiwilligen Pflegern gebracht; außerdem sind noch 4000 theoretisch ausgebildet. Indessen erweichte und erweiterte sich hierbei unter dem Drang der Umstände das christlich-diakonische Prinzip zu dem patriotisch-humanitären. Auch durch mehrere Druckschriften ist Wichern für die Sache thätig gewesen. Nach der Gründungsperiode ging die Leitung in die Hände eines ge- 25 schäftsführenden Ausschusses über, dem Director Wichern angehört und an dessen Spitze Ministerialdirektor Kügler in Berlin steht. — Die weibliche Seite der humanitären Thätigkeit repräsentieren die deutschen Frauenvereine vom roten Kreuz. Sie existieren in allen deutschen Ländern und sind zu Landesvereinen zusammengeschlossen. Ihre centrale Vertretung, soweit Kriegsdienst in Frage kommt, finden sie im Centralkomitee der deutschen 30 Vereine vom roten Kreuz. Sie entfalten eine ausgebreitete Friedensthätigkeit, welche zugleich die Kriegsarbeit vorbereitet. Unter der Leitung der Einzelvereine stehen Anstalten zur Ausbildung von weltlichen Berufspflegerinnen vom roten Kreuz; dergl. Anstalten befinden sich in Kiel, Hamburg, Hannover, Frankfurt, Berlin, Darmstadt u. s. w. Die Zahl der hier zur Verfügung stehenden Pflegerinnen ist nicht genau festzustellen.

35 Diese zahlreichen, mehr oder weniger geschulten und organisierten Kräfte haben die Berechtigung zur Beteiligung an der Kriegspflege erhalten. Sie bilden jedoch keinen selbstständigen Faktor neben dem staatlichen resp. militärischen Sanitätsdienst, sondern sind demselben aufs engste angeschlossen resp. untergeordnet. Nur in diesem Fall erweisen sie sich nützlich und wirksam. Die amtliche Instanz aber, gleichsam das Gelenk, wodurch sie 40 mit dem Körper der offiziellen Kriegssanität zusammenhängen, ist der Kaiserliche Kommissar und Militärinspekteur. Er wird vom Kaiser bereits im Frieden ernannt, ist Organ des Kaisers und der Heeresleitung. Die Grundregel, wonach die freie und die offizielle Kriegssanität lebt und arbeitet, ist die Kriegs-Sanitäts-Ordnung vom 10. Januar 1878.

Die freiwillige Krankenpflege im Krieg legt einerseits ein laut redendes Zeugnis von 45 der Bedeutung der freien Kräfte ab. Keine lediglich offizielle Macht wäre im stande, den im Krieg wie mit elementarer Gewalt hereinbrechenden zeitweiligen Notständen zu begegnen; das freiwillige Hilfsheer als Erweiterung und verlängerter Arm des offiziellen Dienstes vermag das, soweit dergl. überhaupt möglich ist. Andrerseits liegt hier ein Beweis für die Notwendigkeit und den Segen einer zielbewußten und straffen Organisation 50 und eines Anschlusses der Freiwilligkeit an das Offizielle vor, wie er deutlicher nicht gedacht werden kann. Im Vergleich mit den betr. Zuständen früherer Jahrhunderte erweist sich die Kriegspflege der Gegenwart als ein Triumph christlicher Liebe oder doch einer vom Christentum beeinflußten Humanität. **Theodor Schäfer.**

Verzeichnis

der im Fünften Bande enthaltenen Artikel.

F.

Berichtigungen.

2. Band.

S. 175, 18 füge vor Germanicus ein: die Scholien zu den Aratea des
„ 175, 46 füge nach Angabe ein: der Scholien zu den Aratea
„ 282, 24 l. 1894 st. 1895.

3. Band.

S. 500, 21 f. Beckem ist Beckum RB. Münster, Rynern RB. Arnsberg.

4. Band.

S. 112, 55 füge bei: P. Paulsen, D. Chyträus als Historiker, Diss. 1897; ders., D. Ch., ein Schüler Melanchthons und Historiker des Reformationsjahrhunderts, Allg. Konserv. Monatsschr. 1898 S. 479—493.
„ 277, 8 l. Geboten st. Gebote.
„ 301, 11 l. Schelpe st. Schelde.
„ 302, 39 füge bei: Jetzt ist Corvey große Domäne des Herzogs von Ratibor. Der erste Bibliothekar war Hoffmann von Fallersleben.
„ 368, 43 l. Weyman st. Weymann.
„ 369, 1 füge bei: Harnack, d. ps. cypr. Traktat de aleat. TU V, 1 vgl. ThLZ 1889, 1 ff.
„ 369, 20 füge bei: Harnack, Über eine bisher nicht erkannte Schrift des Papstes Sixtus II v. 257/8 TU XIII, 1; Derselbe, Eine bisher nicht erkannte Schrift Novatians [Cyprian de laude martyrii] TU XIII, 4.
„ 381, 31 füge bei: von Photius Alexandridis, Jerusalem 1867—68 2 Bde. Armenische Uebersetzung, Venedig 1832.
„ 466, 59 l. Gotha st. München.
„ 477, 4 l. das st. des.
„ 480, 38 streiche es.
„ 565, 17 l. den st. der.
„ 617, 56 f. l. der s. g. Ambrosiaster (s. d. A. I S. 441, 11) st. Ambrosius.
„ 617, 59 l. 469 st. 496.
„ 617, 59 l. Pseudo Hieronymus d. h. wahrscheinlich Pelagius st. Hieronymus.
„ 617, 60 l. 714 st. 743.
„ 656, 34 füge bei: neugedruckt St. Louis 1857, Druckerei der evang.-luth. Syn. von Missouri und Ohio.
„ 711, 47 l. 1898 st. 1899.
„ 715, 34 streiche in neuester Zeit.

5. Band.

S. 22, 41 füge bei: vgl. d. Art. Facundus von Hermiane.
„ 23, 61 füge bei Th. Brieger, Der erste Waffengang des römischen Kirchentums mit dem preußischen Staate: PJ 29. Bd, 1872, S. 669. 690.
„ 37, 16 füge bei nach haben: (Friedberg, Grundlagen S. 10 bezeichnet es als „unzweifelhaft", daß Clemens August von der mit seinem Vorgänger abgeschlossenen Konvention Kenntnis gehabt hat).
„ 37, 21 füge bei: Interessant ist das Urteil, welches Capaccini während der Verhandlungen mit Graf Brühl im Sommer 1840 über Clemens August gefällt hat: „Ich begreife nur zu gut," sagte er, „denn ich kenne den Erzbischof genau, daß kein Gouvernement der Welt auf die Dauer mit solchem Manne auskommen konnte, daß er coute qu'il coute entfernt werden mußte, aber die gemischten Ehen als Hauptgrund ergreifen, gerade den, womit man am sichersten die allgemeine Sympathie in der ganzen katholischen Welt anfachte, das war mehr als ungeschickt, dafür giebt es keine Worte" (Friedberg, Grundlagen S. 37 f.).

S. 58, 18 l. 1614 st. 1618.
„ 61, 20 füge bei: E. Friedberg, die Grundlagen der Preußischen Kirchenpolitik unter Friedrich Wilhelm IV., Leipzig 1882.
„ 62, 2 l. mildere st. ältere.
„ 62, 27 füge bei nach Dunin: auf spezielle Weisung von Rom her (Friedberg S. 21).
„ 62, 32 füge bei nach modifizieren: (über die vorangegangenen Verhandlungen vgl. Friedberg S. 27, 31 ff. und die Beilagen III. V. VI.).
„ 138, 13 füge bei: Prantl, Geschichte der Universität Ingolstadt-Landshut-München 1. Bd 1872; Bossert, Aus Ecks Kinderjahren ZKWL 1885.
„ 156, 13 l. 1 Kg 10 st. 1 Kg 16.
„ 157, 13 und 14 versetze die Schlußklammer nach 13.
„ — 25 l. 21 ff. st. 217.
„ — 36 streiche der
„ — 40 l. Jes st. Ho.
„ — 55 l. *πρά* st. *πεά*.
„ 158, 19 grüner st. grauer.
„ 197, 56 l. eheliche st. sittliche.
„ 360, 21 l. vom NT st. vom Kanon.
„ 408, 35 füge bei: Ueber die E. zugeschriebene, von C. Bezold 1883 u. 88 deutsch, syrisch und arabisch herausgegebene „Schatzhöhle“ vergleiche Lagarde, Symmikta II S. 6; Mitteilungen III, 49—79; IV, 6—16. „Ueber den Hebräer Ephraims von Edessa“ handelte Lagarde in Orientalia II (1880 = AGG 26). Siehe auch seine Materialien zur Kritik und Geschichte des Pentateuchs (1867) I S. XV.

18. Oktober 1898.







